

Krisis der Geschichte – Krisis der Kirchengeschichtsschreibung

((Kirchengeschichte nach dem Ersten Weltkrieg
auf der Suche nach ihrem Grund und Gegenstand

Von Peter Gemeinhardt

„Die höchste Aufgabe unserer Wissenschaft
ist ja die Theodicee.“

(Johann Gustav Droysen)

I.

„Unsere Zeit wird einer Zukunft gegenüberreten, welche vielleicht spottwenig Notiz von *allem* Vergangenen nimmt“ – mit diesem Wort Jacob Burckhardts¹ begann Walther Köhler im Jahr 1930 seine Antrittsvorlesung als Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte in Heidelberg². Das düstere Orakel Burckhardts sei durch den vor einem Jahrzehnt zu Ende gegangenen Weltkrieg erfüllt worden: „... in unüberbietbarer Plastik wurde der Relativismus alles Historischen geschaut, alsbald zum Prinzip der Historie erhoben und mit dem Fluche totaler Wertlosigkeit bestempelt – vom Relativen lebt man nicht!“³ Die Suche nach Normativität und Autorität innerhalb einstürzender Orientierungen habe die „Kirchengeschichte alten Stiles“ zum „Schattenspiel der Heilsgeschichte, die transparent aus ihr leuchtet“, verkommen lassen – mit einem Wort: „So steckt die Kirchengeschichte in einer Krisis“⁴.

Mit dieser Diagnose stand Köhler nicht allein; in vergleichbarer Weise sprach etwa auch Walter Nigg von einer „gegenwärtigen Krisis der Kirchen-

¹ Jacob Burckhardt, Fragmente aus dem Nachlaß, hrg. von Albert Oeri/Emil Dürr (= Gesamtausgabe VII), Berlin u.a. 1929, 383.

² Walther Köhler, *Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte*, Tübingen 1930, 7.

³ Köhler (wie Anm. 2) 8 f.; vgl. auch Walther von Loewenich, *Theologie, Geschichte und Kirchengeschichte*, in: ZSTh 11 (1934) 149–164, hier 164: „Unserer Zeit, deren Grundlagen erschüttert sind, geht es um die prinzipiellen Fragen.“

⁴ Köhler (wie Anm. 2) 11.

geschichtsschreibung“⁵. Generell ist für die Jahre um 1930 ein verstärktes Bemühen von Kirchenhistorikern erkennbar, Grund und Grenze ihres Faches zu reflektieren und dieses im theologischen Fächerkanon neu zu verorten. Als Gründe für dieses Krisenbewußtsein läßt sich zunächst die allgemeine wissenschaftstheoretische Diskussion jener Zeit um Sinn und Grenzen des „Historismus“ anführen; so versuchte etwa Karl Heussi im Jahr 1932, die Grundlagenproblematik der Kirchengeschichte in den größeren Rahmen einer „Krisis des Historismus“ einzuzeichnen⁶. Binnentheologisch bedeutsam war darüber hinaus die radikale Bestreitung jeglicher theologischer Relevanz der Historie in der sogenannten „Dialektischen Theologie“: Wenn in den Wirren der Gegenwart die Proklamation des Gerichtes Gottes über den Menschen erkannt werden konnte und mußte, dann galt das auch und vor allem für diejenige wissenschaftlich-theologische Disziplin, die sich mit menschlich-geschichtlichen Gestalten und Gestaltwerdungen von Kirche und Theologie zu befassen hat. Daher wurde mit Vehemenz die Frage nach der Möglichkeit eines historisch vermittelten Zugangs zum Wesen des Christentums gestellt, verbunden mit der Bestreitung, daß diesem Gegenstand die Kriterien streng philologisch-kritischer Erkenntnis überhaupt angemessen seien. Walther von Loewenich sprach seinerzeit von der „Mündigkeitserklärung der Dogmatik gegenüber der Historie“⁷. Zwei Jahre, nachdem Köhler sein Krisenszenario präsentiert hatte, konnte Karl Barth mit dem Selbstbewußtsein des Dogmatikers den Ertrag der Diskussion über die Krise der Kirchenhistorie formulieren: „Die sogenannte *Kirchengeschichte* antwortet auf keine selbständig zu stellende Frage hinsichtlich der christlichen Rede von Gott und ist darum nicht als selbständige theologische Disziplin aufzufassen. Sie ist die unentbehrliche *Hilfswissenschaft* der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie“⁸.

⁵ Walter Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung*, München 1934, IX; er ruft seine Disziplin zu einer „Selbstbesinnung“ auf, „deren sie heute dringend bedarf“; ähnlich von Loewenich (wie Anm. 3) 152.

⁶ Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1932. Dabei begriff Heussi diese Krise als Einwirkung der Gegenwart auf die historische Wissenschaft, während umgekehrt Ernst Troeltsch gerade den Historismus (als geistig-kulturelle Lebensform) für die Krise der Gegenwart verantwortlich machte; vgl. ders., *Die Krisis des Historismus*, in: *Die Neue Rundschau* 33 (1922) 572–590; ders., *Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1922; vgl. dazu jetzt: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *Der Historismus und seine Probleme* (= Troeltsch-Studien 11), Gütersloh 2000. Die Unterschiede zwischen Heussi und Troeltsch beleuchtet Anette Witkau, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen 2¹⁹⁹⁴, 188 f. Vgl. auch Otto Gerhard Oexle, „Historismus“. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs, in: *Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1986*, Göttingen 1986, 119–155. Den profiliertesten Beitrag zu jener Debatte lieferte Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin 1936; vgl. dazu Jörn Rüsen, *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Frankfurt 1993, 331–356.

⁷ Von Loewenich (wie Anm. 3) 155.

⁸ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, München 1932, 3.- Zum kulturellen Hintergrund und zum theologiegeschichtlichen Phänomen der Dialektischen Theologie vgl. die konzisen Einführungen bei Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutsch-*

Von der Leitwissenschaft zur Hilfswissenschaft – dieser Prozeß kann im Sinne Thomas Kuhns als Paradigmenwechsel aufgefaßt werden⁹, der freilich mit den Umwälzungen im politischen und kulturellen Leben am Ende des Ersten Weltkriegs und in den ersten Jahren der Weimarer Republik eng verflochten ist¹⁰. Mit dem Ende der Symbiose von Thron und Altar hatte im Urteil der Dialektischen Theologie auch die Synthese von protestantischer Religiosität und moderner Geisteswissenschaft, mithin das Paradigma der „Liberalen Theologie“, soviel an Plausibilität eingebüßt, daß im Anschluß an Hermann Heimpel von einer „antihistoristischen Revolution“ gesprochen werden kann¹¹.

Das heißt selbstverständlich nicht, daß in dieser Umbruchszeit keine kirchengeschichtliche „Normalwissenschaft“ im Sinne Kuhns geleistet worden wäre: Weiterhin wurde an umfangreichen Editionsprojekten gearbeitet, die zum Teil noch heute als unersetzliche Arbeitsinstrumente dienen, wie die von Eduard Schwartz edierten *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (1914–1940) oder die damaligen Publikationen der Berliner Kirchenväterkommission; auch entstand mit der vierbändigen „Geschichte der Alten Kirche“ von Hans Lietzmann (1932–1944) eine meisterhafte Synthese der jahrzehntelangen Erforschung der frühen christlichen Jahrhunderte¹². Doch die von vielen Zeitgenossen empfundene und von einigen (meist jüngeren) Fachkollegen auch explizit verkündete Krisenstimmung ließ die beeindruckenden Ergebnisse philologisch-kritischer Forschung gewissermaßen als in der Luft hängend und die Beschäftigung damit eben nicht mehr als „Normalwissen-

land. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 212–215, und Jan Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit II: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997, 244–264.

⁹ Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, übers. von Hermann Vetter, Frankfurt 1989. – Allerdings war dieser Paradigmenwechsel schon seit der Jahrhundertwende binnentheologisch vorbereitet war (so mit Recht Friedrich Wilhelm Graf, Die „antihistoristische Revolution“ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Jan Rohls/Gunther Wenz [Hrg.], Vernunft des Glaubens. FS Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, 377–405, hier 377 f.); *pars pro toto* sei von den Wegbereitern Martin Kähler genannt (zu ihm vgl. Wittkau [wie Anm. 6] 102–107).

¹⁰ Eine grundlegende Darstellung dieser Vorgänge bietet neuerdings Nowak (wie Anm. 8) 205–217.

¹¹ Zum Begriff vgl. Kurt Nowak, Die „antihistoristische Revolution“. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hrg.), Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs (= Troeltsch-Studien 4), Gütersloh 1987, 133–171, hier 136 f. Anm. 14; dort findet sich auch der wichtige Hinweis auf die Synchronität von *antihistoristischer* und *antiliberaler* Stoßrichtung der Dialektischen Theologie. Vgl. dazu auch Friedrich Wilhelm Graf, „Der Götze wackelt“? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik, in: EvTh 46 (1986) 422–441; ders., Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistoristisches Geschichtsd Denken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre, in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulz (Hrg.), Geschichtsdiskurs IV: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrung und Innovationen 1880–1945, Frankfurt 1997, 217–244.

¹² Jüngst mit einer Einleitung neu hrg. von Christoph Marksches, Berlin-New York 1999.

schaft“ erscheinen, insofern der kontinuierlich praktizierten *historischen Methode* mit einem Mal kein zureichend definierter *Gegenstand* mehr entsprach, wie Walter Nigg konstatierte: „Die Ursache der gegenwärtigen Erschütterung der Kirchengeschichtsschreibung kann demnach nicht in ihrer Methode gesucht werden... Die *Idee der Kirche* hat in den letzten Jahrzehnten in der Kirchengeschichtsschreibung eine offenkundige Vernachlässigung erfahren“¹³. Anders gewendet: Der hermeneutische Bezugsrahmen fehlte, innerhalb dessen Kirchengeschichte nicht nur als ein Spezialgebiet allgemeiner Geschichtswissenschaft, sondern als Geschichte der *Kirche* in einem ekklesiologisch präzisen Sinn begriffen werden konnte. Er fehlte, weil die fundamentierende Harmonie von Kirche und Welt, Religion und Kultur des wilhelminischen Kaiserreichs in den zeitgeschichtlichen Erschütterungen radikal unselbstverständlich geworden war. Die Folge war, daß „eine von den ‚Wirrsalen‘ im wesentlichen ungerührte Historikerzunft den Historismus im engeren, professionellen Sinne fortsetzte und weiterpflegte, [während] er als geistige Lebensform bereits weitgehend marginalisiert“ war¹⁴. So darf es als symptomatisch gelten, daß Lietzmann am 16. Mai 1933 an Schwartz schrieb, am Vortage habe „in unserer großen Aula eine Völkerschlacht über die Probleme der germanischen Religion und des Christentums“ stattgefunden, und dies kommentierte: „Die großen Schlagworte lassen mich im allgemeinen kalt, und für Deklamationen über den neuen Wissenschaftsbegriff habe ich ein nur mäßig entwickeltes Organ. Der auf dem Ofen siedende Topf kühlt sich doch sehr schnell ab, wenn er auf dem Tisch steht“¹⁵. Das war *eine* – vielleicht die einfachste – Strategie, den Anfragen an das eigene Fach zu begegnen, die aber für viele Kollegen Lietzmanns keineswegs überzeugend war¹⁶.

¹³ Nigg (wie Anm. 5) 253; vgl. schon Karl Barths Diagnose des „chaotischen Fakultätsbetriebs unserer Tage, dem der Begriff eines maßgeblichen *Gegenstandes* vor lauter Maßgeblichkeit der *Methode* fremd und ungeheuerlich geworden ist“ (Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack [1923], in: ders., Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge III, Zollikon-Zürich 1957, 7–32, hier 20).

¹⁴ Nowak (wie Anm. 11) 167; vgl. 162: „Eine sich in ihrer geistigen Ausstattung noch weithin als christlich verstehende Kultur brauchte über Nähe und Ferne des ‚Ewigen‘ und ‚Jenseitigen‘ der Geschichte zu dessen Fassung im christlichen Gottesbegriff noch in keinen Fundamentalkonflikt zu geraten.“ Vgl. Peter Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie II (= OA III/5), Freiburg-München 1967, 371, zur programmatischen Theorieabstinenz der Historiker am Beispiel von Eduard Schwartz.

¹⁵ Zit. nach: Kurt Aland (Hrg.), Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutscher Wissenschaftsgeschichte in Briefen von und an Hans Lietzmann (1892–1942), Berlin-New York 1979, Nr. 828. Vgl. Gottfried Maron, Luther und die „Germanisierung des Christentums“. Notizen zu einer fast vergessenen These, in: Ders., Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung, hrg. von Gerhard Müller/Gottfried Seebaß, Göttingen 1993, 258–283, hier 263 f.

