

cker) und über das Fräulein von Klettenberg. In Gottfried Arnold erkannte Goethe weniger einen Seelenverwandten als eine kirchengeschichtliche Autorität, die ihm bei der Suche nach einem individuellen Religionsverständnis behilflich war. Der Irrtum, dass Arnold den „Geistlichen Wegweiser“ des spanischen Mystikers Michael de Molinos nicht nur herausgegeben, sondern auch übersetzt habe (S. 92 und S. 120f), ist zu korrigieren. Bei aller Hervorhebung pietistisch-spiritualistischer hermetischer Einflüsse, die sich aber nicht zuletzt wegen der nur fragmentarisch erhaltenen Textzeugnisse des jungen Goethe nicht mit der gewünschten Genauigkeit nachweisen lassen, muss auch an Goethes zum Teil gleichzeitige Rezeption von Naturkonzepten, wie zum Beispiel an das des Spinoza, erinnert werden, die mit den pietistischen Varianten, der christlich tingierten Naturmagie und der negativ konnotierten Natur als Gegenbegriff zur Gnade wenig gemeinsam haben. Damit sei stellvertretend nur auf die Vielzahl von (nichtpietistischen) Anregungen hingewiesen, die in Goethes früher Naturauffassung auch ihre Spuren hinterließen, die aber, wie die Pietisten, in seinen Texten oft genug nur auf der Basis von Vermutungen entdeckt werden können. Neben Spinoza war, in religionsbildender und genieästhetischer Hinsicht, auch der im Sammelband an mehreren Stellen auftauchende Johann Gottfried Herder ein wichtiger Einflussfaktor. Übrigens hätte Goethe auch in Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie“ Zugang zur christlich gefilterten Naturmagie finden können (lange Paracelsusauszüge), eine überprüfenswerte Hypothese, da ihm Arnolds Hauptwerk nachweislich bekannt war. – Diese Suche nach pietistischen Spuren in Goethes Werk nehmen einige Beiträge des Sammelbandes verdienstvoll wieder auf, manche machen aber aus der Not der Quellenlage die fragwürdige Tugend, statt über Goethes Verhältnis zum Pietismus fast nur über die Bezugspersonen Goethes oder über noch entferntere geistige Referenzen zu berichten. – Das Namensregister, für das den Herausgebern zu danken ist, enthält leider einige Schiefheiten (verkehrte Personenfolgen, unkorrekte Namen wie z. B. „Baumgarten, Gottfried Alexander“, statt „Baumgarten, Alexander Gottlieb“).

Insgesamt vermittelt der Aufsatzband eine gute Dokumentation zum aktuellsten Forschungsstand des anvisierten Themas. Möge sie, trotz desolat bleibender Quellenlage, weitere, präzise auf Goethes Beziehung zum Pietismus ausgerichtete Studien anregen, besonders zur Frage, inwie-

weit die Genieästhetik als eine säkularisierte Rhetorik des Heiligen Geistes gelten kann.

Ergi / Schweiz

Hanspeter Marti

Bayer, Oswald: *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants* (= Spekulation und Erfahrung. Abt II, 50), Stuttgart – Bad Cannstatt (frommann-holzboog), 2002, XIV, 504 S., geb., ISBN 3-7728-210-X.

Wenn es denn in den Geisteswissenschaften Grundlagenforschung gibt, so gehört dieses Werk hinzu: Als Summe von dreißig Jahren Forschung und entsprechend zum Teil unter Verwendung schon vorliegender Publikationen legt Oswald Bayer (= B.) einen eindringlichen Kommentar zu Hamanns Metakritik und den für ihre Entwicklung entscheidenden Texten Hamanns vor: von Hamanns rasch auf die „Kritik der reinen Vernunft“ reagierender Rezension des Jahres 1781 über zwei Entwürfe zur Metakritik und deren 1784 an Herder gesandte Fassung bis hin zu einem erläuternden Brief an Christian Jakob Kraus aus dem Dezember desselben Jahres. Die „Metakritik“ wird damit in eine lebendige Denkbewegung Hamanns eingeordnet und zugleich in die Diskussionslage der gerade einmal dreieinhalb Jahre, in denen die Texte entstanden sind: Die dem heutigen Leser in der Regel verschlossenen geistesgeschichtlichen Kontexte arbeitet B. akribisch auf und ordnet die Fülle geistesgeschichtlichen Materials konzentriert dem gedanklichen Duktus der sauber rekonstruierten Schriften zu, deren Zentrum in der Entdeckung der sprachlichen Vermitteltheit des Denkens liegt, wie B. nicht müde wird zu betonen.

