

ist. Fleischer hat hier auf viele schwer zugängliche Quellen zurückgegriffen und mit seiner Darstellung dieser Versuche und der hinter ihnen stehenden Persönlichkeiten unsere Kenntnis dieses Aspekts der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zweifellos bereichert.

Doch diese Anerkennung des Verdienstes dieses Buches muß mit einer ganzen Reihe von kritischen Einwänden verbunden werden. Zunächst hat Fleischer den Begriff der Irenik so weit gefaßt, daß eine ganze Reihe von Persönlichkeiten in seiner Aufzählung Platz findet, deren „Einheitsbemühungen“ lediglich im Bekehrungseifer und in der Polemik des aggressiven Konvertiten bestanden (z. B. Klopp, S. 116 f.). Kann man aber hier, nach allgemeinem Verständnis, noch von „Irenik“ sprechen? Die ersten beiden Kapitel, die drei Jahrhunderte umfassen, bieten nicht mehr als eine Aneinanderreihung von Kurzbiographien im Lexikonstil, die zwar als Überblick nützlich, wegen allzu spärlicher Literaturhinweise aber für weitere Arbeiten in diesem Bereich kaum hilfreich ist. Eine nähere Beschreibung der Absichten dieser Männer wird kaum gegeben. Entsprechend unbefriedigend ist das letzte Kapitel, vor allem der Teil über die jüngste Entwicklung nach dem 2. Weltkrieg. Hier werden die Gewichte, bedingt wohl durch die konservative und hochkirchliche Einstellung des Verfassers, zu einseitig auf solche Gruppen wie die „Sammlung“ oder den „Bund für evangelisch-katholische Wiedervereinigung“ gelegt. Da sich dieses Buch vor allem mit „Außen-seitern“ beschäftigt, mag dies als konsequent erscheinen. Nur wird dann übersehen, daß das Bemühen um eine lutherisch-katholische Annäherung in den letzten 10 Jahren im Unterschied zu früher weit über den Kreis der „Außenseiter“ hinausgegangen ist und z. B. auch durch die gemeinsame exegetische Arbeit, die katholische Lutherforschung etc. kräftige Impulse empfangen hat.

Eine Auseinandersetzung mit den eingestreuten, häufig schlagwortartigen Thesen und Urteilen des Verfassers ist hier nicht möglich. Dazu gehört auch die m. E. groteske Bemerkung, die Ansichten von Friedrich Wilhelm IV. über das Bischofsamt hätten Newman zur Konversion veranlaßt. Und noch eine Bemerkung zur äußeren Form. Gewiß, die Wissenschaftlichkeit oder Bedeutung einer Arbeit läßt sich keineswegs an der Zahl ihrer Fußnoten ablesen. Doch wenn hier laufend Zitatsetzen oder ganze Zitate ohne Beleg und viele Kurzbiographien ohne auch nur einen Verweis angeführt werden, dann ist das, mit Verlaub, schludrig und überdies ärgerlich für denjenigen, der dieses Buch für eigene Arbeiten benutzen möchte.

Zusammenfassend: Das positive Urteil über die Kapitel zum 19. Jahrhundert bleibt bestehen, die anderen Teile sind in ihrer Anlage und Durchführung wenig befriedigend.

*Strasbourg*

*Günther Gassmann*

Gotthold Müller: Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß. Eine theologische- und philosophiegeschichtliche Studie. Mit einem bibliographischen Anhang zur Apokatastasis-Frage (= Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 10). Zürich (Ev. Verlag) 1968. XXIV, 342 S., geb. DM 24.80.

Im Mittelpunkt der hier anzuzeigenden Basler Habilitationsschrift für systematische Theologie steht die 1831 entstandene philosophische Doktorarbeit von D. Fr. Strauß über „die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung“, die Ernst Müller 1942 zuerst wieder aufgefunden und besprochen hat (Zeitschr. f. württ. Landesgeschichte VI, 1942 S. 164–193). Im Rahmen seiner Arbeit ediert G. Müller S. 49–82 den Text der Dissertation. Die Bedeutung dieses Dokuments besteht darin, daß es sich um eines der frühesten theologischen Werke von Strauß handelt, noch vor dem Leben Jesu entstanden und in manchem ein Präludium dazu. Die charakteristischen Züge von Straußens Arbeitsweise, von seiner Philosophie und Theologie, lassen sich bereits erkennen. Man kann darüber allerdings nicht die Augen davor verschließen, daß es sich bei der Dissertation um ein äußerst flüchtig hingeworfenes Machwerk handelt. Die Mitglieder der „Genie-Promotion“ haben sich bei ihren Doktorarbeiten nicht sonder-

lich angestrengt (vgl. die von Müller übersehene Monographie von Fr. Schlawe über Fr. Th. Vischer, Stuttgart 1959 S. 36). Ob Müller diesem Text also nicht zuviel Ehre angetan hat, kann man sich fragen. Mindestens hätte etwas straffer und ohne Wiederholungen vorgegangen werden können.