¹⁶ Davon ist unbenommen, daß Lietzmann durchaus theologisch reflektiert mit seinem historischen Gegenstand umging, wie Dietmar Wyrwa, Hans Lietzmanns theologisches Verständnis der Kirchengeschichte, in: Gerhard Besier/Christof Gestrinch (Hrg.), 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, 387–418, gezeigt hat. Demnach habe Lietzmann die „Geschichte der Alten Kirche als Entwicklung der christlichen Religion“ verstanden und beschrieben (398), wobei „das fortwährende Lebens-

Die kirchliche Historiographie hat die Erforschung der Geschichte ihres eigenen Faches zwischen 1920 und 1945 bis in die jüngste Vergangenheit weitgehend ausgespart; erst in neuerer Zeit sind hierzu detaillierte Untersuchungen vorgelegt worden, vor allem von Leonore Siegele-Wenschkewitz und Kurt Nowak¹⁷. Anschließend an diese Vorarbeiten soll im folgenden skizzenhaft der Versuch unternommen werden, Paradigmen protestantischer Kirchengeschichtsschreibung „zwischen den Zeiten“¹⁸ zu rekonstruieren. Dabei gehe ich davon aus, daß die Jahre der „Weimarer Republik“ und die erste Zeit nach der sogenannten „Machtergreifung“ 1933 hinsichtlich dieses Gegenstandes als Epoche *sui generis* zu betrachten sind. Darstellungen zur Hermeneutik der Kirchengeschichte veranschlagen hingegen für gewöhnlich einen tiefgreifenden Einschnitt am Ende des zweiten Weltkriegs, so etwa Peter Meinholds „Geschichte der kirchlichen Historiographie“ oder in jüngerer Zeit die Hamburger Dissertation von Steffen Storck über „Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945“¹⁹. Obwohl Gerhard

zentrum“ dieser Religion in den „beständigen Gnadenwirkungen des mit der Kirche handelnden Gottes“ zu suchen sei, weshalb Lietzmanns Vorgehen nicht auf Positivismus oder Historismus (negativ konnotiert) reduziert werden dürfe (409). „Ein echtes und volles Verständnis der Geschichte“ sei nach Lietzmann „ohne religiöse Betrachtung gar nicht möglich“ (417 Anm. 173); er knüpfe daher über die liberale Theologie hinweg „an die ältere Richtung der supranaturalistischen heilsgeschichtlichen Tradition an“ (418). Vgl. weiterhin Robert Stupperich, Die Entwicklung der Kirchengeschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1870–1945, in: Hans Leussink/Ernst Neumann/Günther Kotowski (Hrg.), Studium Berolinense. Aufsätze und Beiträge zu Problemen der Wissenschaft und zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin II, Berlin 1960, 3–20, hier 16–18; Meinhold (wie Anm. 14) 393–399, und jetzt Wolfram Kinzig, Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen im Dritten Reich. Drei Fallstudien: Hans Lietzmann, Hans von Soden, Hermann Wolfgang Beyer, in: Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus, Kolloquium Universität Zürich, 13.–17.10.1998, hrg. von Beat Näf (= Texts and Studies in the History of Humanities 1), Mandelbachtal – Cambridge 2001, 535–629, hier 544–558.

¹⁷ Vgl. zur Forschungslage die Bemerkungen bei Kurt Nowak, Zeiterfahrung und Kirchengeschichtsschreibung. Heinrich Bornkamm im Dritten Reich, in: ZKG 103 (1992) 46–80, hier 46 f.; zur protestantischen Universitätstheologie vgl. Kurt Meier, Die Theologische Fakultäten im Dritten Reich, Berlin-New York 1996, sowie den wichtigen Sammelband: Carsten Nicolaisen/Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrg.), Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus (= AKZG.B 18), Göttingen 1993. Meinhold (wie Anm. 14) 197–477, behandelt den „Historismus in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts und seine Überwindung“, ohne auf die Spezifika der Zwischenkriegszeit einzugehen; ebenso Eckehart Stöve, Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE 18 (1989) 535–560.

¹⁸ Der Terminus stammt von Friedrich Gogarten, Zwischen den Zeiten, in: ChW 34 (1920) 374–378. Eine erste Skizze meiner diesbezüglichen Beobachtungen (in Anlehnung an Gogartens Diktum) habe ich andernorts vorgelegt: Peter Gemeinhardt, Kirchengeschichte zwischen den Zeiten. Paradigmen protestantischer Kirchengeschichtsschreibung beim Übergang ins „Dritte Reich“, in: Ders./Carsten Könneker/Arnd Florack (Hrg.), Kultur und Wissenschaft beim Übergang ins „Dritte Reich“, Marburg 2000, 47–64.

¹⁹ Steffen Storck, Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theo-

Ebelings Reflexionen über „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“²⁰ zu Recht als Auslöser der intensiven hermeneutischen Debatte der Nachkriegszeit betrachtet werden dürfen, wird dabei doch zu wenig beachtet, daß einige Partizipanten an dieser Debatte sich auch schon früher zu Wort gemeldet hatten, freilich unter anderen Vorzeichen. Daß für die Kirchengeschichtsschreibung neben dem Jahr 1945 auch das Jahr 1919 als Epochenjahr gelten muß, möchte ich im folgenden an einigen hermeneutischen Optionen zeigen, die „zwischen den Zeiten“ die diagnostizierte Krise der Kirchengeschichtsschreibung zu bewältigen versuchten:

- Die grundsätzliche *Bestreitung* der Relevanz historischer Erkenntnis für die theologische Deutung und Gestaltung der Gegenwart der Kirche im Anschluß an Karl Barth;
- die *Aufhebung* des traditionellen ekklesiologischen Bezugsrahmens der Kirchengeschichte in den weiteren Horizont einer „Christentums-geschichte“ bei Walther Köhler;
- schließlich die *Neubegründung* der theologischen Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung in der „Lutherrenaissance“ bei Karl Holl und – mit veränderter Pointe – seinem Schülerkreis.

II.

Einleitend sei zunächst in aller gebotenen Kürze die historiographische Konzeption skizziert, die als mehr oder weniger dunkle Folie für die Versuche der Krisenbewältigung zu dienen hatte – den Historismus in seiner kirchengeschichtlichen Ausgestaltung. Als Kronzeuge hierfür sei Adolf von

logie seit 1945, Aachen 1997.- Zur in jüngster Zeit wieder intensiv geführten Diskussion um die Hermeneutik protestantischer Kirchengeschichtsschreibung vgl. ders., Kirchengeschichtsschreibung in ökumenischer Perspektive, in: KZG 10 (1997) 331–347; Bernd Jaspert, Hermeneutik der Kirchengeschichte, in: ZThK 86 (1989) 59–108; ders., Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung, in: Ders. (Hrg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden, Paderborn-Frankfurt 1998, 11–59; Wolfgang A. Bienert: Der Beitrag der Patristik für eine ökumenische Kirchengeschichte, in: ebd., 97–116, bes. 98–102; Werner K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hrg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden (= KuG 8), Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 14–59; Kurt Nowak, Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie, in: ThLZ 122 (1997) 3–12; Albrecht Beutel, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: ZThK 94 (1997) 84–110; Heinzpeter Hempelmann, „Erkenntnis aus Glauben“. Notwendigkeit und Wissenschaftlichkeit von Kirchengeschichte und Kirchlicher Zeitgeschichte als theologische Disziplinen, in: KZG 10 (1997) 263–304, und den Diskussionsbericht von Michael Murrmann-Kahl, „... wir sind der Herr Überall und Nirgends“ (F.Th. Vischer). Historismusdebatten im letzten Jahrzehnt, in: ThLZ 126 (2001) 233–256.

²⁰ Gerhard Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (1947), in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (= KiKonf 7), Göttingen ²1966, 9–27.

Harnack (1851–1930) gewählt, der sowohl in der patristischen Forschung als auch in der Wissenschaftspolitik des Kaiserreichs eine dominierende Rolle spielte und daneben – meist in kleineren Vorträgen – kontinuierlich das Grundsatzproblem bearbeitete, wozu die (Kirchen-) Geschichte denn zu erforschen und zu studieren sei²¹. Für Harnack stellte die Geschichtsforschung dabei nichts Geringeres als den Inbegriff theologischen Arbeitens schlechthin dar²². Programmatisch konnte er ausführen: „*Um in den Gang der Geschichte einzugreifen, deshalb treiben wir Geschichte...* Eingreifen in die Geschichte – das heißt: die *Vergangenheit* abzustößen, wo sie hemmend in die *Gegenwart* hineinreicht, das heißt ferner: in der *Gegenwart* das Richtige zu tun, und das heißt endlich: die *Zukunft* umsichtig vorzubereiten. Unzweifelhaft kommt damit der Geschichte in Bezug auf die Vergangenheit ein richterliches, ja ein königliches Amt zu“²³. Sogar zum „Propheten“ könne der Historiker werden – „zu einem um so zuverlässigeren, je tiefer und ernster seine eigene Lebenskenntnis ist“²⁴. Voraussetzung für Diagnose und Prognose ist dabei eine grundlegende Kontinuität der Geschichte, eine prinzipielle Undurchbrochenheit der darin waltenden Zusammenhänge, die zwar nicht die Erkenntnis fester Gesetzmäßigkeiten, wohl aber die Bildung soge-

²¹ Grundlegend dafür sind seine „Reden und Aufsätze“ (insgesamt sieben Bände von 1904 bis 1930), jetzt bequem zugänglich in: Kurt Nowak (Hrg.), *Adolf von Harnack als Zeitgenosse I: Der Theologe und Historiker; II: Der Wissenschaftsorganisator und Gelehrtenpolitiker*, Berlin-New York 1996 (im folgenden zitiert mit der Originalpaginierung). Einzu beziehen ist auch Harnacks wirkungsgeschichtlich bedeutendstes Werk: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900 (neu hrg. von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999). Zu Biographie und Werk vgl. den entsprechenden Artikel von Wolf-Dieter Hauschild in: RGG 3 (42000) 1457–1459, sowie Nowak in seiner Einleitung zu der o.g. Edition (1–95); knapp und präzise ders., *Historische oder dogmatische Methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus*, in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulin (Hrg.), *Geschichtsdiskurs III: Die Epoche der Historisierung*, Frankfurt 1997, 282–297, hier 286–290; Eckhard Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart I: 1870–1918*, Göttingen 2000, 198–201. *Geschichte und Stand der Harnack-Forschung* umreißt detailliert Wolfram Kinzig, *Harnack heute. Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem „Wesen des Christentums“*. Zu Harnacks Geburtstag am 7. Mai 2001, in: ThLZ 126 (2001) 473–500.

²² Vgl. die Paraphrase bei Meinhold (wie Anm. 14) 263: Die Kirchengeschichte „muß der Erkenntnis der Gegenwart dienen und damit den, der sich mit ihr beschäftigt, zu verantwortungsvollem Handeln anleiten, und da die Gegenwart mit allen Tatsachen und Entwicklungen der Vergangenheit kausal verknüpft ist, so dienen diese dem Anstoß menschlichen Handelns“; dazu Adolf von Harnack, *Das Christentum und die Geschichte* (1895), in: Ders., *Reden und Aufsätze II*, Gießen 1904, 1–21, hier 7: „Die Entwicklung nachzuweisen und zu zeigen, wie eines aus dem anderen geworden ist, [ist] die Aufgabe des Historikers.“

²³ Adolf von Harnack, *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis* (1917), in: Ders., *Erforshtes und Erlebtes. Reden und Aufsätze N. F. IV*, Gießen 1923, 3–23, hier 7 f.; ähnlich 23.

²⁴ Ebd., 19; vgl. Ders., *Was hat die Historie an fester Erkenntnis zur Deutung des Weltgeschehens zu bieten?* (1920), in: Ders., *Erforshtes und Erlebtes* (wie Anm. 23) 171–195, hier 171 f.

nannter „Vermutungs-Evidenzen“²⁵ ermögliche, die eine Transformation des geschichtlichen Befundes in Leitlinien für gegenwärtiges Handeln erlaube. Die historische Erkenntnisarbeit der Kirchengeschichte ist dabei durch eine spezifische Nähe zu ihrem Gegenstand geprägt: Das eigentlich Christliche sei stets und unverändert präsent, wenn auch verhüllt in seinen geschichtlichen Gewandungen. Wenn nun „alle unsere Arbeit dazu dienen soll, das *Wesen der christlichen Religion* aufzuhellen“²⁶, dann gelte entsprechend: Wir können „auch die christliche Religion nur auf Grund einer vollständigen Induktion, die sich über ihre gesamte Geschichte erstrecken muß, recht würdigen“²⁷. Was Harnack vorschwebte, war also eine grundsätzliche geschichtliche Kontinuität der christlichen Religion, deren Kern sich durch das kritische Abschälen der historisch variablen Gewandungen herauspräparieren lassen mußte: „Suchen Sie überall den Kern der Dinge zu erfassen, aber vergessen Sie nicht, dass Alles, was wächst, nur in Rinden wächst!“²⁸ In dieser Konzeption ging das protestantische Christentum eine unzertrennliche Symbiose mit der liberalen Geisteswissenschaft ein – Harnack konnte noch 1920 sagen, daß „alle Geschichte *Geistesgeschichte* ist und ein inneres Geschehen zur Voraussetzung hat; *der Geist aber ist Einer...* Alles, was da in der Geschichte vorgegangen ist und noch vorgeht, *das bist du selbst*, und es kommt nur darauf an, daß du es mit Bewußtsein ergreifst“²⁹. Die Befähigung zu seinem „königlichen“, „richterlichen“ und „prophetischen“ Amt empfängt der Historiker demnach aus seiner unverlierbaren anthropologischen Konstitution und damit aus einer gewissen Kongenialität mit den „großen Männern“, den Trägern geschichtlicher Entwicklungen³⁰. Erst die Begegnung mit den prägenden Gestalten der Vergangenheit führt die Ergebnisse historischer Forschung über die „Institutionen“ als das objektiv erkennbare „Knochengerüst der Geschichte“ hinaus und läßt sie für das gegenwärtige menschliche und gesellschaftliche Leben fruchtbar werden: „Als Geschichtsforscher müssen wir Institutionen aufsuchen. Als Menschen Persönlichkeiten“³¹. Für Harnack bestand daher auch nach dem Weltkrieg

²⁵ Harnack (wie Anm. 24) 181.

