

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

dem Glauben“ prinzipiell überwunden worden (174). Die DG habe demnach die bestehenden konfessionellen Differenzen in aller Schärfe aufzuzeigen, um damit einer gegenseitigen Anerkennung der Kirchen als „Gemeinschaften eines schlichten Glaubens und brüderlicher Liebe“ (zit. 285) den Weg zu bahnen. Dies entspricht nach B. einer „konvergenzhermeneutischen“ ökumenischen Position (286), die auf dem Wege dogmengeschichtlicher Rekonstruktion die trennenden Gegensätze zwischen den Konfessionen (nicht diese selbst!) zu überwinden trachtet.

Wird hieran deutlich, dass der „liberale“ Historiker Harnack das Dogma in Analogie zum römisch-katholischen Dogmenverständnis seiner Zeit auffasste, so hielt der „modern-positive“ Systematiker Seeberg auch für den Protestantismus ein positives Verhältnis zum Dogma für möglich, und zwar im Sinne eines „synthetischen Wahrheitsurteils“ (161). Eine ökumenische Verständigung jenseits der historisch gewachsenen konfessionellen Differenzen war daher nur im Blick auf praktisches innerweltliches Engagement denkbar – „um des gemeinsamen Zieles der Verwirklichung des Reiches Gottes dürfe es aber [zwischen den Konfessionen] auch an Gegensatz und Kampf nicht fehlen“ (293; vgl. 155). Grundlage des dogmengeschichtlichen Prozesses war für Seeberg nicht die Lehre des Menschen Jesus von Nazareth, sondern das „Evangelium quadraginta dierum“ der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, das in seiner spezifischen Verschränkung von Geist und Geschichte zum Bezugspunkt der DG avancierte: „In der Tradition der Erlanger Geschichts- und Erfahrungstheologie wurde hier eine ursprünglich ‚rein religiöse Intuition‘ historisch aufgewiesen, deren theologische Reflexion dann den Grundbestand des kirchlichen Dogmas bilden und dessen fortwährende Wahrheit sichern sollte“ (169). Das sich daraus ergebende entwicklungsgeschichtliche Prinzip umgreift auch die Reformation, die keineswegs diametral zur vorangegangenen dogmengeschichtlichen Entwicklung stehe (so Seebergs Kritik an der „Lutherrenaissance“ Holl’scher Provenienz: 187). Die Reformation habe nicht das Dogma selbst, sondern nur seinen Anspruch auf Infallibilität aufgehoben (186. 195). Somit sei mit Luther der schon lange wider den „Romanismus“ streitende „germanische Geist“ machtvoll zur Entfaltung gekommen und das „Erlösungsprinzip“ des Urchristentums konsequent durchgeführt worden (188f.; zu dieser Leitdifferenz vgl. 99). Dieser nationalistische Grundton paarte sich mit der

Auffassung Luthers als „heroischer Führerpersönlichkeit“ und „geborenem Herrenmenschen“ (192) und entsprach nicht nur Seebergs Interpretation des Ersten Weltkriegs als Kampf „zwischen dem deutschen Luthertum und dem angelsächsischen Calvinismus“ (269), sondern auch seiner Affinität zur nationalsozialistischen Ideologie, die sich anno 1933 in positiver Zuordnung seiner Luther-Darstellung zu dem „sich neuorientierenden Geist unseres Volkes, unserer Kirche und auch unserer Theologie“ konkretisierte (zit. 277).

B. versteht es, die interne Struktur der beiden großen dogmengeschichtlichen Entwürfe prägnant herauszuarbeiten und die dahinter stehenden systematischen Entscheidungen anhand der verstreuten geschichtstheoretischen Reflexionen Harnacks und Seebergs deutlich zu machen. Besonders im Blick auf letzteren ist dies ein verdienstliches Werk, hat doch bislang Harnacks Konzeption der DG zu Unrecht das Interesse der Dogmengeschichtshistoriker weitgehend allein absorbiert (vgl. 307). Auch die wissenschaftsbiographischen Faktoren, die kirchenpolitischen Einflüsse in den verschiedenen Berufungsverfahren wie auch die Auseinandersetzung mit den prägenden theologischen Traditionen werden differenziert geschildert, so dass die beliebten Etiketten „liberal“ und „modern-positiv“ bestenfalls als Verkürzung der komplizierten Verortung beider Theologen in ihrem Umfeld erscheinen (so war Seeberg beständigen Verdächtigungen seitens der konfessionalistischen Lutheraner ausgesetzt, denen er sich selbst zurechnete: 153 u.ö.). Die Unterschiede zwischen den Protagonisten werden luzide präsentiert; konzeptionell bleibt allerdings zu fragen, warum B. darauf verzichtet, das dogmengeschichtliche Werk Friedrich Loofs’ in den Vergleich einzubeziehen (zumal dieser beim Stichwort „Höhe- und Wendepunkt der DG“ im gleichen Atemzug genannt wird: 110).