Nach einer kurzen einleitenden Klärung der Grundlagen von Hamanns Position im Verhältnis zu Kant im ersten Kapitel folgt im zweiten Kapitel eine Sichtung des Briefmaterials auf dem „Weg zur Metakritik“, 1759–1781: die „Inkubationszeit“ (23) der Metakritik. Dabei beobachtet B. schon vor der Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft“ eine besondere Skepsis Hamanns gegenüber dem Kantschen Vertrauen auf umfassenden und reinen Vernunftgebrauch, vor allem aber eine Einübung der metakritischen Argumentationsweise in der Auseinandersetzung mit dem Königsberger Hofprediger Johann August Starck – Hamanns eigenem Beichtvater; durch die Analyse dieses Stranges wird in besonderer Weise die theologische Motivation Hamanns, der seinen Kampf



gegen die natürliche Religion – zu dem er sich Humes Religionsschrift zunutze mache – als Kampf gegen Gesetzlichkeit verstand, erkennbar. Vor diesem theologischen Hintergrund ist es ganz folgerichtig, dass in Hamanns Briefwechsel – anders als in der späteren „Metakritik“ – als der problematische Punkt der „Kritik der reinen Vernunft“ besonders die Gotteslehre der transzendentalen Dialektik erscheint.

Die rasch erfolgte explizite Stellungnahme Hamanns zur „Kritik der reinen Vernunft“, eine zwanzig Jahre lang unveröffentlicht gebliebene Rezension aus dem Juli 1781, behandelt B. im dritten Kapitel. Der kurze Text wird, in Paragraphen eingeteilt, jeweils zitiert und eingehend kommentiert. Dabei arbeitet B. die fundamentalen Implikationen von Hamanns Kritik heraus: Schon der Grundansatz, nach dem wirkliche Kritik erst „Ergebnis einer umfassend existenzkritischen Bildung der Subjektivität und Individualität vor Gott im Spiegel des Nächsten“ sein kann (85) steht der Kantschen Erkenntnisanalyse unversöhnlich gegenüber. Und auf ein theologisches Motiv, den Schöpfer als Urheber aller Sprache, verweist auch die in der Rezension schon in nuce enthaltene sprachphilosophische Kritik Hamanns an Kant, die sich vor allem gegen Kants Scheidung von apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis richtet und deren reziproke Einheit in Sprache und Begriff postuliert. Die früher für einen einzigen Text gehaltenen Entwürfe zur Metakritik, die B. Mitte der achtziger Jahre in Edition und Kommentierung vorgestellt und analysiert hat, werden im vierten Kapitel behandelt. Der Entwurf A steht danach in einem unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit der Rezension, während Entwurf B erst im Frühjahr 1782 entstanden ist; die Kommentierung erfolgt mit Rücksicht auf Überschneidungen mit der endgültigen Fassung der „Metakritik“ selbst sehr knapp. Dabei wird deutlich, dass Entwurf A noch einmal in aller Schärfe unter Verweis auf die Sprache als Voraussetzung der Vernunft die Frage nach der Reinheit der Vernunft angeht, während Entwurf B eine parodistische „Geschichte der reinen Vernunft“ darstellt.