²⁶ Adolf von Harnack, *Über das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte* (1905), in: Ders., *Aus Wissenschaft und Leben II*, Gießen 1911, 41–62, hier 61.

²⁷ Harnack, *Das Wesen des Christentums* (wie Anm. 21) 7.

²⁸ Adolf von Harnack, *Wie soll man Geschichte studieren, insbesondere Religionsgeschichte? Thesen und Nachschrift eines Vortrages vom 19.10.1910 in Christiania/Oslo*, hrsg. von Christoph Marksches, in: *ZNThG 2* (1995) 148–159, hier 154. Die Leitdifferenz von Schale und Kern stellt auch die systematische Architektonik von Harnacks dogmengeschichtlichem Meisterwerk dar: *Lehrbuch der Dogmengeschichte I–III*, Tübingen 41909/10 (= 1990); vgl. Rohls (wie Anm. 8) 84–88; Johanna Jantsch, *Die Entstehung des Christentums bei Adolf von Harnack und Eduard Meyer*, Bonn 1990.

²⁹ Harnack (wie Anm. 24) 187.

³⁰ Vgl. etwa Harnack (wie Anm. 23) 10 f.; ähnlich ders. (wie Anm. 24) 177 f., zu den drei geschichtsmächtigen Faktoren („elementar – kulturell – individuell“). Vorausgesetzt ist, daß „alle Geschichte als Entwicklungsgeschichte verläuft“, wenn auch „kein geschichtliches Problem mit diesem Schlüssel allein erschlossen werden kann“ (ders. [wie Anm. 28] 153).

³¹ Ebd. 158 (nach Eivind Berggraf-Jensens Nachschrift der entsprechenden These

„kein Zweifel“ am kontinuierlichen geschichtlichen Fortschritt: „Die Menschheit arbeitet in der Geschichte, als ob Gott existiere“³².

Für Karl Barth (1886–1968), Pfarrer im schweizerischen Safenwil und seit 1921 Professor für Reformierte Theologie in Göttingen³³, war dies die Negativfolie seines Insistierens darauf, daß Theologie immer und überall als Antwort auf die Anrede Gottes an den Menschen zu beginnen hat, dessen Wort „senkrecht von oben“³⁴, d.h. *quer zu allen geschichtlichen Vermittlungen* ergeht. Thema gerade auch der historischen Theologie sollte nicht die christliche *Religion* in ihren welt- und geschichtsimmanenten Gestaltwendungen sein, sondern das, worauf alle religiösen Erscheinungsformen und „Erlebnisse“ verweisen, nämlich Gott selbst, wie er sich in der Auferstehung Christi offenbart habe und wie er in der Predigt zu verkündigen sei³⁵. Statt geschichtlicher Kontinuität betonte Barth vehement die *Dialektik* zwischen der vorfindlichen Welt und der Offenbarung Gottes in Christo, das „ganz Andere“ Gottes³⁶, das sich gegenwärtig als sein *Gerichtshandeln* erweise: „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja... Wir müssen *ganz hinein* in die Erschütterung und Umkehrung, in das Gericht und in die Gnade, die die Gegenwart Gottes für die jetzige und jede uns vorstellbare Welt bedeutet, wenn anders wir nicht zurückbleibend *heraus* wollen aus der Wahrheit Christi, aus der Kraft seiner Auferstehung“³⁷. Die Gegenwart des Jahres 1919 als Krise der weltimmanenten Zusammenhänge und zugleich ihrer – von Barth als positivistisch eingestuft – historischen Erklärung zu verstehen, war demnach die Pointe seines Einspruchs gegen die dominierende Leitwissenschaft des untergegangenen Kaiserreichs und damit auch gegen seinen einstigen Berliner Lehrer Harnack.³⁸ Demnach bedurfte die Geschichtsforschung eines neuen hermeneutischen Prinzips, um über die reine Freude am Antiquarischen hinaus *theologischen* Sinn zu erlangen: „... daß das Unhistorische am Anfang und Ende aller Geschichte unübersehbar und unüberhörbar werde,

Harnacks [zu dieser: 154]: „Suchen Sie in der Geschichte die grossen Personen auf und werden Sie ihre Freunde und Jünger!“

³² Harnack (wie Anm. 24) 192.

³³ Zu Biographie und Werk vgl. einführend Michael Beintker, Barth, Karl, in: RGG I (41998) 1138–1141.

³⁴ Karl Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), in: Ders., *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, 33–69, hier 40 67.

³⁵ Ebd., 40 f.; vgl. ders. (wie Anm. 13) 21. Vgl. die treffende Paraphrase bei Rohls (wie Anm. 8) 249: „Alle Religions- und Kirchengeschichte spielt sich ganz und gar in der Welt ab, und das, was als Heilsgeschichte bezeichnet wird, ist die göttliche Urgeschichte, die die fortlaufende Krisis der Geschichte darstellt.“

³⁶ Barth (wie Anm. 34) 43 65.

³⁷ Ebd., 59 63.

³⁸ Karl Barth, *Der Römerbrief* (1922), München 61933, Xf. (Vorwort zur 2. Auflage): „Während ich den Historikern aufmerksam und dankbar folge, solange sie mit jenem primitiven Erklärungsversuch beschäftigt sind..., gerate ich immer wieder in Erstaunen über die Bescheidenheit ihrer Ansprüche, sobald ich ihre Versuche, zu eigentlichem *Verstehen* und *Erklären* vorzudringen, betrachte.“ Ebd., XII, unterscheidet Barth zwischen dem „Rätsel der *Sache*“ und dem „Rätsel der *Urkunde*“ und schließt mit einer an Nietzsche gemahnenden Pointe: „*Kritischer* müßten mir die Historisch-Kritischen sein!“

das kann der ‚Nutzen der Historie‘ sein – der Historie nämlich, die sich zuerst und vor allem, aller ‚Kritik‘ prinzipiell vorgängig, in der *Krisis*, in der Krankheit zum Tode befindet“³⁹.

Harnacks „fünfzehn Fragen an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“ (publiziert 1923) konzentrierten sich auf diesen mit der liberalen Historiographie inkommensurablen Wissenschaftsbegriff: „Wenn die Person Jesu Christi im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie läßt sich die Grundlage für eine zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen als durch kritisch-geschichtliches Studium?“⁴⁰ Barth hielt dagegen, daß die „Erkenntnis der Person Jesu Christi als Mittelpunkt des *Evangeliums*“ keine andere sein könne „als die des von Gott erweckten *Glaubens*. Kritisch-geschichtliches Studium bedeutet das verdiente und notwendige Ende der ‚Grundlagen‘ dieser Erkenntnis, die keine sind, weil sie nicht von Gott selbst gelegt sind“⁴¹. Denn die menschlich-geschichtliche *Wirklichkeit* der Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus mache dieses Geschehen keineswegs automatisch zum Gegenstand menschlich-geschichtlicher *Erkenntnis*⁴². Das aber implizierte für ihn die Bestreitung „jeder Kontinuität zwischen hien und drüben“ und die Behauptung einer „dialektischen *Relation*“ zwischen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit⁴³. Harnacks Schlußfrage an Barth macht deutlich, welche Inkompatibilität zwischen altem und neuem Paradigma bestand: „Gibt es... noch eine andere Theologie als jene, die in fester Verbindung und Blutsverwandtschaft steht mit der Wissenschaft überhaupt?“⁴⁴ Barth ant-

³⁹ Ebd., 123. Graf (wie Anm. 9) 383, attestiert den „antihistoristischen Revolutionären“ denn auch einen „entschlossenen Willen zur Gegenwart“; der Protest habe sich angesichts der „Krise der Überproduktion von Relativitätserfahrungen“ entzündet (386). Dies wird bestätigt durch die jüngst publizierte Untersuchung von Carsten Könneker, „Auflösung der Natur – Auflösung der Geschichte“. Moderner Roman und NS-„Weltanschauung“ im Zeichen der theoretischen Physik, Stuttgart-Weimar 2001, der die in den 20‘er Jahren geführte populäre Diskussion um Relativitätstheorie und Quantenmechanik analysiert und die von der Dialektischen Theologie propagierte strikte Trennung zwischen Glauben und Wissenschaft als Reaktion auf die offensichtlich grundstürzenden physikalischen Erkenntnisse deutet (204 f., speziell zu Barth). Zwar bemühte sich etwa Karl Heim um den Anschluß der Theologie an die zeitgenössischen weltanschaulichen Diskurse (210: „Um in den Augen der Massen nicht als ‚wissenschaftlich widerlegt‘ zu erscheinen, mußte die Kirche ein positives Verhältnis zur modernen Physik gewinnen“); im Ergebnis empfand Heim selbst jedoch die gesellschaftliche Stimmung in den frühen 30‘er Jahren als „allgemein verbreitete Sehnsucht der Menschen nach ‚Ruhe und Ordnung‘“, und zwar nicht nur im Blick „auf die politische und sozioökonomische Krise der Weimarer Republik, sondern auch auf die weltanschaulich-religiöse“ (216).

⁴⁰ Harnack/Barth (wie Anm. 13) 7–9, hier 9.

⁴¹ Ebd., 13.

⁴² Vgl. ebd. 22.

⁴³ Ebd., 27: „Ich behaupte eine dialektische *Relation*, die auf eine nicht zu vollziehende und darum auch nicht zu behauptende *Identität* hinweist.“

⁴⁴ Ebd., 9; ähnlich 31: „Wie es nur *eine* wissenschaftliche Methode gibt, so gibt es auch nur *eine* wissenschaftliche Aufgabe – die reine Erkenntnis ihres Objekts.“ Vgl. auch Harnack, Das Wesen des Christentums, hrg. von Rendtorff (wie Anm. 21) 50 (Vorwort

wortete, alles käme darauf an, daß die Theologie wieder den „Mut zur Sachlichkeit“ erlange und zum „Zeugen des Wortes von der Offenbarung, vom Gericht und von der Liebe Gottes“ werden müsse, um ihre wahre Stellung im Kanon der Wissenschaften einzunehmen – „es stünde vielleicht auch um die Juristen, Mediziner und Philosophen besser, wenn sie wüßten, was die Theologen – wissen sollten“⁴⁵.

An Harnack und Barth zeigen sich somit die Extrempositionen, die im Streit um das Paradigma der Theologie in den zwanziger Jahren bezogen wurden – mit Ebeling: „extremer Historismus einerseits, extremer Dogmatismus andererseits“⁴⁶, oder weniger polemisch: Kirchengeschichte als Leitwissenschaft oder als Hilfswissenschaft, freilich, wie Barth stets betonte: als *unentbehrliche* Hilfswissenschaft. Recht verstanden, leiste die Kirchengeschichte nämlich einen für die Theologie insgesamt unverzichtbaren Beitrag: Weil „theologisches Denken nur biblische Auslegung“ sein könne, müsse und solle es sich von der Kirchengeschichte belehren lassen, „sofern sie die allerdings positiv und negativ höchst lehrreiche Geschichte der bisherigen biblischen Auslegung ist“⁴⁷. Ihm zufolge schärft also die *untheologische* Frage der „Hilfsdisziplin“ den Blick für die im eigentlichen Sinne (systematisch-) *theologische* Arbeit – Barth nimmt damit das oben bereits angesprochene, ein Jahrzehnt später von Gerhard Ebeling formulierte Programm einer theologisch reflektierten Kirchenhistorie als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift vorweg⁴⁸.

zum 70. Tausend [1925]): „Das Wesen des Christentums zu bestimmen, ist eine geschichtliche Aufgabe, da es sich in dieser Religion um eine Verkündigung handelt, die sich geschichtlich vollzogen hat... Den Singularitäten und Verkehrtheiten muß man den geschichtlichen Befund, gegliedert, aber in seiner Totalität, entgegenstellen und aus ihm das Wesentliche entnehmen... Einen anderen Weg des Verständnisses und der Verständigung gibt es nicht.“

⁴⁵ Harnack/Barth (wie Anm. 13) 13. Vgl. Barth (wie Anm. 8) 5 f.: „Die Sonderexistenz der Theologie bedeutet die Notmaßnahme, zu der sich die Kirche angesichts des faktischen Versagens der anderen Wissenschaften entschließen mußte... Sie hat methodisch nichts bei ihnen zu lernen. Sie hat sich nicht vor ihnen zu rechtfertigen, vor allem nicht dadurch, daß sie sich den Anforderungen eines zufällig oder nicht zufällig allgemeingültigen Wissenschaftsbegriffs unterzieht.“

⁴⁶ Ebeling (wie Anm. 20) 11.

⁴⁷ Karl Barth, Die Grundformen theologischen Denkens (1936), in: Ders., Theologische Fragen und Antworten (wie Anm. 13) 282–290, hier 285; ähnlich ders., Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon-Zürich 1938, 176; ders., Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon-Zürich 1938, 885.