Deutlich treten schon in der Dissertation die historischen Schwächen in Straußens Arbeitsweise hervor. In den religionsgeschichtlichen, exegetischen und dogmengeschichtlichen Teilen seiner Arbeit stützt er sich im wesentlichen auf F. Chr. Baur und einige zufällige Sekundärliteratur. Einigermassen sorgfältig ist die dogmatische Auseinandersetzung mit Schleiermacher. Strauß meint, daß seine Eschatologie im Grunde nicht mehr futurisch, sondern präsentisch sei. Das Lehrstück der Apokatastasis wird schließlich unter kurzer Berufung auf einen einseitig verstandenen Hegel aufgelöst im Sinne einer Immanenz der Welt. In einer aufwendigen Analyse ergibt sich für Müller, daß Strauß „das vorkonstruierte Gebäude seiner philosophisch spekulativen Position“ der theologischen Problematik wie dem historischen Material aufzwingt.

Den Hauptteil der Arbeit bildet die Herleitung von Straußens geistigem Werdegang (S. 130–227). Dabei bestätigt sich die schon von andern gewonnene Erkenntnis, daß es keineswegs Hegel war, der Straußens Position primär bestimmt hat; von Hegel empfängt sie nur ihr endgültiges Gewand. Strauß ist schon in seiner Blaubeurer Schulzeit durch seinen Lehrer Baur mit einem von Schelling bestimmten Mythosbegriff in Berührung gekommen. Müllers Hinweise auf die Bedeutung von Baus Frühwerk „Symbolik und Mythologie“ (1824) verdienen Beachtung. Dem Studenten Strauß hatte weder die Tübinger Philosophie, noch die supranaturalistische Theologie etwas zu bieten. Er geht zusammen mit seinen Freunden seinen eigenen Weg, und der führt in immer neuen Anläufen zur Philosophie, zunächst wiederum zu Schelling, dann ist Schleiermacher hier zu nennen und schließlich Hegel. Zu einer befriedigenden Begegnung mit der Theologie kam Strauß wohl nie, auch bei Schleiermacher fand er auf die Dauer keine Antworten auf seine Fragen. Dessen Theologie lief für Strauß auf einen höheren Supranaturalismus hinaus, der sich nicht vertrug mit seiner bewußtseinsphilosophischen monistischen Weltanschauung. Auch Hegel wird von Strauß unter dem einseitigen Gesichtspunkt gelesen, wie die Spannung zwischen „immanent bewußtseinphilosophischer und geschichtlich supranaturaler Begründung der christlichen Offenbarung“ beseitigt und ausgeschlossen werden kann (S. 226). Die monistischen Bedingungen, unter denen Strauß Hegel versteht, liegen also bereits von vornherein fest, und die Dialektik Hegels kommt nicht mehr zu ihrem Recht. Nachweisbar sind in der Studienzeit von Strauß außerdem Einflüsse der Mystik (Jak. Böhme) und der Romantik. Müller veröffentlicht im Anhang eine von ihm gefundene Märchendichtung von Strauß, die allerdings für den Außenstehenden kaum zu entschlüsseln ist. Die beiden wesentlichen Punkte von Straußens Weltanschauung werden S. 252 so formuliert: „die monistische Annahme einer letzten Einheit von Gott und Welt“ und: „der Gedanke einer (mystisch verstandenen) Immanenz von Zeit und Ewigkeit“. Bei dieser Etikettierung bleibt Müller stehen. Eine Betroffenheit der Theologie durch Straußens von einer philosophischen Konzeption her gestellten Anfrage wird nicht konstatiert. Aber so leicht wird man wohl mit Strauß nicht fertig, sonst wäre die Theologie des 19. Jahrhunderts kaum so schwer durch ihn verunsichert worden.

Auch wenn man Müllers Ergebnis für Strauß akzeptiert, lassen sich einige kritische Bemerkungen zu seiner Arbeit nicht umgehen. Müller hat nämlich den Versuch unternommen, in einem weitgespannten Überblick Straußens Position aus der schwäbischen Geistes-, Theologie- und Kirchengeschichte herzuleiten. Bengel, Oetinger, Schelling, Hegel und schließlich auch Strauß, sie alle sollen aus der gleichen Wiege kommen (S. 130–174 und 234 ff.). Diese Herleitung geschieht zum Teil in Allgemeinplätzen (vgl. dazu den Abschnitt „Aufklärung“ S. 130 ff.), zum Teil aber – und das ist gefährlicher – mit generalisierenden Behauptungen im Detail. Ein Einfluß wie der Böhmes muß je und je belegt werden und nicht nur generell für Württemberg im 18. Jahrhundert, sonst artet Geistesgeschichte zur Spekulation aus (vgl.

