

Zu notieren war im beschriebenen Zeitraum der nach dem Krieg nicht mehr erreichte wissenschaftliche Glanz der Fakultät, der weit über die Grenzen der Disziplin und über die Grenzen Berlins hinausreichte; das Bemühen um eine wissenschaftlich redliche Integration des historischen Arbeitens und um die Verarbeitung seiner Folgen für die normativen Bedürfnisse der christlichen Kirche; zu notieren waren rückblickend positiv zu bewertende Entscheidungen, aber auch halbherzig bleibender Widerspruch und das Versagen angesichts politischer Verführung, darüber hinaus politisch motivierte Fehlberufungen und Entlassungen während der Jahre des Nationalsozialismus sowie manifeste Irrtümer der Fakultät oder einzelner ihrer Mitglieder. In alledem zeigt sich eben auch, dass die Idee einer Theologischen Fakultät im Gefüge von wissenschaftlicher, kirchlicher und gesellschaftlicher Verantwortung in die Hand der jeweils Lehrenden gelegt und die Wahrung und weiterführende Gestaltung dieser Idee ihnen aufgegeben ist – was nicht Anlass zum Gericht über rückblickend immer leicht identifizierbares Versagen der Vergangenheit sein sollte, wohl aber Motiv zur Aufmerksamkeit auf die eigenen Entscheidungen angesichts uneindeutiger geschichtlicher Situationen.

Sonderdruck aus:

## **5** **Geschichte der Universität Unter den Linden 1810–2010**

**Transformation der  
Wissensordnung**

Herausgegeben  
von Heinz-Elmar Tenorth

in Zusammenarbeit  
mit Volker Hess  
und Dieter Hoffmann

ISBN 978-3-05-004670-9



**Akademie Verlag**

## Inhaltsverzeichnis

Transformation der Wissensordnung. Die Berliner Universität vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis 1945. Zur Einleitung.....	9
<i>Heinz-Elmar Tenorth</i>	
<b>Theologie</b>	
Die Theologische Fakultät 1880–1945 .....	53
<i>Notger Slenczka</i>	
<b>Rechtswissenschaft</b>	
Das Strafrecht an der Friedrich-Wilhelms-Universität 1871–1945 .....	109
<i>Gerhard Werle/Moritz Vormbaum</i>	
Das öffentliche Recht 1871–1945 .....	129
<i>Volker Neumann</i>	
Das Zivilrecht an der Juristischen Fakultät 1850–1945 .....	151
<i>Rainer Schröder</i>	
<b>Philosophie</b>	
Geist und Kultur. Berliner Philosophie 1885–1945 .....	175
<i>Wilfried Geßner/Oswald Schwemmer</i>	
<b>Sozialwissenschaften</b>	
Psychologie .....	217
<i>Mitchell G. Ash/Sven Ebbich</i>	

Von der „Kultur- und Staatswissenschaft“ zur „Politischen Pädagogik“ – Berliner Universitätspädagogik bis 1945 <i>Heinz-Elmar Tenorth</i>	237
<b>Soziologie zwischen Kaiserreich, Weimarer Republik und NS-Regime</b> <i>Hellmut Wollmann</i>	257
Von den Wirtschaftlichen Staatswissenschaften zur modernen Wirtschaftswissenschaft <i>Uwe Czech</i>	275
Volks- und Völkerkunde an der Berliner Universität bis 1945 <i>Sabine Imeri/Wolfgang Kaschuba/Michi Knecht/Franka Schneider/ Leonore Scholze-Irrlitz</i>	303
<b>Historische Disziplinen</b>	
Alte Geschichte 1885–1945 <i>Wilfried Nippel</i>	323
Die Archäologien vom Imperialismus bis zum Nationalsozialismus 1890–1945 <i>Henning Wrede</i>	345
Geschichte des Mittelalters an der Berliner Universität von der Jahrhundertwende bis 1945 <i>Johannes Helmuth</i>	371
Neuzeit-Geschichtswissenschaften 1918–1945 <i>Wolfgang Hardtwig</i>	413
Die institutionalisierte Kunstgeschichte 1873–1945 <i>Horst Bredekamp/Adam S. Labuda</i>	435
<b>Philologien</b>	
Klassische und Germanische Philologien <i>Holger Dainat</i>	461