⁴⁸ Inwieweit Ebeling mit dieser Formulierung bewußt oder unbewußt Barth rezipiert, hat er m.W. niemals expliziert. In der Sache liegt freilich ein unverkennbarer Unterschied vor, insofern Ebeling – selbst von der Kirchengeschichte, konkret: von der Lutherforschung herkommend – mit der Erforschung der „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ nicht nur das Feld für die „eigentliche“ theologische Arbeit freiräumen will, sondern die Besinnung auf die *Geschichte* der Auslegung untrennbar mit ihrer gegenwärtigen *Praxis* verbunden sieht, freilich (im Unterschied zum „wilhelminischen“ Historismus) mit der Bestimmung des „Gegenstandes“ der Theologie als *Wort Gottes*. – Die Kennzeichnung der Kirchengeschichte als „Hilfswissenschaft“ übernahm – unter Akzentuierung der „Unentbehrlichkeit“ – seinerzeit auch der Kirchenhistoriker Walther von Loewenich (wie Anm. 3) 160.

III.

In den Jahren vor und nach dem Ende des ersten Weltkriegs schälte sich ein weiterer Ansatz von „Krisentheologie“ heraus, dessen historiographisches Charakteristikum die bleibende Zuweisung theologischer Relevanz an die Kirchengeschichte darstellte, aber unter einer veränderten hermeneutischen Perspektive: Die Aufgabe des Historikers, nämlich die Vergangenheit zu erforschen und ihre Normativität für die Gegenwart herauszustellen, sollte anders als bei Harnack nicht durch ein allgemeines Kontinuitäts- und Kausalitätspostulat bewerkstelligt werden, sondern durch die Orientierung der Gegenwart an *einer* geschichtlichen Person, nämlich an Martin Luther. Entsprechend wird diese Denkströmung in der Theologiegeschichte unter der Sigle „Lutherrenaissance“ geführt⁴⁹.

Als „Gründervater“ dieser Bewegung gilt der Berliner Professor Karl Holl (1866–1926), dessen Stern erst spät aufging, nämlich mit der 1921 erfolgten Veröffentlichung seiner gesammelten Lutherstudien⁵⁰. Im Dialog mit seinem Lutherbild „vollzog sich für einen Teil der jungen Generation von da-

⁴⁹ Zur Struktur und Verlaufsgeschichte der Lutherrenaissance vgl. Johannes Wallmann, Karl Holl und seine Schule, in: Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert (= ZThK.B 4), Tübingen 1978, 1–33; Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (= FSÖTh 72), Göttingen 1994 (zu Holl 59–165; zum begriffs- und theologiegeschichtlichen Phänomen der „Lutherrenaissance“ 17–22, ausgehend von den Beobachtungen bei Wallmann, 2 f. Anm. 6). – Die Prosopographie der Lutherrenaissance ist überaus diffus. Im folgenden beschränke ich mich auf die Holl-Schule (d.h. auf Karl Holl selbst und auf Heinrich Bornkamm und Hanns Rückert als Vertreter seines Schülerkreises), ohne damit ein abschließendes Urteil über den in Frage kommenden Personenkreis fällen zu wollen. Heinrich Hermelink (Das Christentum in der Menschheitsgeschichte. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart III: Nationalismus und Sozialismus, Tübingen 1955, 502 f.) nennt neben Holl und seinen Schülern auch Heinrich Boehmer, Otto Scheel und Walther Köhler als Protagonisten der Lutherrenaissance. Gottfried Maron (1883 – 1917 – 1933 – 1983: Jubiläen eines Jahrhunderts, in: Ders. [wie Anm. 15] 188–208, hier 192) sieht diese schon 1917 „mit der Entdeckung des wahren, des theologischen Luther hinter der nationalistischen Fiktion“ beginnen, maßgeblich beeinflusst vom Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“, was ein theologisch-politisches Spektrum von Martin Rade bis Emanuel Hirsch impliziert; vgl. auch ders., Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: ebd., 209–257, hier 236 f.; anders votiert Assel, 31 f.

⁵⁰ Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther, Tübingen ^{4/5}1927 (im folgenden zitiert als: GA I). Adolf von Harnack rühmte seinen jüngeren Kollegen posthum als „universalen Kirchenhistoriker“: Rede bei der Gedächtnisfeier der Universität Berlin für Karl Holl am 12. Juni 1926, in: Karl Holl (1866–1926). Briefwechsel mit Adolf von Harnack, hrg. von Heinrich Karpp, Tübingen 1966, 83–92, hier 84; ihm zufolge war Holl ein Meister in den spezifischen Methoden aller historischen Einzeldisziplinen, „ohne je ein Wort über ‚Methode‘ zu verlieren“ (ebd.). Zu Leben und Wirken vgl. Bernhard Lohse, Karl Holl, in: Wolf-Dieter Hauschild (Hrg.), Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, Gütersloh 1998, 321–335, sowie die konzise Einführung bei Rohls (wie Anm. 8) 159–164; zum historiographischen Konzept vgl. Meinhold (wie Anm. 14) 373–388; zu seinem Wirken in Berlin: Stupperich (wie Anm. 16) 13–16.

mals die Selbstbesinnung der evangelischen Theologie auf ihren reformatorischen Ursprung“⁵¹. Diese Selbstbesinnung sollte nun aber die Bewältigung des Kriegerlebnisses und der Revolution von 1918 leisten, denn wie Barth empfand auch Holl die zeitgeschichtlichen Vorgänge als Gerichtssituation, als Krisis – er zog freilich diametrale Konsequenzen für die Kirchengeschichte⁵². Prägend dafür war der Begriff des religiösen *Erlebnisses*⁵³, das für Holl freilich nicht irgendein diffuses Gefühl, keine beliebige „Sehnsucht nach Religion“, sondern ganz präzise die Erfahrung des *richtenden* Gottes im menschlichen Bewußtsein meinte – angesichts der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit⁵⁴.

Die Lutherstudien, die für einen solchen Neuaufbruch sorgen sollten, begannen mit dem programmatischen Aufsatz „Was verstand Luther unter Religion?“, gehalten vor der Berliner Universität anlässlich des 400. Reformationsjubiläums am 31. Oktober 1917: „So oft die evangelische Kirche an diesen Meilenstein ihrer Geschichte gelangt ist, hat sie darin die Aufforderung gesehen, sich auf sich selbst zu besinnen und den Besitz der Gegenwart an Luther zu messen. Denn einen Größeren als ihn oder auch nur einen ihm Ebenbürtigen hat der Protestantismus bis zur Stunde nicht hervorgebracht. Trotz aller Schranken, die uns ein vierhundertjähriges Weiterleben und Weiterdenken an ihm fühlbar gemacht hat, überragt Luther an ursprünglicher Schöpferkraft auch unser heutiges Geschlecht noch bei weitem. *Wir halten keine Totenfeier, wenn wir an Luther gedenken; wir berühren uns mit einem Lebendigen*“⁵⁵. Die hermeneutische Pointe dieser Sätze bestand dabei in der

⁵¹ Hanns Rückert, Karl Holl, in: ders., Vorträge und Aufsätze zur Historischen Theologie, Tübingen 1972, 369–373, hier 369.

⁵² Es sind hier parallele politische Suchbewegungen zu beobachten (Nowak [wie Anm. 9] 215); zu Barth: Graf (wie Anm. 11), zu Holl: Assel (wie Anm. 49) 124 f. Seit 1915 schwankend, kehrte Holl im November 1918 schließlich den „Freunden der Christlichen Welt“ und damit dem führenden liberalen Publikationsorgan den Rücken.

⁵³ Assel (wie Anm. 49) 469: „Die religionsphilosophische, genauer: gewissenstheologische Reflexion auf die unableitbar individuelle, aber gerade so allgemein-menschliche *Erlebbbarkeit* von Rechtfertigung unterscheidet die Lutherrenaissance von der dialektischen Theologie.“

⁵⁴ Wallmann (wie Anm. 49) 27 30 f. Zu Holl Zeitdiagnose vgl. seine Schrift von 1919: Werden wir unsere Kirche behalten?, in: ders., Kleine Schriften, hrg. von Robert Stupperich, Tübingen 1966, 117–128; vgl. die Paraphrase bei Assel (wie Anm. 49) 142 Anm. 6: „Die Gerichtssituation nach dem Ersten Weltkrieg ist auch durch einen in sich orientierungslosen, weil über seine Willensrichtung unklaren, religiösen Aufbruch gekennzeichnet, der verheißungsvoll werden kann, wo er sich dem Gericht stellt.“

⁵⁵ Holl, GA I, 1 (Hervorhebung P.G.); der ganze Aufsatz ebd., 1–110. Eine subtile Analyse bietet Assel (wie Anm. 49), 140–163 (wobei Holl allzusehr als systematischer Theologe betrachtet und die Relevanz seiner hermeneutischen Grundentscheidungen für Theorie und Praxis der Kirchengeschichtsschreibung vernachlässigt wird). Holl hat seine früheren Aufsätze für den Druck mit sehr „unhistorischem“ Eifer überarbeitet (vgl. Dietrich Korsch, Zeit der Krise und Neubau der Theologie. Karl Holl als Antipode Ernst Troeltschs, in: Umstrittene Moderne [wie Anm. 12] 211–229, hier 212 f. Anm. 3); jedoch interessiert hier in erster Linie das endgültige Lutherbuch und seine Wirkung.- Implizit setzte sich Holl hier mit Ernst Troeltsch auseinander, der Luther noch dem Mittelalter statt der Neuzeit zurechnete und zwischen seinem „Altprotestantismus“ und

behaupteten *Gleichzeitigkeit* Luthers mit der Gegenwart: Nicht nur die Diagnose der gegenwärtigen Situation, sondern auch die Therapie dafür sollte aus der historischen Forschung an Luther erhoben werden⁵⁶. Die Signatur des Christentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestand nach Holl aber gerade darin, „daß die Einzellehren der Religion im allgemeinen Bewußtsein der Gegenwart zurücktreten und dafür *die Religion als Ganzes* der Gegenstand des Suchens und Nachdenkens geworden ist“⁵⁷. Genau darin koinzierten Geschichte und Gegenwart: „Die Bedeutung seiner [sc. Luthers] Reformation erschöpft sich nicht darin, daß er einzelne Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche geändert hätte. Er hat von Grund aus, d.h. vom *Gottesbegriff* aus neu gebaut. Er hat damit tatsächlich an alle die Fragen gerührt, die uns heute quälen, und man würdigt ihn nur in seinem Eigensten und Tiefsten, wenn man diese Seite seines Werks in den Vordergrund schiebt“⁵⁸. Die Krise, die hier erkannt und behoben werden sollte, gründete also nicht – wie für die Dialektische Theologie – in der Diastase von richtendem *Gott* und sündiger *Welt* und damit auch in einer inadäquaten Prävalenz der „weltlichen“, historischen Methode⁵⁹; vielmehr sah Holl die Defizienz

dem modernen (Neu-) Protestantismus einen scharfen Bruch konstatierte (so etwa in: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, Berlin-München 1911, bes. 24–31). Die spärliche *explizite* Kritik Holls findet sich in GA I, 105 f. Anm. 2 109 f. Anm. 1. Zu Troeltsch vgl. die Skizze bei Korsch, 221–226; des weiteren Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus 1918–1932, Göttingen 1981, 228 f.; Assel (wie Anm. 49) 126; Rohls (wie Anm. 8) 134 f.; Wittkau (wie Anm. 6) 147–160.

⁵⁶ Karl Holl, Luther und Calvin, in: Kleine Schriften (wie Anm. 54) 67–81, hier 68: „Man mag die Zeit, in der Luther auftrat, wohl mit der unsrigen vergleichen. Denn auch damals war eine Umwälzung im Reich der höchsten Begriffe im Gange.“ Ähnlich ders., Die Kulturbedeutung der Reformation, in: GA I, 468–543, hier 542: „Der Sinn für Religion ist unter uns im Wachsen. Aber es droht auch die Gefahr, daß der neue Drang sich in Aberglauben und Träumerei verirrt. Wenn je, so tut Luther uns heute not, um hier eine Gesundung herbeizuführen.“ – Vgl. die prägnante Zusammenfassung bei Korsch (wie Anm. 55) 213: „In der historischen Gestalt Luthers ist es Holl gelungen, nicht nur ein Beispiel und Vorbild für Krisenbewältigung zu geben, sondern auch noch, und ihr im voraus, die Krise theologisch zu identifizieren.“

⁵⁷ Holl, GA I, 1.