S. 135, 138). Ganz sind die historischen Studien in Tübingen am Ende des 18. Jhdts. keineswegs vernachlässigt worden (S. 64). Gerade der Stiftsephorus und Orientalist Schnurrer vertrat mit einigem Einfluß die neologische Exegese. Völlig einseitig ist Müller die Darstellung der Kantrezeption in Tübingen geraten (S. 159), die der philosophische Wurzelboden für Hegel und Schelling geworden ist. In Tübingen gab es nämlich neben der konservativen Kantdeutung durch Storr und Flatt auch noch eine radikale durch die jüngeren Repetenten des Stifts (z. B. Diez). Der Rückgriff auf pietistische Traditionen (Oetinger) läßt sich zwar für Schelling belegen, aber bis heute nicht für Hegel. (Vgl. dazu M. Brecht und Jörg Sandberger, Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift. Hegelstudien Bd. V 1970, S. 47–81). Müller stützt sich für seine Thesen stark auf Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen (Würzburg 1938). Diese Herleitung der idealistischen Philosophie aus dem schwäbischen Pietismus ist aber mindestens zum Teil fragwürdig. Da muß Oetingers Vitalismus herhalten oder der nicht sonderlich gut belegte Cocceianismus Bengels oder eine angebliche Reichs-Gottes-Theologie Bengels (die eigentlich erst seine Schüler haben!). Da darf Bengel an der Zentralschau partizipieren (S. 245), was ihm an sich völlig fern lag. Hier ist vieles allenfalls Hypothese. Wo man nicht dokumentieren kann, beruft man sich allemal auf die volkstümliche Frömmigkeit und die frommen Eltern. Selbst die bestehenden Beziehungen von Idealismus und württembergischem Pietismus bei Schelling werden hier strapaziert, um mehr als *eines* der Elemente seines Denkens handelt es sich dabei doch wohl nicht.

M. E. hätte Müller besser und genug daran getan, die geistige Herkunft von Strauß aus dem Belegbaren herzuleiten. Strauß hat Böhme und Schelling gelesen, seine Gedichte verraten auch den Geist der Erweckungsbewegung. Damit kann man ihn verstehen. Müllers Erklärung ist zu total, als daß die Nuancen noch zu ihrem Recht kämen. Man sollte in Strauß nicht die ganze *Philosophia sacra* hineinlesen oder das Ganzheitsdenken. Es ist gewagt, die Bedeutung des „Begriffs“ bei Hegel aus der Zentralschau herzuleiten, ohne es zu belegen.

Müller hat auch bei dieser Untersuchung eine glückliche Hand gehabt im Aufspüren neuer Quellen für Strauß. Zum Teil sind sie schon anderweitig veröffentlicht worden, aber hier nocheinmal als Anhang beigegeben. Kleine Ergänzungen aus dem Stiftsarchiv Tübingen wären noch möglich gewesen. Nicht überprüft scheinen die Dekanatsarchive von Besigheim und Ludwigsburg zu sein, obwohl in Besigheim eine weitere Fassung der Doktorarbeit zu erwarten ist (vgl. S. 50 Anm. 1). Schließlich ist noch die etwas eigenwillig angelegte Bibliographie zur Apokatastasis-Frage im Anhang zu erwähnen, die dem Interessierten hilfreich sein mag.

Tübingen

Martin Brecht

Günter Wolf: Rudolf Kögels Kirchenpolitik und sein Einfluß auf den Kulturkampf. Bonn (Druck der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität) 1968. 515 S.

Der „Kulturkampf“ ist nicht mehr – wie noch in den ersten drei Jahrzehnten dieses Jahrhunderts – die Domäne katholischer Historiker. Mit dem zunehmenden historischen Abstand und dem gleichzeitig zunehmenden allgemeinen Interesse an der Innen- und Kulturpolitik der Bismarckzeit sind die Schranken einer einseitig konfessionell ausgerichteten Kulturkampfforschung längst niedergerissen (zur Forschungslage vgl. zuletzt Heinrich Bornkamms Nachwort zum Neudruck seiner Studie „Die Staatsidee im Kulturkampf“, Darmstadt 1969). Gleichwohl hält sich jene aus der älteren Forschungsära stammende Sicht der Dinge immer noch durch, nach der sich die großen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und speziell der im neugegründeten Bismarckreich, vor allem in Preußen von 1872–1886 geführte Kulturkampf als Kampf zwischen dem modernen Staat und dem kirchlichen und politischen Katholizismus darstellen. Daß dies nur a parte potiori richtig ist, daß der Kulturkampf auch den Protestantismus erfaßt und die evangelische Kirche in ihm nicht nur eine passive Rolle gespielt hat, sofern sie von der Anwendung der paritätischen Kulturkampfgesetzgebung getroffen