Von der Kulturkunde zum „Kriegseinsatz“? Parallelenentwicklungen und Divergenzen der Berliner Neuphilologien 1920–1945 <i>Marie-Luise Bott</i>	495
Orientalistik an der Berliner Universität – zwischen Philologie und Politik 1810–1945 <i>Peter Heine</i>	521
Afrikanische Sprachen und Afrikanistik <i>Andreas Eckert</i>	535
<b>Mathematik und Naturwissenschaften</b>	
Aufstieg und Niedergang der „Großen Berliner Physik“ <i>Dieter Hoffmann</i>	549
Zentrale einer Wissenschaft. Methoden, Hierarchie und die Organisation der Chemischen Institute <i>Carsten Reinhardt</i>	575
Von Emil Du Bois-Reymond zu Gottlieb Haberlandt. Berliner Biologiegeschichte 1875–1933 <i>Reinhard Moczek</i>	605
Landwirtschaftswissenschaften von der Gründung bis 1945 <i>Rita Aldenhoff-Hilbinger</i>	627
Was „ist“ Geographie? Was „ist“ sie nicht? Zur Konfiguration des Faches als politisch relevante „reine“ (Natur-)Wissenschaft <i>Hans-Dietrich Schultz</i>	651
Die Mathematik zwischen 1890 und 1945 <i>Helmut Koch/Jürg Kramer</i>	675
<b>Medizin</b>	
Die Medizin als Disziplin bis 1945 <i>Völker Hess</i>	693

Zur Etablierung der Hygiene an der Medizinischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität .....	713
<i>Marion Hulverscheidt/Volker Hess</i>	
Biologie in Berlin um 1900 .....	735
<i>Hans-Jörg Rheinberger</i>	
Von der Sozialhygiene zur Rassenhygiene .....	753
<i>Gerhard Baader</i>	
Neurowissenschaften und Gehirnforschung .....	777
<i>Eric J. Engstrom</i>	
Personenregister .....	799
Abbildungsverzeichnis .....	815
Autorenverzeichnis .....	817

NOTGER SLENCZKA

## Die Theologische Fakultät 1880–1945<sup>1</sup>

### Theologie zwischen Kirche und Staat

Die Theologische Fakultät der Universität zu Berlin ist bereits von den Anfängen her ein Spiegel der zunehmend komplizierten Situation, in die sich die Kirchen im Zeitalter der schwindenden gesellschaftlichen Relevanz des Christentums und der abnehmenden wissenschaftlichen Akzeptanz seiner Theologie gestellt sehen.<sup>2</sup> Im Bereich der wissenschaftlichen Theologie tief diese Situation sehr unterschiedliche und in unterschiedlicher Weise mit dem kirchlichen Bewusstsein vermittelbare Reaktionen hervor: Eine reaktive Konzentration auf die traditionellen, objektiven Kerngehalte des christlichen Glaubens: Schrift, Bekenntnis, und als deren Träger das Amt auf der einen Seite; auf der anderen Seite steht der bei Schleiermacher (1768–1834) typbildend vorgetragene Versuch, den christlichen Glauben als subjektive Gegebenheit zu verstehen, alle ‚objektiven‘ Gegebenheiten und gesamtständlichen Lehren als Ausdruck dieses subjektiven Vollzuges zu begreifen und sachlich unter seinen Vorbehalt zu stellen: Religion ist demnach nicht Institution, Lehre oder Heilige Schrift, oder heilige Handlung (Liturgie), deren Dignität und Autorität unabhängig vom subjektiven Vollzug des Glaubens feststünde und ihn trüge; sondern Religion ist subjektiver, authentischer und freier Selbstvollzug.

Das Gegeneinander beider Positionen begleitet unter unterschiedlichen Namen und wechselnden Programmen die Geschichte des Protestantismus seit dem 18. Jahrhundert.

<sup>1</sup> Es kann in diesem Bericht nicht darum gehen, in möglichst umfassender Vollständigkeit alle in diesem Zeitraum Lehrenden zu erwähnen oder gar deren Werk vollständig gerecht zu werden – wer eine vollständig aufzählende Übersicht sucht, greife zu Elliger, Walter, 150 Jahre Theologische Fakultät Berlin, Berlin 1960. Vielmehr geht es darum, ausgewählte Personen und Werke so zu präsentieren, dass in ihrem Spiegel die Fragestellungen, die die jeweilige Zeit bewegten, und das Profil ihrer Bearbeitung an der Berliner Fakultät ebenso wie die inneren Spannungen der Fakultät erkennbar werden. Hinweise auf Sekundärliteratur habe ich äußerst knapp gehalten, um den Raum für die Darstellung nicht noch stärker zu bescheiden.

<sup>2</sup> Nipperdey, Thomas, Deutsche Geschichte 1800–1866, München 1994, S. 423–440 zum Protestantismus; zur Entchristianisierung S. 440–451; ders., Deutsche Geschichte 1866–1914, Bd. 1, 3. Aufl., München 1993, S. 468–507 zum Protestantismus; Rohls, Jan, Protestantische Theologie der Neuzeit, 2 Bde., Tübingen 1997; zu den Voraussetzungen des hier relevanten Zeitraums vgl. die bis heute unübertroffene, aber nur bis etwa 1870 geführte Theologiegeschichte von Hirsch, Emanuel, Geschichte der neuern evangelischen Theologie in Deutschland, 5 Bde., Gütersloh 1949ff., Bde. IV,2 u. V.

Seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts wird die konservative Theologie häufig als ‚orthodox‘ oder ‚konfessionell‘ apostrophiert, bezeichnet sich selbst seit den 1870er Jahren gern als ‚positiv‘ – ein doppelsinniger Gegenbegriff, der entweder die Bezugnahme auf autoritativ vorgegebene, ‚gesetzte‘ Größen wie eben die Schrift oder das Bekenntnis bezeichnen, oder als Abgrenzung gegen die als ‚negativ‘ oder ‚kritisch‘ wahrgenommenen Gegenposition verstanden werden kann. Denn auf der anderen Seite stehen die Spielarten des theologischen Liberalismus, einer (so die Selbstbezeichnung) ‚freien‘ Theologie – frei gegen externe Autoritäten wie das Bekenntnis; diese Positionen können daher gerade die historische Infragestellung und Relativierung der Schrift oder des Bekenntnisses als zeitgebundene Größen relativ problemlos mit vollziehen.

Die Geschichte der Preussischen Kirche ebenso wie die der Theologischen Fakultät ist in der Mitte des Jahrhunderts bestimmt von dem, wesentlich durch die Person Friedrich Wilhelms IV. und seinen Beraterkreis getragenen, prägenden Einfluss des konservativen Konfessionalismus, der sich an der Theologischen Fakultät in der Person und im intensiven Durchsetzungswillen Ernst Wilhelm Hengstenbergs (1802–1869) darstellte, des Herausgebers der ungeheuer einflussreichen, theologisch wie politisch strikt konservativen Evangelischen Kirchenzeitung. Von dieser konservativen theologischen Strömung war auch der Evangelische Oberkirchenrat dominiert – die Institution also, die seit 1850 gegenüber dem Kultusministerium als eigene kirchliche Behörde verselbstständigt worden war und mittels derer der König das ihm als Landesherrn zukommende Kirchenregiment durch juristische und geistliche Oberkirchenräte wahrnahm.<sup>3</sup> Unter ihnen war bis 1858 Friedrich Julius Stahl, politisch dem Hochkonservatismus um die Konservative Partei der Gerlach-Brüder und um die ‚Kreuzzeitung‘ zugehörig, theologisch ebenfalls ein konservativer Lutheraner; unter den Oberkirchenräten waren aber immer wieder auch Professoren der Theologischen Fakultät. Der Oberkirchenrat ist darum für die Geschichte der Fakultät relevant, weil er die Instanz darstellte, mit der sich das Kultusministerium für die Besetzung der theologischen Lehrstühle auf dem Gebiet der Altpreußischen Union ins Benehmen setzen musste: 1855 hatte Friedrich-Wilhelm IV. durch eine Kabinettsordre festgelegt, dass der Oberkirchenrat das Recht habe, sich zur theologischen Unbedenklichkeit der vom Ministerium zur Berufung vorgesehenen zu äußern.

Mit dem Ende der Herrschaft Friedrich Wilhelms IV. 1858 und mit dem Beginn der ‚Neuen Ära‘ unter Wilhelm I., vollends nach dem Tod der großen, prägenden Konservativen endet die Vorherrschaft des konservativen Flügels – die Zäsur markiert an der Fakultät insbesondere das Jahr 1869, in dem Ernst Wilhelm Hengstenberg starb. Politisch schlägt sich der Wandel mit dem Verlust des Einflusses der Hochkonservativen auf Bismarck im Laufe der 60er Jahre nieder. Die Fakultät öffnet sich dem Einfluss einer von der Rücksicht auf die

<sup>3</sup> Bestier, Gerhard, Preussische Kirchenpolitik in der Bismarckära, Berlin/New York 1980.

Stabilitätsbedürfnisse der Kirche unbekümmerten wissenschaftlich-historischen Forschung und insbesondere dem Einfluss der Theologie des von den ‚Positiven‘ als Gegner identifizierten Göttinger Systematikers Albrecht Ritschl. 1875 wurde Otto Pfeiderer (1839–1908), ein Schüler des als äußerst liberal geltenden, in seiner einflussreichen spekulativen Deutung der Dogmengeschichte von Hegel geprägten Ferdinand Christian Baur, nach Berlin berufen; er wirkte dort zunächst als Neutestamentler und wechselte 1876 nach dem Tod August Detlef Christian Twestens (1789–1876) in das Fach Systematik.<sup>4</sup> Etwas später, 1883, wird mit Julius Kaftan (1848–1926) ein – freilich deutlich konservativ geprägter und dem Oberkirchenrat eng verbundener – Vertreter der Ritschl-Schule Nachfolger des im gleichen Jahr verstorbenen Isak August Dörner (1809–1884).<sup>5</sup> Damit deutet sich eine allmähliche Umorientierung der Berufungspolitik auch des Kultusministeriums an, die maßgeblich vom Ministerialdirektor Friedrich Althoff bestimmt wurde und die 1888 mit der Berufung des seit der gemeinsamen Zeit in Leipzig mit Julius Kaftan befreundeten Adolf von Harnack<sup>6</sup> (1851–1930) einen Höhepunkt erreichte.