⁵⁸ Holl, GA I, 2. Vgl. ders., Der Neubau der Sittlichkeit, in: GA I, 155–287, hier 287: „Vergleicht man heute, was nach Luther – bis herab zu Nietzsche – über das Sittliche gedacht worden ist, so wird man kaum eine Frage nennen können, die nicht Luther schon aufgeworfen hätte, und auch seine Lösungen dürften bis zur Stunde nicht überholt sein.“

⁵⁹ Vgl. zur Kritik an der Dialektischen Theologie Holls Brief an Harnack vom 20.10.1919 (Briefwechsel [wie Anm. 50] 71 f., mit Bezug auf Harnacks Studie: Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes II [= TU 42,4], Leipzig 1919): „Du hast an ihm [sc. an Origenes] Deine alte Kunst bewährt, Maurer und Baumeister zugleich zu sein und mit dem festen Glauben an den Wert und das Recht auch solcher – heute allen mit der Zeit Gehenden als überholt geltenden – Wissenschaft zugleich ein Bekenntnis abgelegt. Ich wünsche, daß es wirkt und ein nächstes Geschlecht vielleicht da wieder anknüpft, wo die Heutigen nichts für sie in Betracht kommendes mehr zu finden vermögen. Einmal muß doch nach der Ebbe auch die Flut wieder kommen.“

des Christentums seiner Zeit in der *Entfernung der protestantischen Kirche von ihren Ursprüngen* bzw. von Luther als singulärem religiösen Virtuosen⁶⁰. Denn bei Luther sei das ursprünglich Christliche, seien „die ungebrochenen Antriebe des Urchristentums“ in reinsten Form zum Ausdruck gekommen⁶¹. Da die Kirchengeschichte nach den urchristlichen Normen zu suchen und ihre historische Verwirklichung als gegenwärtig verbindlich zu proklamieren habe, eigne ihr ein eminent *theologischer* Charakter⁶².

Das Neue und Wegweisende der Lutherdeutung Holls ist vor allem im *Gottesbegriff* als zentraler Deutungskategorie zu finden, und zwar konzentriert auf das menschliche Gewissen als Ort der Gottesbeziehung: „Luthers Religion ist Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinne des Worts“⁶³. Die radikale Krisis des Menschen entstehe demnach daraus, daß er sich dem absolut fordernden und zugleich richtenden Gott als Maßstab alles menschlichen Tuns und Lassens gegenübersehe. Dieser Gott sei nun aber beides, der Zürnende und der Liebende, der Richtende und der Rechtfertigende – im Vorgang der Rechtfertigung stehe „Gott wider Gott“⁶⁴. In ethischer Hinsicht bedeute dies, daß „der Mensch sich als Werkzeug Gottes fühlen darf“, für den sich „ein strenges Verpflichtungsgefühl mit einem vollendeten Freiheitsbewußtsein“ verbinde⁶⁵. Diese Ethik, aus der Rechtfertigung als dem *proprium* protestantischer Frömmigkeit heraus entworfen, implizierte für Holl dann auch eine spezifische *Ekklesiologie*, basierend auf dem Gedanken der Gemeinschaft im Gegensatz zum neuzeitlichen Individualismus⁶⁶: Schon der Weltkrieg stellte in seiner Sicht das Wiedererwachen eines „star-

⁶⁰ Entsprechend kritisiert Holl an Troeltsch, dieser nehme „überall Luther mit Melancthon und der Orthodoxie in Eins“ zusammen und trage „deren Begriffe in ihn ein. Aber dadurch wird Luther um seine eigenartige Größe gebracht; das die Folgezeit Ueberragende kommt nirgends zu seinem Recht“ (GA I, 105 f. Anm. 2). Vgl. Lohse (wie Anm. 50) 329: „Am Beginn der Neuzeit steht Luther da als der große Einzelne. Er kämpft in sich selbst einen Katholizismus nieder, der seit langem den christlichen Glauben an entscheidenden Punkten entstellt hat.“

⁶¹ Holl, GA I, 35.

⁶² Meinhold (wie Anm. 14) 374 f.

⁶³ Holl, GA I, 35. Diese Passage findet sich noch nicht in der ursprünglichen Fassung des Aufsatzes von 1917 (dazu Assel [wie Anm. 49] 140 Anm. 1). Vgl. ebd. die These Holls, daß „im Bewußtsein des *Sollens*, in der *Unwiderstehlichkeit*, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, *das Göttliche sich am bestimmtesten offenbart*“, sowie ebd. 37: „Luther denkt streng theozentrisch.“ Nach Assel, 149, ist das Gewissen „relational-ekzentrisch“ strukturiert.

⁶⁴ Holl, GA I, 91. Der gerechtfertigte Mensch gewinnt in diesem Kampf ein „selbstloses Selbstgefühl“ (84).

⁶⁵ GA I, 287; vgl. ebd.: „Nur hier, wo das Ziel von vornherein nicht auf den Einzelmenschen als solchen, sondern auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch eingestellt ist, hat die Sittlichkeit ihren klaren, lebensvollen Inhalt“. Vgl. auch ebd. 53, die „scharfe *Abgrenzung* der Religion gegen den natürlichen *Glücks- und Lebenstrieb*“.

⁶⁶ Karl Holl, *Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens* (1917), in: *Kleine Schriften* (wie Anm. 54) 62–66, hier 65: „Was die Beamtenverwaltung in der Kirche begonnen hat, hat die einseitige Betonung des Persönlichkeitsgedankens in der Aufklärung und im deutschen Idealismus vollendet.“ Vgl. Nowak (wie Anm. 55) 231 f.

ken Gemeinschaftsbewußtseins“ im deutschen Volk dar⁶⁷. Das Reformationsjubiläum 1917 sah Holl als Anstoß dafür, „daß neben dem völkischen auch das kirchliche Gemeinschaftsgefühl wieder entsteht“⁶⁸. Allerdings zog Holl eine klare Grenze zwischen Volk und Kirche, die ihn von manchen seiner Schüler scheidet: „Beides darf nicht zusammenfallen... Gerade wenn wir der Kirche eine heilige Aufgabe an unserem Volk zuschreiben, müssen wir darauf ausgehen, das kirchliche Gefühl als solches in seiner vom Volksgefühl sich unterscheidenden Sonderart zu kräftigen“⁶⁹.

Diese letzte Bemerkung koinzidiert mit der Schlußfrage des Aufsatzes über Luthers Religionsverständnis, ob diese Auffassung „in auszeichnendem Sinne *deutsch*“ sei. Seine Antwort begreift das „Deutsche“ an Luther und der Reformation nicht als ausgrenzend, sondern als Ferment menschlicher Religiosität überhaupt: „Gerade an ihm wird anschaulich, wie das aus dem tiefsten Geist eines bestimmten Volkes Geborene zugleich das allgemeine Menschliche in sich birgt... Luther gehört nicht nur uns, er gehört der Christenheit an“⁷⁰. Und als solcher orientiere allein er die krisengeschüttelte Christenheit auf ihr Eigenes hin. Statt Kontinuität oder Dialektik war es also der vergegenwärtigende Rückgang auf *eine* historische Ausgestaltung des Christentums, den Holl als kritisches und konstruktives Prinzip der Kirchengeschichte postulierte.

IV.

Die Diskussion über Sinn und Ziel der Kirchengeschichte hielt in den letzten Jahren der „Weimarer Republik“ an, wobei auch das liberale Paradigma der historischen Theologie neben den beiden skizzierten Optionen weiterhin vertreten wurde – wenn auch nur selten als explizites hermeneutisches Programm wie bei dem oben genannten Walther Köhler (1870–1946)⁷¹. Dieser

⁶⁷ Holl (wie Anm. 66) 66; vgl. ebd.: „Der einzelne empfindet die Erhöhung, die ihm selbst zuteil wird, wenn er sich als Glied eines großen Ganzen fühlt, in ihm lebt und arbeitet.“ Ähnlich ebd., 63: „Die Rechtfertigung, das Einswerden mit Gott und Christus durch den Glauben, bedeutet... zugleich die Aufnahme des Einzelnen in ein großes Ganzes, in ein Volk, in die ‚Gemeinschaft der Gläubigen‘“; vgl. GA I, 98–101, sowie ders., Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: GA I, 288–325, bes. 289.

⁶⁸ Holl (wie Anm. 66) 66.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ GA I, 110.- Mit der Berufung auf ebendiesen Luther verteidigte Holl (wie Anm. 54) 121, freilich 1919 seine Auffassung, „daß der Christ als Christ mit gutem Gewissen sein Vaterland verteidigen, der Staat unbedenklich zur Durchsetzung des Rechts Zwang üben und einen gerechten [sic!] Krieg führen darf“. Als zu bekämpfende Gegenposition nannte er den Einfluß Tolstoj's und seiner Nachfolger, die den pazifistischen „Schwärmern“ zu Luthers Zeiten gleichzusetzen seien (vgl. dazu ders., Luther und die Schwärmer, in: GA I, 420–467, bes. 422–425); man dürfe „ohne Übertreibung von einer Asiatisierung, von einer Verrussung Deutschlands reden“ (ders. [wie Anm. 54] 122). – Bezeichnenderweise nannte Barth (wie Anm. 38) VII, im Vorwort zur zweiten Auflage des „Römerbriefs“ gerade Dostojewskij als einen wichtigen Einfluß auf die Neubearbeitung!

⁷¹ Vgl. Erich Roth, In memoriam Walther Köhler, in: ZKG 63 (1950/51) 222–238, hier 234: „Gleichsam die Aufgipfelung seiner wissenschaftlichen Arbeit ist das Ringen

plädierte 1930 in seiner Vorlesung „Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte“ für eine „Selbstbesinnung der Wissenschaft“, derer die Kirchenhistorie „in gegenwärtiger Stunde“ bedürfe⁷² – habe doch „der Weltkrieg... die Valuta der KG. zugunsten der Systematik innerhalb der Theologie und öffentlichen Meinung [sic!] gesenkt“⁷³. Diese Selbstbesinnung bedeutete für ihn nicht die Suche nach einem objektivistischen Ausweg aus dem neuerdings so beklagten Relativismus innerweltlicher Orientierungen, sei es der Rückgriff auf die Offenbarung Gottes oder auf die Autorität Luthers⁷⁴, sondern das *Aushalten der Relativität*, der er – im Anschluß an seinen Lehrer Ernst Troeltsch – positive Seiten abgewinnen konnte: Die Kirchengeschichte habe nunmehr ihre „Europazentrie“ aufzugeben und sich an der Weite der aufblühenden ökumenischen Bewegung zu orientieren⁷⁵, sie habe konsequenterweise „Christentumsgeschichte“⁷⁶ zu werden und ihren Gegenstand mit den Maßstäben der „Formgeschichte religions-ge-

um die geistesgeschichtliche Durchdringung der kirchenhistorischen Disziplin bis in die Grundlagen ihrer an Gott und Mensch orientierten Gefügtheit“; vgl. auch Adolf Martin Ritter, Die Heidelberger Kirchenhistoriker in der Zeit des „Dritten Reiches“, in: Siegele-Wenschkewitz/Nicolaisen (wie Anm. 17) 169–180, bes. 171–173. - Bereits Köhlers Dissertation widmete sich einem (seinerzeit durch Harnack angeregten) historiographiegeschichtlichen Thema: Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521, Bd. I/1, Erlangen 1900 (Nachdruck Hildesheim-Zürich-New York 1984).

⁷² Köhler (wie Anm. 2) 5; vgl. ebd., 12, sowie Roth (wie Anm. 71) 237, zum hier entfalteten Programm.

⁷³ Walther Köhler, Kirchengeschichte I. Kirchengeschichtsschreibung; II. Philosophie der Kirchengeschichte, in: RGG 3 (21929) 886–903, hier 895.

⁷⁴ Zur Kritik an der Offenbarungstheologie vgl. Köhler (wie Anm. 2) 21 Anm. 19. Gegen die Lutherdeutung Holls wandte er sich – in Fortführung der Troeltsch'schen Verortung Luthers im Mittelalter – in seiner Schrift „Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung“ (1933); vgl. dazu Rohls (wie Anm. 8) 492 f.

⁷⁵ Köhler (wie Anm. 2) 18.

⁷⁶ Köhler (wie Anm. 2) 14 Anm. 6, verweist auf die schon um 1900 entstandene Diskussion zwischen Adolf Jülicher, Hans von Schubert u.a. um eine „Demokratisierung“ der Kirchengeschichte; vgl. *pars pro toto*: Adolf Jülicher, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgabe und Ziele der Kirchengeschichte, Marburg 1901; dazu Ulrich Köpf, Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte des Christentums? Gedanken über Gegenstand und Aufgabe der Kirchengeschichte um 1900, in: Friedrich Wilhelm Graf/Hans Martin Müller (Hrg.), Der deutsche Protestantismus um 1900 (= VWGTh 9), Gütersloh 1996, 42–66, und zur Gesamtproblematik: Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Christentum begreifen. Chancen und Bedingungen neuzeitlicher Christentumsgeschichte (= Saarbrücker Hochschulschriften 2), St. Ingbert 1987; zur Kirchengeschichte im Kaiserreich: Lessing (wie Anm. 21) 385–407. Dieser Diskurs bildet auch den Hintergrund von Köhlers Zürcher Antrittsvorlesung vom 18. Dezember 1909 (Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, Tübingen 1910), die sich nach Lessing, 388, durch eine erstaunlich frühzeitige „Aufnahme des Problems der Hermeneutik in die Kirchengeschichte“ auszeichnete. Interessanterweise zitiert Köhler hier in der Eingangspassage Karl von Hases Diktum von 1885 über die Zugehörigkeit der Kirchengeschichte zur „allgemeinen Bildung“ (1), das auch zwanzig Jahre später begegnet (Köhler [wie Anm. 2] 7), freilich als zwischenzeitlich erfüllte, dann aber von der Geschichte schon wieder überholte Prophezeiung! Vgl. dazu Jaspert (wie Anm. 19) 107. - Für seine Dogmenge-

schichtlicher Entwicklung *überhaupt*“ zu bearbeiten⁷⁷. Denn die Kirchengeschichtsschreibung impliziere „die Voraussetzung des Objektes der realen = sichtbaren Kirche“⁷⁸ und damit einen Gegenstand, der in der Gegenwart allererst wieder zu identifizieren sei.