Was lernt die „nach-Harnacksche Dogmengeschichtsschreibung“ (K. Beyschlag, zit. 319; vgl. den Abriss der Diskussion seit dem Zweiten Weltkrieg: 311–318) aus der Beschäftigung mit den „großen Persönlichkeiten“ ihrer eigenen Geschichte? Dass es „eine voraussetzungslose Geschichtsbetrachtung gerade in der dogmengeschichtlichen Perspektive nicht geben kann“ (307), ist heute eine hermeneutische Trivialität, schärft aber den Blick dafür, welche Relevanz der zu Grunde liegende Dogmenbegriff für die konkrete Ausgestaltung der DG hatte und haben wird. B. plädiert dafür, an der „gegen-

wartsgenetischen Konzeption“ der DG (321, 332) und an deren doppelte, historische wie systematischer, Ausrichtung festzuhalten. Das Dogma erscheint dabei als „ein ‚Lehr-Bekenntnis‘ der Kirche, in dem die Definitheit eines Wahrheitsanspruches mit der Relativität seiner historischen Gestalt untrennbar verbunden ist“ (321). Von dem Dogmenverständnis Karl Barths her ist mit der „konsequenten Historisierung der Dogmen“ zugleich ein „prinzipieller eschatologischer Vorbehalt“ geltend zu machen, um gleichermaßen einer heilsgeschichtlichen Überstrapazierung zu wehren wie auch die Möglichkeit der Dogmenkritik offen zu halten – freilich nicht (wie bei Harnack) am Leitfadens eines urchristlichen Ideals, sondern aus dem immanenten Verlauf der DG heraus (324). Dessen Kriterium ist – mit G. Sauter – die „Konsistenz eines Dialogprozesses“, für den die Dogmen als fundamentale Dialog- und Interpretationsregeln zu gelten haben (327). Eine Aufgabenteilung zwischen DG und Konfessionskunde im Sinne W. Bienerts ist nach B. dem Gegenstand nicht angemessen (328); insofern es in der DG um den „Wandel‘ kirchlicher Lehre und kirchlichen Dogmas“ geht, ist sie für alle Konfessionen bis in die Gegenwart fortzuschreiben (332). Dabei ist die DG nicht unter Ausblendung der Wahrheitsfrage denkbar, wobei ihre Begrenzung darin liegt, dass sie „den Wahrheits- und Geltungsanspruch eines kirchlichen Lehrsatzes nachzuzeichnen“ hat (337), „aber ihre Beurteilungskriterien nicht aus sich selbst heraus entwickeln kann“ (335), ohne in eine universale Geschichtstheologie zurückzufallen.

Es ist bedauerlich, dass B. hier auf eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem seit Anfang 2000 komplett vorliegenden „Grundriss der DG“ Karlmann Beyschlags verzichtet (B.s Vorwort datiert immerhin vom Juni 2001), der selbst Harnacks Ansatz und die Erlanger Tradition als sein „geistiges Spannungsfeld“ benennt (DG I¹, XIV) und entsprechend mit der Reformation endet, wobei vor allem der jüngste Band ganz in den Bahnen Seebergs „an [seinen] Nahtstellen als ein Reflex der eigenen systematisch-theologischen Grundanschauungen“ erscheint (171). Insofern B. mit Bezug auf Beyschlag „die Ergründung der Normativität des Dogmas“ als Spezifikum der DG (gegenüber Theologie- und Kirchengeschichte) hervorhebt, könnte an dem „Grundriss“ geprüft werden, ob hier nicht doch wieder eine „Legitimationsgeschichte“ gegenwärtigen protestantischen Christentums (334) vorgelegt wird. Dies impliziert auch die Frage nach dem dog-

mengeschichtlichen Stellenwert der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die m.E. als neueste „Dialogregel“ ebenso wie Barmen und die Basisformel des ÖRK (vgl. 339) in eine heutige DG gehörte. Schließlich wäre zu klären, ob in ökumenischer Perspektive tatsächlich „die Einheit der Kirche [das] ‚Ziel der Dogmengeschichte‘“ darstellt (338; Zitat B. Lohse). B. zeichnet die Arbeit der DG in das Spannungsfeld von Schriftbezug und eschatologischer Offenheit ein; sie habe „die kirchlichen Lehrsätze als die historischen Haftpunkte dieses Auslegungsgeschehens zu markieren und daraufhin zu überprüfen, inwieweit diese theologisch begründet auf ‚das‘ Dogma hinweisen“ (ebd.). Die gegenwärtige DG hat dabei den „Konstitutionszusammenhang der historischen Erkenntnis mit der Lebenspraxis“ zu reflektieren (340f., Zitat J. Rüsen), wobei Harnack und Seeberg nach B. „herausragende Beispiele ‚moderner Historik‘“ (341) darstellen. Ob die DG auf ihren Spuren heute aber immer noch „einen wichtigen Beitrag zur Standortbestimmung der Kirche und der Gesellschaft“ leisten kann, muss B. zufolge offen bleiben (ebd.). Und genau an diesem Punkt stellt das Werk Harnacks und Seebergs m.E. doch eher einen (lohnenden!) „Gegenstand der Dogmengeschichtsforschung“ (342) dar denn einen produktiven Bezugspunkt der aktuellen Diskussion über die Wege und Ziele der DG.

Jena

Peter Gemeinhardt

Schmidtsiefer, Peter: Kirche und Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich. Eine Analyse der Zeitschrift „Licht und Leben“ (1889–1914) (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 139), Köln (Rheinland-Verlag) 1999, IX, 597 S., geb., ISBN 3-7927-1779-4.

Die an der Universität-Gesamthochschule Wuppertal bei Karl-Hermann Beck entstandene Dissertation ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Gemeinschaftsbewegung und zur Frömmigkeitsgeschichte des deutschen Protestantismus im ausgehenden 19. und frühen 20. Jh. Mit dem Projekt zielt der Vf. allerdings weniger auf die Frömmigkeitsgeschichte als auf einen „Zugang zur Sozial- bzw. der Mentalitätsgeschichte“ (23). Der Titel signalisiert, daß der Vf. den Bogen ganz weit zu spannen und seine Arbeit in einen großen Horizont einzuordnen versucht, könnte aber auch falsche Erwartungen wecken. Denn in Wirklichkeit nimmt der Verfasser nicht die Kirchen des Kaiser-