Zur „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ selbst gelangt B. dann im fünften Kapitel; wie die Rezension ist auch diese Schrift Hamanns erst postum veröffentlicht worden. Die schon in den Entwürfen formulierte Einsicht, dass Vernunft ihrerseits auf Sprache beruhe, wird hier nach B. in § 9 zum Umschlagpunkt eines Textes, dem elenchthische Darle-

gungen vorausgehen und konstruktive Überlegungen zur eigenen Theorie Hamanns folgen. Im Blick auf Hamanns Quellen darf es als besonders bemerkenswert gelten, dass er seine Überlegungen nun erneut durch die englische Aufklärungsphilosophie – Berkeley, Hume, und nun vor allem: Locke – absichert. Doch macht ein erhellender Exkurs (325–327) deutlich, dass Hamann bei aller Nähe zu Locke dessen Deutung der Wörter als bloße Repräsentanten von Ideen nicht folgt, sondern Sprache grundsätzlich als Wurzeln allen Denkens ansetzt und damit ihre post lapsum gegebene Missverständlichkeit anders als Locke als nicht in dieser Welt, sondern einzig eschatologisch auflösbar versteht. In seiner eigenen Lösung steht – sowohl in sprachlicher Anspielung (358) als auch in expliziter Lösung – die sakramentale Deutung der Sprache im Vordergrund. Die philosophische Kritik, die historisch ihren Ausgangspunkt in der Theologie genommen hatte, gipfelt wieder in Theologie, und zwar, wie B. aufzeigt, in einer eigenartigen Mischung aus spielerischer Umdeutung der paulinischen Gegenüberstellung von Geist und Buchstabe und zugleich durchaus sinngemäßer Anwendung lutherischer Sakramententheologie auf die Sprache (421). Das magistrale Werk endet mit einer Analyse von Hamanns Kritik an Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ in einem Brief an den Königsberger Professor für praktische Philosophie und Staatswissenschaft Christian Jakob Kraus vom 18. Dezember 1784. Neben überscharfer Polemik gegen Kant enthält dieser Brief ein Bekenntnis zur wahren Mündigkeit begründenden Freiheitskonzeption Luthers (463) – damit ist die theologische Kritik im Zentrum des Selbstverständnisses der Aufklärung angelangt.

B.s Studie ist eine historische profunde Arbeit in systematischer Absicht. Auch wenn in historischer Perspektive Hamanns Metakritik trotz ihrer Wirkung auf Herder und Hegel schon allein aufgrund ihrer Artikulation jenseits des publizistischen Marktes nicht sehr stark gewichtet werden kann, macht B. doch eindrücklich deutlich, welch unterschiedliche Fäden der Geistesgeschichte des 18. Jh.s hier zusammen kommen. Hamanns hermetische Sprache hat seine Wirkung vielfach behindert. B. hat sein Denken in großer Klarheit und Gelehrsamkeit rekonstruiert und so der Forschung den Weg zu Hamann erleichtert, ja wohl in mancher Hinsicht allererst eröffnet. Es liegt nun ein grundlegendes Werk vor, dem reger Gebrauch auch über den enge-



ren Kreis der Hamann-Forschung hinaus zu wünschen ist.

Jena

Volker Leppin

*Basse, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 82), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2001, 384 S., geb., ISBN 3-525-55190-8.*

Ohne Zweifel markieren die dogmengeschichtlichen Entwürfe von Harnack und Seeberg „einen Höhe- und Wendepunkt der Wissenschaftsgeschichte dieser Disziplin“ (110). An Materialfülle und Darstellungsweise unüberholt, gehören die leitenden geschichtstheoretischen Prinzipien und die lebenspraktische Abzielung der historischen Arbeit jedoch unverkennbar der wilhelminischen „Blütezeit“ (304) der Dogmengeschichte (= DG) an, die durch den geistesgeschichtlichen Einschnitt im Gefolge des Ersten Weltkrieges beendet wurde. Mit der Arbeit, die 1998/99 der Universität Bonn als Habilitationsschrift vorlag, unternimmt B. den Versuch, im Dialog mit den Altmeistern des Fachs Orientierung für dessen heutige Arbeitsweise und Zielsetzung zu entdecken. Einer Skizze der „biographischen und kirchenpolitischen Rahmenbedingungen“ (20–51) folgt die parallel verfahrenende Analyse des jeweiligen Geschichtsverständnisses und dessen Konkretion in der DG, illustriert an der Frage nach dem „Ausgang“ der DG sowie am Apostolikumsstreit (52–224). Sodann werden die Auswirkungen der theologisch-historischen Forschung auf die sozial- und kirchenpolitische Betätigung der Protagonisten entfaltet (225–294); die „Aufgabe heutiger Dogmengeschichtsschreibung“ wird abschließend mit Bezug auf das „Vermächtnis Harnacks und Seebergs“ skizziert (295–342).