Die Kirchengeschichtsschreibung habe es im Kontext der allgemeinen Weltgeschichte aber unvermeidlicherweise nur mit *einem* Anderen, niemals aber mit *dem ganz Anderen* zu tun⁷⁹. Vor allem aber habe sie parallel zur Ausweitung ihres Gegenstandsbereiches auch ihre *systematischen* Voraussetzungen zu klären – Köhler votiert für eine explizite „Philosophie der Kirchengeschichte“⁸⁰. Dabei handele es sich um das Projekt einer „*Wesenserkenntnis der KG.*“, insofern es gelte, „die Kenntnis der Kirchen- und Dogmengeschichte voraussetzend, die Strukturen dieses besonderen geschichtlichen Werdens sowohl ontologisch als historisch (im heranreifenden Bewußtsein) zu verstehen, die geschichtlichen Erscheinungsformen des Christentums in der Eigenart seines Wesens verankert zu schauen, und endlich den Sinngehalt der Geschichte des Christentums zu bestimmen“⁸¹. Mit anderen Worten intendierte Köhler einen induktiven Zugang zu dem, was die Geschichte der Kirche im Innersten zusammenhält, in expliziter Abgrenzung gegen die Dialektische Theologie, der er eine „Wiederbelebung der *historia sacra* in schroffem Dualismus von Heilsgeschichte und Weltgeschichte“⁸² attestierte. Ebenso wollte Köhler seinen Ansatz aber auch von Harnacks „vollständiger Induktion“ unterschieden wissen, insofern es nicht darum gehe, den biblisch verifizierten Kern des Christentums in den wechselnden Schalen wiederzufinden, sondern vielmehr erst „aus der Religionsgeschichte und KG. die Grundidee des Christentums zu gewinnen“⁸³. Gerade angesichts der zeitgenössischen Auseinandersetzungen um Methode und Ziele der Theologie sei diese Philosophie der Kirchengeschichte unerläßlich, um mit hinreichender Trennschärfe zwischen historischer *Forschung* und theologischer

schichte (s.u. Anm. 87) setzte Köhler die Gleichung „Kirchengeschichte = Geschichte des Christentums“ ohne weitere Diskussion voraus.

⁷⁷ Köhler (wie Anm. 2) 27; vgl. Roth (wie Anm. 71) 235: Wie Troeltsch sehe Köhler „das Christentum als eine species innerhalb des genus religio an, eine Grundhaltung, die wissenschaftlich auf die Bewußtseinsphänomene abstellt.“

⁷⁸ Köhler (wie Anm. 73) 886.

⁷⁹ Köhler (wie Anm. 2) 15.

⁸⁰ Ebd. 22; so auch schon ders. (wie Anm. 74) 55. Zur systematischen Ausarbeitung dieser Philosophie ist Köhler freilich nie vorgedrungen; vgl. neben dem bemerkenswerten Lexikonartikel (wie Anm. 73, hier 896–903) seine ausführlichen Sammelrezensionen: Zur Philosophie der Kirchengeschichte, in: ThR 18 (1915) 209–215 237–263; Geschichtsphilosophie, in: ThR N.F. 8 (1936) 70–95 129–145.

⁸¹ Köhler (wie Anm. 73) 897 (Hervorhebung im Original). Vgl. Lessing (wie Anm. 21) 403, wonach sich Köhlers Konzeption gegenüber der seines Lehrers Troeltsch durch die Konzentration auf die historisch exakte Einordnung des geschichtlichen Gegenstandes auszeichne: „Darum steht Köhler nicht vor dem aus der kantischen Erkenntnistheorie erwachsenen Problem Troeltschs, daß der Historiker an die Geschichte mit kategorialen Vorgaben herantritt. Köhler will auch kategorial mitten in der Geschichte stehen. Diese Aufgabe hat die Ontologie der Geschichte zu verfolgen.“

⁸² Köhler (wie Anm. 73) 895.

⁸³ Ebd. 900.

Deutung unterscheiden zu können – denn letztere sei „nicht Wissenschaft, sondern Metaphysik. Und damit Glaube“⁸⁴.

Was Köhler anstrebte, war also die Verbindung der strengen philologischen Methode mit der Bewußtmachung der erkenntnisleitenden geschichtsphilosophischen Kategorien. Diese aber sollten aus der Geschichte selbst induktiv gewonnen, nicht apriorisch dekretiert werden, vielmehr ging es Köhler darum, „den Gang des... christlichen Lebensgeschehens systematisch durchzukonstruieren“ – die Geschichte des Christentums erhalte dadurch ihre Stellung im Rahmen der allgemeinen Geistesgeschichte, sie würde selbst „ein Stück Welt-Geist-Geschichte“⁸⁵. In programmatischer Anlehnung an hegelianische Denkschemata wurden Historie und Metahistorie somit *komplementär* konzipiert: Die „Philosophie der Kirchengeschichte... darf nicht ihren Glauben an die Wahrheit als historische Wirklichkeit ausgeben... Sie darf vor allen Dingen nicht historische Lücken mit dem Glaubensurteil schließen wollen“⁸⁶. Zugleich habe sie aber den Übergang von der rein archivalischen Stoffsammlung zur geistesgeschichtlichen Konstruktion zu leisten und damit die Antwort auf die als krisenhaft erfahrene Relativität alles historischen Geschehens zu geben. Die Konzeption einer Dogmengeschichte als „Geschichte des denkenden christlichen Selbstbewußtseins“⁸⁷ war für Köhler die logische Konsequenz, in Abgrenzung gegen das Harnack'sche Insistieren auf den „großen Männern“ als Trägern der geschichtlichen Entwicklung wie auch gegen das Akzentuieren der „objektiven“ Offenbarung Gottes in der Dialektischen Theologie. Vielmehr strebte er an, unter religionsgeschichtlichem Blickwinkel „die Dynamik des dogmengeschichtlichen Geschehens immanent-induktiv zur Anschauung bringen“⁸⁸.

Der Aufschwung des Nationalsozialismus seit 1930 und schließlich die „Machtergreifung“ 1933 trugen ihren Teil dazu bei, daß solche vermittelnden Ansätze weithin ohne Resonanz blieben. Angesichts der Unausweichlichkeit einer Verhältnisbestimmung zur nationalsozialistischen Ideologie und ihrer deutsch-christlichen Spielart betonte etwa Karl Barth verstärkt die „Hilfswissenschaftlichkeit“ der Kirchengeschichte, was einen systematisch-theologischen Kontrapunkt zur ersten Barmer These bildet⁸⁹. Im Ge-

⁸⁴ Köhler (wie Anm. 2) 30.

⁸⁵ Vgl. ebd. 23. Schon 1909 hatte er als Motto der Kirchengeschichte angegeben: „Zurück zu Hegel!“ (Köhler [wie Anm. 76] VII); seine Verhältnisbestimmung von Idee und Persönlichkeit versucht dabei implizit den Hiatus zwischen den „großen Persönlichkeiten, die Geschichte *machen*“ bei Harnack (s.o. Anm. 30) und der hegelianisch inspirierten Konzentration auf die „Idee“ bei Johann Gustav Droysen (vgl. etwa: Grundriß der Historik [31882], in: Ders., Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hrg. von Rudolf Hübner, Darmstadt 71972, 317–366, hier 342) zu schließen (Köhler, ebd., 44 54 f.).

⁸⁶ Köhler (wie Anm. 2) 32.

⁸⁷ Walther Köhler, Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins I: Von den Anfängen bis zur Reformation, Zürich 1938 (31951) 6; zum dogmengeschichtlichen Konzept vgl. Roth (wie Anm. 71) 237; Rohls (wie Anm. 8) 493–497.

⁸⁸ Köhler (wie Anm. 87) 4.

⁸⁹ Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen

genzug wurde aber gerade auch die Identifizierung von Gottes Handeln in den Umwälzungen der Zeitgeschichte explizit als historiographisches Konzept proklamiert, vor allem durch die nachwachsende Generation der Holl-Schule, die sich als „junges nationales Luthertum“ berufen sah, „an der Erneuerung der deutschen Volksgemeinschaft aus den Kräften der eigenen Art im Geiste... des reformatorischen Christentums mitzuwirken“⁹⁰. Der Gießener Professor und Universitätsrektor Heinrich Bornkamm (1901–1977) entfaltete in seiner am 8. November 1933 gehaltenen, in Duktus und Gehalt unverhohlen an Heidegger orientierten Rektoratsrede „Die Sendung der deutschen Universität in der Gegenwart“⁹¹ die aktuellen Auswirkungen der reformatorischen Grundentscheidungen: Wie sich damals das unfizierete aristotelische Wissenschaftssystem ausdifferenzieren begann und so die „Ausbildung völkischer Universitätstypen“ erst ermöglichte⁹², so wird nunmehr – „seitdem wir wieder in einem Staate atmen, der dieses Namens wert ist“ – das wahre Wesen der deutschen Wissenschaft erkennbar: „Sie ist schlechthin verbindlicher Auftrag, und sie lebt nur aus der wirklichen Lebensordnung der Menschheit heraus, dem Volk“⁹³.

Unter dieser Prämisse rezipierte Bornkamm das Postulat Karl Holls, als Historiker die Gegenwart im Lichte der Geschichte, und d.h. für ihn: im

Kirche, These 1, in: Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth (Hrg.), *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen-Vluyn 1993, 32–42, hier 36: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. - Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

⁹⁰ Kurt-Victor Selge, Heinrich Bornkamm (1901–1977) als Kirchenhistoriker und Zeitgenosse, in: *HdJb* 23 (1979) 101–122, hier 113 (mit Verweis auf Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, Frankfurt-Berlin 1977, 529); vgl. Nowak (wie Anm. 8) 168. Zur Holl-Schule vgl. die präzise Charakteristik bei Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Geschichtsverständnis angesichts des Nationalsozialismus*. Der Tübinger Kirchenhistoriker Hanns Rückert in der Auseinandersetzung mit Karl Barth, in: *Dies./Nicolaisen* (wie Anm. 17) 113–142, bes. 130–134; weiterhin Marikje Smid, *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33* (= *Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich* 2), München 1990, 264–267. Zu Hermann Wolfgang Beyer vgl. neuerdings Kinzig (wie Anm. 16), 564–598.

⁹¹ Heinrich Bornkamm, *Die Sendung der deutschen Universität in der Gegenwart*, in: *Volk im Werden* 2 (1934) 25–35. Titel und Stoßrichtung folgen weitgehend der Freiburger Rede Martin Heideggers vom 27. Mai 1933 (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.5.1933, Breslau 1933); ein expliziter Verweis auf Heidegger findet sich ebd., 34. - Zu Bornkamm vgl. Selge (wie Anm. 90) und Nowak (wie Anm. 17); zum historiographischen Konzept: Meinhold (wie Anm. 14) 486–488; Storck (wie Anm. 19) 105–109.

⁹² Bornkamm (wie Anm. 91) 26; vgl. ders., *Volk und Rasse bei Martin Luther*, in: *Volk – Staat – Kirche. Ein Lehrgang der Theologischen Fakultät Gießen*, Gießen 1933, 5–19, hier 16 f. (mit nur geringen Modifikationen und Auslassungen wieder abgedruckt in: ders., *Luthers geistige Welt*, Lüneburg 1947, 209–225, hier 222).

⁹³ Bornkamm (wie Anm. 91) 27 33.

Rückgriff auf Luther, zu deuten⁹⁴. Dies implizierte eine Zuspitzung des Holl'schen Gemeinschaftsgedankens auf die Kategorie „Volk“, was wohl am deutlichsten in Bornkamm's Rede „Luther und der deutsche Geist“ anlässlich der Lutherfeier der Universität Gießen am 19. November 1933 zum Ausdruck kommt: Wie zur Zeit der Reformation, so sei auch im laufenden Jahr ein „tiefes einheitliches Gotteserlebnis eines Volkes in einem großen Augenblick seiner Geschichte“ zu konstatieren⁹⁵. „Überdies haben wir doch in dem gewaltigen Geschichtsunterricht, den wir in den letzten Monaten empfangen haben, auch wieder gelernt, welches die wahrhaft geschichtskräftigen Augenblicke im Volksleben sind“⁹⁶ – im Wiederabdruck des Vortrags im Jahre 1947 fehlt dieser Satz (wie die Anklänge an die Situation von 1933 überhaupt). In dieses beschworene Volksleben treffe auch nach vier Jahrhunderten noch die „religiöse Sendung des deutschen Propheten Luther“, der „dem deutschen Volk ein gewaltiger Erzieher zur *Wirklichkeit*“ gewesen sei⁹⁷. Charakteristisch *deutsch* sei jedoch gerade „die unableitbare, fordernde, schicksalhafte Gewalt, die der Staat für unser Empfinden hat“ und die die völkische Wirklichkeit immer schon präfiguriere⁹⁸. Daher hat Bornkamm nicht nur persönlich – jedenfalls 1933/34! – die nationalsozialistische „Machtergreifung“ bejaht, sondern auch als übereinstimmend mit den Intentionen des reformatorischen Christentums betrachtet: Ob Christen-

⁹⁴ Selge (wie Anm. 90) 109: „An und mit Luther zu lernen, das ist die Devise der Schüler Holls von 1920 geworden.“

⁹⁵ Heinrich Bornkamm, *Luther und der deutsche Geist*, Tübingen 1934, 4 (= Luthers geistige Welt [wie Anm. 92], 259–275, hier 260). Zu diesem Jubiläum und seinem Kontext vgl. Smid (wie Anm. 90) 272–280 („Lutherrenaissance, Lutherjubiläum und völkischer Luther“).

⁹⁶ Bornkamm (wie Anm. 95) 6.

⁹⁷ Ebd., 6 18. Luther hatte sich 1531 tatsächlich selbst als „der Deutschen Prophet“ bezeichnet (Warnung an seine lieben Deutschen, in: *Martin Luther. Werke IV*, hrsg. von Otto Clemen, Berlin ⁵1959, 208₁₅).

⁹⁸ Bornkamm (wie Anm. 95) 11.- Den Schicksalsbegriff verwendet Bornkamm in verschiedenen Kontexten, zuerst wohl 1933 in seiner Rektoratsrede (wie Anm. 91) 29, die den Staat als „die allem menschlichen Leben untergelegte Grundverfassung“ behauptete, der dieses Leben „unerbittlich und schicksalhaft bestimmt“; vgl. weiterhin den programmatischen ersten Satz in: ders., *Vom christlichen zum nationalen Sozialismus*, Frankfurt o.J. [1935] 1: „Der Sozialismus ist unser Schicksal“ (dazu Nowak [wie Anm. 17] 70), sowie ders., *Christus und die Germanen*, Berlin 1936, 15: „Die Bewährung unter der leidenschaftlich aufgenommenen christlichen Botschaft war das tiefste geistige Schicksal des deutschen Volkes und bleibt das Schicksal des deutschen Volkes.“ Auch nach dem Krieg betont Bornkamm, daß letztlich nur derjenige die Geschichte des deutschen Volkes angemessen darstellen könne, „der mit seiner ganzen Existenz in das Schicksal des deutschen Volkes hineinverwoben ist“ (Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte, Gütersloh 1949, 13 f.).- Auf eine interessante Parallele bei Otto Scheel verweist Hartmut Lehmann, *Luther als Kronzeuge für Hitler. Anmerkungen zu Otto Scheels Lutherverständnis in den 1930er Jahren*, in: ders., *Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*, Göttingen 1998, 153–173, hier 162: Scheel machte auf der Basis seiner Lutherinterpretation im Jahr 1934 „die Zustimmung zum Handeln der Heroen zur Glaubenssache“ und rezipierte damit exakt die Argumentation Hitlers und Goebbels': „Die Deutschen sollten die nationalsozialistische Herrschaft als ‚deutsches Schicksal‘ begreifen.“

tum und Deutschtum „weiterhin im Bunde miteinander bleiben wollen, das ist einzig und allein die Frage der Gegenwart an uns selbst und an unser Volk“⁹⁹. In der präzisen Herausstellung dieser Frage bestehe die Aufgabe des Kirchenhistorikers: „Es sollte gerade uns Erben Luthers klar geworden sein, daß wir mit solchen Fragen eine wirklich theologische Arbeit tun“¹⁰⁰. Die hermeneutische Pointe Bornkamms kulminiert denn auch in einem Satz, der bezeichnenderweise ebenfalls im 1947 erfolgten Neudruck fehlt: „Das nationalsozialistische Gedankengut beweist auch darin seine Echtheit für uns Deutsche, daß es bis zu den tiefen Quellen der Reformation hinabreicht“¹⁰¹.

Freilich hat Heinrich Bornkamm an bestimmten Punkten auch aus kirchenhistorischer Motivation heraus Kritik an nationalsozialistischen bzw. deutsch-christlichen Theologumena geübt, vor allem an der religiösen Verwendung des Begriffs der „Rasse“¹⁰² – jedenfalls (und darin liegt zugleich die Einschränkung der Kritik) in seiner Leistungsfähigkeit als Interpretament der Theologie Luthers. In dem Vortrag „Volk und Rasse bei Martin Luther“ (Juni 1933) konzidiert er dem Reformator zwar eine „instinktive rassenmäßige Abneigung gegen die Juden“, betont jedoch, daß „gerade

⁹⁹ Christus und die Germanen (wie Anm. 98) 4.- Die Zustimmung Bornkamms zum Nationalsozialismus schwand in dem Maße, in dem er als Präsident des Evangelischen Bundes (seit 1935) Beeinträchtigungen des protestantischen Kirchenlebens erfuhr; vgl. dazu Joachim Lell, *Verworrene Zeit – Pflicht zur Theologie*: Heinrich Bornkamm, in: Gottfried Maron (Hrg.), *Evangelisch und ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (= KiKonf 25)*, Göttingen 1986, 73–92, sowie die umfassende Studie von Walter Fleischmann-Bisten, *Der Evangelische Bund in der Weimarer Republik und im sogenannten Dritten Reich (= EHS XXIII/372)*, Frankfurt 1989.

¹⁰⁰ Bornkamm (wie Anm. 92) 6; vgl. ders., *Protestantismus und Mystik*, Gießen 1934, 3, wo er dezidiert „als Kirchenhistoriker“ beansprucht, „mit Begriffen und Beispielen, die der Geschichte entnommen sind“, die Auseinandersetzung mit Alfred Rosenbergs Hervorhebung der Mystik als Prototyp deutscher Religiosität zu führen. Der Historiker muß im „harten und entschlossenen Grenzkampf“ (16) gegen die Rosenberg'sche Ideologie herausstellen, daß die Mystik in der Aporie eines „bindungslosen Subjektivismus“ endet: „Dadurch zerfallen die volkbildenden und volkbindenden Kräfte der Religion“ (14). Den Hintergrund dieser Kritik bildete die scharfe, für Bornkamm nicht ungefährliche Auseinandersetzung um die Eckhart-Ausgabe des Kreises um Erich Seeberg; dazu Nowak (wie Anm. 17) 62–69; Meier (wie Anm. 17) 313–351, bes. 318.

¹⁰¹ Bornkamm (wie Anm. 95) 13. Insofern ist gegen Nowak (wie Anm. 17) 62, zu fragen, ob tatsächlich „Methodik und Sachbezug von Historiographie und Theologie... bestimmte Aspekte weltanschaulicher Resistenz aus sich heraus[setzen]“ (ähnlich 59 f.). Daß dies vermittels des Rekurses auf Luther durchaus auch geschehen konnte, zeigt der Vortrag des Göttinger Kirchenhistorikers Hermann Dörries anläßlich der Luther-Feier am 17.11.1933, in dem sich starkes reformatorisches Pathos mit scharfer Kritik an der Luther-Vereinnahmung durch die DC verbanden; vgl. Torsten-Wilhelm Wiegmann, Hermann Dörries, ein Göttinger Theologe als Lehrer und Forscher in der Zeit des Nationalsozialismus, in: *JGNKG 91 (1993) 121–149*, bes. 126 f. 136 f.

¹⁰² Nowak (wie Anm. 17) 58 f. (mit Verweis auf die Studie „Luther und das Alte Testament“, Tübingen 1948, die während des Dritten Reiches nicht erscheinen durfte). Ebd. 66, paraphrasiert Nowak Bornkamms Selbstdarstellung im Jahr 1936: „Ein Leugner rassischer Wirklichkeiten des Lebens sei er nicht, wohl aber stemme er sich dagegen, die Rassenideen zu einem konstitutiven Element des Religiösen zu machen.“

seine flammenden Kampfrufe gegen das Judentum nicht aus dem Rassegegensatz abzuleiten“ sind¹⁰³. Die Unterstellung, daß Luther „wenigstens eine Ahnung von den über Staats- und Volksgrenzen übergreifenden biologischen Grundeinheiten im Aufbau der Menschheit ..., die wir Rassen nennen“¹⁰⁴, gehabt habe, ist demnach weniger als *wissenschaftlich* fundierte Aussage zu werten denn als *politisches* Zugeständnis an die Themenformulierung seines Vortrages.

Der Tübinger Kirchenhistoriker und Holl-Schüler Hanns Rückert (1901–1974) ging noch einen Schritt weiter. Am 3. Mai 1933 eröffnete er das Sommersemester mit einem Vortrag über den „völkischen Beruf des Theologen“, in dem er ausführte: „*In der Geschichte dieser Wochen und Monate offenbart sich Gott. Ich kenne meinen Luther gut genug, um zu wissen, daß jede Offenbarung in der Geschichte mehrdeutig ist, daß sie Zornes- und Gnadenoffenbarung sein kann, und ich kann es niemandem beweisen, daß Gottes Siegerkraft mit den Bataillonen dieser nationalen Erhebung sein wird. Das muß man glauben, und der Glaube ist eine gewisse Zuversicht des, das man nicht siehet. Wohl aber kann ich jedem, der an Jesus Christus glaubt, zeigen, daß das Kreuz von Golgatha das große Ja Gottes zu seiner Schöpfung ist und damit auch zu den... von ihm mit bestimmten geschichtlichen Aufträgen begradeten Völkern*“¹⁰⁵. Die Geschichte – die gegenwärtige Zeitgeschichte! – wird demzufolge als Feld des aktuellen Handelns Gottes in Anspruch genommen; die Basis dieser Erkenntnis aber ist nicht die historische Methode, sondern zunächst der Glaube. Der Kirchengeschichtler erhebt also den Anspruch, seine Kompetenz als Analytiker und als berufener Deuter von Geschichte erst aus dem Glauben heraus zu empfangen und von hier aus theologische Urteile fällen zu können: Es sei der „Glaube, der Großes hofft, wo der nüchterne Verstand nur unzulängliche Anfänge sieht“¹⁰⁶. War „Glaube“

¹⁰³ Bornkamm (wie Anm. 92) 16; zu seiner Haltung vgl. Smid (wie Anm. 90) 275 f.

¹⁰⁴ Bornkamm (wie Anm. 92) 6. Daß Luther statt von „Volk“ eher von „Nation“ spricht, ist (gegen die apologetischen Bemerkungen bei Nowak [wie Anm. 17] 58 f.) kein Hinderungsgrund für Bornkamm, selbst das „deutsche Volkstum“ von Luther her zu entfalten (ebd. 10 f.). Nach Otto Scheel habe der völkisch denkende Luther gar zum „Problem einer eugenischen Gesetzgebung“ eindeutig Position bezogen: „Gebrechliche sollten sich nicht fortpflanzen dürfen“ (Der Volksgedanke bei Luther, in: HZ 161 [1940] 492 Anm. 4; vgl. Lehmann [wie Anm. 98] 158 mit 172 Anm. 14).

¹⁰⁵ Hanns Rückert, Der völkische Beruf des Theologen, Tübingen 1933, 11 f. (zitiert nach Siegele-Wenschkewitz [wie Anm. 90] 124) mit Anspielung auf Hebr 11, 1.

¹⁰⁶ Hanns Rückert, Das Wiedererwachen reformatorischer Frömmigkeit in der Gegenwart, Stuttgart 1933, 2 (Vortrag am 17. Mai 1933 im Rahmen einer Reihe unter dem Titel „Deutsche Gegenwart und ihre geschichtlichen Wurzeln“). Vgl. die militaristische Terminologie (ebd. 1): „Die Kirche ist – nicht von einer Partei außerhalb oder innerhalb ihrer selbst, sondern von der Geschichte – vor die Frage gestellt, ob sie die innere Kraft besitzt, um eine große Wende des deutschen Schicksals von Gott her zu deuten und gestaltend an ihr Anteil zu nehmen... An wessen Ohr der Mobilmachungsbefehl jetzt nicht dringt, oder wer jetzt als nicht k.-v. zu Hause bleiben muß, der hat wohl für absehbare Zeit das innere Recht verwirkt, in der deutschen Geschichte eine Rolle zu spielen.“ Vgl. dazu auch Siegele-Wenschkewitz (wie Anm. 90) 125: „Als Kirchenhistoriker dazu berufen, Geschichte zu deuten, macht er Gott in diesem geschichtlichen Zeitpunkt eindeutig auf Seiten des Nationalsozialismus aus... [Es ist] eine kämpferisch überschwäng-

bei Karl Barth als *wirklichkeitskritische* Instanz definiert und bei Walther Köhler als Instanz synthetischer Deutung streng vom Geschäft der historischen Forschung geschieden, so diente er hier als hermeneutischer Schlüssel zum Identifizieren des Handelns Gottes in ebendieser Wirklichkeit.