Harnack und Seeberg einte die Verpflichtung auf die streng quellenkritische Erforschung ihres Gegenstandes, die Verwurzelung im Idealismus des 19. Jh.s mit seiner geistphilosophischen Ausrichtung (57. 89f.), die Konzentration auf das Individuum und seine schöpferische Rolle im Geschichtsprozess („Männer machen Geschichte!“, 159) und die Überzeugung von der Kulturbedeutung der christlichen Religion, weshalb ihre kirchen- und dogmenhistorische Forschung grundlegend auf die Gestaltung der Gegenwart ausgerichtet war (vgl. 66. 169f. 227. 254. 281 u. ö.). Der spezifische Unterschied zwischen ihnen kann anhand der Formel „Wesen vs. Wahrheit“ dort lokalisiert werden, „wo

mit der Wahrheitsfrage die historische Erforschung eines zwar fortwirkenden, jedoch in seiner Historizität begrenzten Phänomens überschritten und der Akzent auf die Gegenwartsbedeutung gelegt wurde“ (218). Für Harnack bedeutete dies eine „konsequente Historisierung der Theologie“ (109; vgl. 129), insofern die Geschichtsforschung das Wesen des Christentums durch Abschälen seiner vergänglichen dogmatischen Hüllen zu ergründen habe; DG ist damit im Gefolge F.Chr. Baur's vornehmlich *Dogmenkritik*. Seeberg intendierte dagegen einen „Mittelweg zwischen der Historisierung der Geschichte und ihrer Dogmatisierung“ (ebd.), insofern die Geschichte trotz ihrer empirischen Kontingenz zugleich auch transzendental als Heils-Geschichte aufzufassen sei (vgl. 105. 158f.). Bezogen auf die DG bedeutet dies, dass in der Geschichte des Dogmas dessen bleibender Wahrheitsgehalt aufgespürt werden musste (222), während für Harnack die Erforschung des Dogmas allein dessen Inadäquanz als Ausdrucksform des „reinen Evangeliums Jesu“ aufzuweisen hatte, dem seit dem 2. Jh. eine „hellenistische“ Überfremdung widerfahren sei (135). Das Evangelium „lauter und rein“ zu verkündigen bedeute – wie Harnack im Zusammenhang des Streits um das Apostolikum hervorhob –, „geschichtlich zuverlässig“ zu predigen (201). Das Dogma als „Gewand des Evangeliums“ aufzufassen (so Seeberg mit unverhüllter Stoßrichtung gegen seinen Berliner Kollegen: 208) war für Harnack aufgrund seiner Hellenisierungsthese (das Dogma sei „ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“: 136) undenkbar. Vielmehr diene ihm – im Gefolge von Ritschls systematischer Konzentration auf die Reich-Gottes-Botschaft Jesu – die DG „als Nachweis dafür, wie weit sich die Kirche von ihrem Ursprung entfernt habe und welche Alternative hier insbesondere der recht verstandene Protestantismus eröffne“ (131). Das für Harnacks Lehrbuch insgesamt maßgebliche Schema von (evangelischem) „Kern“ und (hellenistisch-dogmatischer) „Schale“ kommt am prägnantesten bei der Darstellung Luthers zum Ausdruck, dessen Theologie angemessen zu analysieren und in ihrer Fruchtbarkeit für die Gegenwart zu entdecken für Harnack die entscheidende Aufgabe protestantischer DG-Schreibung war (175). Denn mit der Reformation – konkret: mit der Theologie des frühen Luther, nicht mit dessen späterer „Restauration“ des Dogmas oder gar mit der „gemeinigten katholischen Lehre“ der CA1 – sei das Dogma als „Glaubensgesetz neben