Damit wurde auch hier der Disziplin Kirchengeschichte eine theologische Rolle zugewiesen – schon deshalb, weil es sich bei der „völkischen Erhebung“ um das „Wiedererwachen reformatorischer Frömmigkeit in der Gegenwart“ handele. Die Geschichte der nachreformatorischen Kirche und Theologie wurde als Dekadenzprozeß gewertet, die Gegenwart als die von Gott selbst eröffnete Chance eines geschichtsträchtigen Aufbruchs. Denn „unsere Bindung an das Evangelium geht so lange durch Martin Luther hindurch, bis uns die Geschichte zwingend unter den Größeren beugt, der geistesmächtiger, treuer und tiefer im Volk verwurzelt die eine christliche Wahrheit dem deutschen Menschen verkündigt. Solange dieser andere nicht erschienen ist, ist neues Leben in unserer Kirche wiedererwachende reformatorische Frömmigkeit“¹⁰⁷. Und nur diese könne zur „Überwindung unserer völkisch-kulturellen Krisis“¹⁰⁸ beitragen. Denn in der Situation nach der nationalsozialistischen Machtergreifung „entscheidet es sich über dem deutschen Volke, ob es die Zeit seiner schwersten Not und seiner bittersten Kämpfe in der Besinnung auf das Gottesverhältnis durchleben wird oder ob es die Kräfte wird entbehren müssen, die bisher immer mit am Werke waren, wo deutsches Leben in die Tiefe und auf die Höhe geführt wurde: die Kräfte des christlichen Glaubens“¹⁰⁹. Die Grundlage dieses „Wiedererwachens“ verortete Rückert einerseits in dem „neuen Aufschwung der Lutherforschung“ im Gefolge Holls, andererseits in den „religiösen Auswirkungen des Kriegs- und Nachkriegserlebnisses“¹¹⁰. Angesichts dieser Situation komme es „ganz allein darauf an, daß in unseren Gemeinden Luther wieder eine lebendige Macht wird“¹¹¹. Hier wurde also noch direkter als bei Bornkamm (und um ein Vielfaches direkter als bei Holl selbst!) die Linie von

liche Volkstumsideologie und Volkstumstheologie, die der Größe Volk theologische Qualität verleiht. Aus der Verbindung einer vom Neuluthertum entwickelten und angewandten Geschichtstheologie und Schöpfungsordnungstheologie, die Gott sich in der Geschichte des deutschen Volkes offenbaren sieht, resultiert die hier vorgetragene vorbehaltlose Öffnung für den Nationalsozialismus.“

¹⁰⁷ Rückert (wie Anm. 106) 3. Daß zwischen Luther und Hitler damals oft direkte Analogien konstruiert wurden, zeigt Hartmut Lehmann, Hitlers evangelische Wähler, in: Ders. (wie Anm. 98) 130–152, hier 144: „Am Beispiel Luthers lernten gute evangelische Deutsche, wie ein Retter der Deutschen aussah. Diese Vorstellung übertrugen sie, wie es scheint, 1932/33 fast mühelos auf Hitler.“ Hierin liege der Schlüssel zu dem erstaunlichen Phänomen, daß „der aus dubiosem sozialen Milieu stammende österreichische Katholik Hitler von gutbürgerlichen deutschen Protestanten als Retter der Deutschen akzeptiert und bald mit überschwenglichen Worten gepriesen wurde.“

¹⁰⁸ Hanns Rückert, Die Christianisierung der Germanen. Ein Beitrag zu ihrem Verständnis und ihrer Beurteilung, Tübingen 1932, 7. Zu diesem seinerzeit umstrittenen Thema vgl. den entmythologisierenden Artikel von Knut Schäferdiek, Germanisierung des Christentums?, in: EvErz 48 (1996) 333–342.

¹⁰⁹ Rückert (wie Anm. 106) 1.

¹¹⁰ Ebd. 4.

¹¹¹ Ebd. 15.

der Reformation zur Gegenwart gezogen, noch eindringlicher das Miteinander von Nationalsozialismus und evangelischer Kirche beschworen: „Auf dem Nationalsozialismus und auf der Kirche von heute liegt die Verantwortung dafür, ob nach Jahrhunderten der Entfremdung die beiden wieder zusammenfinden, die zusammengehören: das deutsche Volk und der Luther, der gesagt hat: ‚Germanis meis natus sum; eis serviam‘“¹¹².

V.

Die Schere, die anno 1933/34 zwischen der Berufung auf das eine, in Jesus Christus unüberbietbar ergangene Wort Gottes bei Karl Barth und der Identifizierung der gegenwärtigen, geschichtlich erfahrbaren Offenbarung Gottes bei Hanns Rückert auseinanderklaffte, hatte sich schon zu Beginn der zwanziger Jahre zu öffnen begonnen. Hinsichtlich der Verortung Luthers als spezifisch deutschem, wenn auch intentional der Menschheit zugewandtem Denker und Reformator bei Holl ist zwar Johannes Wallmann zuzustimmen, insofern er die Lutherdeutung des Lehrers von der „völkischen“ Interpretation seiner Schüler streng unterschieden wissen will¹¹³; ebenso muß aber mit Leonore Siegele-Wenschkewitz darauf hingewiesen werden, daß unübersehbare Kontinuitäten das Gesamtphänomen der Holl-Schule prägten¹¹⁴, zu denen nicht nur der deutende und aktualisierende Zugriff auf die Reformationsgeschichte und speziell auf Luther zählt, sondern ebenso die hermeneutischen Kategorien des „Deutschen“ und des „Volkes“.

Zusammenfassend lassen sich – abgesehen von der Strategie Lietzmanns, sich mit dem Fortgang der wissenschaftstheoretischen Diskussion gar nicht erst zu befassen – drei grundsätzliche Optionen kirchengeschichtlicher Hermeneutik erkennen, den allgemein als krisenhaft erfahrenen zeitgeschichtlichen Umwälzungen zwischen den Weltkriegen zu begegnen:

1. *Das Aushalten der Relativität durch klare Unterscheidung von Forschung und Deutung* (Köhler), wobei die fraglich gewordene Kontinuität von kirch-

¹¹² Ebd. 18; das Zitat stammt aus Luthers Brief an Nikolaus Gerbel vom 1. November 1521 (Martin Luther: Werke, VI, hrg. von Hanns Rückert, Berlin ²1955, 76₈) und findet sich u.a. im „Wartburgprogramm“ des Evangelischen Bundes von 1921, in dem das „Band zwischen Evangelium und deutschem Geist“ beschworen und Evangelium und deutsches Volkstum als jeweils höchstes ewiges bzw. weltliches Gut einander koordiniert wurden (zit. nach Jochen-Christoph Kaiser, *Der Evangelische Bund und die Politik 1918 bis 1933*, in: *Evangelisch und ökumenisch* [wie Anm. 99], 174–191, hier 179). Vgl. auch Walter Fleischmann-Bisten/Heiner Grote, *Protestanten auf dem Wege. Geschichte des Evangelischen Bundes* (= BenschH 65), Göttingen 1986, 90–93.

¹¹³ Wallmann (wie Anm. 49) 2 f. Anm. 6.; vgl. sein Fazit: 31 f.

¹¹⁴ Siegele-Wenschkewitz (wie Anm. 90) 131 Anm. 29. Die Ambivalenz dieser Fragestellung kommt in dem späten Wort Rückerts zu Ausdruck: „Vielleicht war es nur unser Mißverständnis, daß wir die reformatorische Theologie unmittelbar als Antwort auf unsere Fragen nahmen. Ob wir Schüler uns allein in diesem Irrtum befanden, ob Holl ihn mit uns teilte – ihn zu begehen, war vielleicht in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts noch verzeihlich. Heute an ihm festzuhalten, ist nicht möglich“ (Rückert [wie Anm. 51] 373).

- licher und weltlicher Geschichte durch die Ausweitung der ersteren zur *Christentumsgeschichte* aufgefangen werden sollte: Kirche und Welt, Religion und Geschichte wurden auf der Grundlage der *einen* geschichtlichen Bewegung des Geistes zu sich selbst als *komplementär* angesehen.
2. *Die Bestreitung des Geltungsanspruches historischer Forschung für die Gestaltung der Gegenwart* samt der Reduzierung der Kirchengeschichte zur Hilfswissenschaft im Namen eines rein dogmatisch bestimmten Kirchenbegriffs (Barth); statt einer Vermittlung zwischen Kirche und Welt, Wort Gottes und Religion blieb nur eine radikale *Diskontinuität*, die allerdings keine positiven Normen für Glauben und Handeln der Kirche mehr zu setzen vermochte.
 3. *Die Erschließung gegenwärtiger Handlungsoptionen durch die Ausrichtung der protestantischen Kirche auf Luther als ihre normative historische Instanz* (zuerst bei Holl, dann in gesteigerter Aktualisierung bei Bornkamm und Rückert): Diese „personale Geschichtsbetrachtung“ ermöglichte das historisch fundamentierte Setzen von Normen, beruhte freilich auf einem historiographischen Kurzschuß: Der historische Abstand zwischen Luther und dem 20. Jahrhundert wurde verwischt; eine bestimmte geschichtliche Gestaltwerdung und die gegenwärtig anzustrebende Form von Kirche und Christentum wurden für *kongruent* erklärt.

Parallel zu den sich abkühlenden Beziehungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus seit der Mitte der 30'er Jahre endeten auch weitgehend die innertheologischen wissenschaftstheoretischen Diskurse – ohne Ergebnis. Die Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Kirchengeschichte und nach ihrem Verhältnis zur Behandlung aktueller Fragen spielte unmittelbar nach 1945 eine zentrale Rolle im Prozeß der Neukonstituierung protestantischer Theologie unter dem Eindruck von „Kirchenkampf“ und kirchlichem wie theologischem Versagen, wobei sowohl Bornkamm als auch Rückert bedeutsame und vielerorts diskutierte Beiträge zu dieser Debatte lieferten. Es ist bezeichnend, daß beide etwa bei Meinhold und Storck *nur* mit diesen Nachkriegsbeiträgen wahrgenommen werden¹¹⁵. Daß Rückert 1948 die zeitgeschichtliche Erforschung der jüngsten Vergangenheit quasi für unmöglich erklärte, weil „niemand die Geschichte seiner eigenen Zeit schreiben“ könne¹¹⁶, darf mit Siegele-Wenschkewitz als Reflex auf seinen dezidierten Aktualitätsanspruch an die kirchenhistorische Forschung anno 1933 angesehen werden.

¹¹⁵ Bornkamm, Grundriß (wie Anm. 98) 17, definierte die Kirchengeschichte als die „Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkungen in der Welt“, wobei freilich immer noch die Herausarbeitung der „nationalen Einflüsse“ auf den Glauben und seiner Rückwirkung auf die Völker als „eine der reizvollsten und... bedeutsamsten Aufgaben“ bezeichnet wird – eindrucksvoll exemplifiziert an der „Begegnung des germanischen Geistes mit dem ihm aus der Fremde zugebrachten Christenglauben“ (19).

¹¹⁶ Hanns Rückert, Personale Geschichtsbetrachtung. Einleitende Bemerkungen zu einer Vorlesung über Kirchengeschichte der Neuzeit, in: ThLZ 73 (1948) 713–720, hier 714. Ähnliches gilt für seine – m.E. höchst problematische – These: „[Jede Generation] will aus sich selber verstanden sein und nicht aus den Folgen, die ihr Leben und Handeln für künftige Geschlechter gehabt hat“ (715).

„Zwischen den Zeiten“ hatte sich kein einheitliches Paradigma für die Kirchengeschichte, d.h. für die wissenschaftliche Rekonstruktion des Verhältnisses von geschichtlichem Werden und gegenwärtigem Sein von Kirche und Christentum gefunden – ein Symptom der Zerrissenheit protestantischer Theologie insgesamt, was letztlich auch einen effektiven Widerstand gegen die Vereinnahmung für nationalsozialistische Denkkategorien verhinderte. Mit dieser Folgerung wird nicht für eine Monokausalität plädiert, die der wissenschaftstheoretischen Selbstverortung einen (allzu) direkten Einfluß auf das politische Optieren der behandelten Kirchengeschichtler zuweisen soll. Vielmehr wird hier die Untersuchung auf weitere Faktoren verwiesen: die politische Sozialisation der verschiedenen Professorgenerationen, ihre kirchliche Herkunft samt ihrer spezifischen Frömmigkeit, ihre Einbindung in die allgemeine Diskussion um das Verhalten der universitären Wissenschaft gegenüber den kulturellen und politischen Umwälzungen nach dem Ende von Weltkrieg und Kaiserreich¹¹⁷. Jedoch soll hier festgehalten werden, daß in diesem Geflecht von Faktoren auch das Selbstverständnis der Kirchengeschichte eine Rolle spielte – genauer: die Frage, im Rahmen welcher theologischer Deutungsmuster die Gegenwart von Kirche und Staat mit ihrer Geschichte vermittelt werden konnte, um zugleich Orientierung für die Zukunft zu ermöglichen. In die un abgeschlossene Diskussion über Hermeneutik der Kirchengeschichte und in die Historiographie des Faches wird man daher zwischen dem Historismus des 19. Jahrhunderts und der Nachkriegsdebatte um, mit und gegen Ebelings hermeneutische Thesen die „Weimarer Republik“ und die ersten Jahre des „Dritten Reiches“ als eine spezifische Übergangszeit einbeziehen müssen – als ein Ringen um ein neues Paradigma, in dessen Verlauf *in nuce* die Optionen sichtbar werden, die sich der Kirchengeschichte insgesamt als Möglichkeiten ihrer Selbstverortung im theologischen und allgemeinwissenschaftlichen Fächerkanon bieten¹¹⁸.

¹¹⁷ Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von Kinzig (wie Anm. 16), der die *äußere* (kirchen- und allgemeinpolitische) Dimension im Verhalten dreier Patristiker (Hans Lietzmann, Hans von Soden, Hermann Wolfgang Beyer) gegenüber dem Nationalsozialismus beleuchtet, während in den vorstehenden Analysen die *innere* (wissenschaftsspezifische) Dimension thematisiert wurde.

¹¹⁸ Herrn Prof. Dr. Wolfram Kinzig (Bonn) danke ich herzlich für kritische Anmerkungen und weiterführende Hinweise zu der vorliegenden Studie.