Der durch sein gerade abgeschlossenes dreibändiges Lehrbuch der Dogmengeschichte<sup>7</sup> zu höchster wissenschaftlicher Reputation gelangte Harnack wurde auf Wunsch der Fakultät, aber gegen den unterschiedenen Widerstand des Oberkirchenrates berufen, nachdem der von Althoff beratene Kultusminister von Goßler die Einwände des Oberkirchenrates für theologisch gegenstandslos erklärt hatte und mit diesem Argument einerseits Bismarck, andererseits durch diesen das Staatsministerium und den im gleichen Jahr zum König und Kaiser gekürten Wilhelm II. für eine Berufung bzw. Versetzung Harnacks von Marburg nach Berlin gewinnen konnte.<sup>8</sup> Dem Widerstand des Evangelischen Oberkirchenrats trägt das Ministerium Rechnung, als es 1893 im Gefolge des an die Person Harnacks geknüpften ‚Apostolumstreits‘ (s. u.) zur Beruhigung der kirchlichen Lage eigens einen mit einem Repräsentanten einer ‚positiven Theologie‘ zu besetzenden systematischen Lehrstuhl einrichtet – den so genannten ‚Straflehrstuhl‘. Für diesen wurde – nachdem der Wunschkan-

<sup>4</sup> Für biographische Informationen im folgenden verweise ich auf die einschlägigen Lexika von den Auflagen der ‚Realenzyklopädie für Theologie und Kirche‘ (RE) über die Ausgaben der ‚Religion in Geschichte und Gegenwart‘ (RGG) bis hin zur ‚Theologischen Realenzyklopädie‘ (TRE) und zum ‚Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon‘ (BK), die ich dankbar verwendet habe – es ist dem Genuss der auf Lesbarkeit abstellenden Überblicksdarstellung geschuldet, dass nicht alle diesen Lexika entnommenen Einzelheiten ausgewiesen werden können. Es ist aus eben dem Grund auch nicht möglich, durchaus originäre, im Folgenden vorgetragene Deutungen einzelner Positionen oder größerer Fragestellungen und Traditionsverbindungen als solche zu kennzeichnen, detailliert zu belegen und in abgrenzender Auseinandersetzung gegen alternative Deutungen zu bewähren.

<sup>5</sup> Wittkeind, Folkart, Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens, Tübingen 1999.

<sup>6</sup> Harnack wurde 1914 nobilitiert.

<sup>7</sup> Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde. (1885–1889), 4. Aufl., Tübingen 1909.

<sup>8</sup> Zu den Umständen der Berufung vgl. die Autobiographie der Tochter Zahn-Harnack, Agnes von, Adolf von Harnack (1936), 2. Aufl., Berlin 1951, S. 156–172; Nottmeier, Christian, Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930, Tübingen 2004, S. 104–116.

didat der ‚Positiven‘, Martin Kähler, abgelehnt hatte – zunächst 1893 mit Adolf Schlatter (1852–1938) ein sehr selbstständiger, erwecklich geprägter, bibeltreuer, aber nicht eigentlich konfessioneller Theologe gewonnen. Nach dessen Fortgang nach Tübingen folgt ihm 1898 Reinhold Seeberg (1859–1935), der wie Harnack bis in die Nachkriegszeit das Profil der Fakultät bestimmte.

Seeberg galt ebenfalls als ‚positiv‘, war aber von der Erlanger Theologie geprägt, deren Vertreter zwar einerseits einen deutlich gegen die Ritschschule gerichteten, konservativen Einschlag hatten, dabei aber ein lutherisches Profil erklärten und bewusst mit Grundstellungen der Neuzeit zu vermitteln suchten. Die führenden Erlanger Theologen, namentlich Johann Christian Konrad von Hofmann und der Lehrer Seebergs, Franz Herrmann Reinhold von Frank, wurden daher von den Vertretern des konservativen Konfessionalismus mit größtem Misstrauen betrachtet und waren nicht zuletzt von der von Hengstenberg herausgegebenen Evangelischen Kirchenzeitung mit polemischen Kritiken bedacht worden.<sup>9</sup> Es ist damit erkennbar, dass auch in den Personen, die als Vertreter einer kirchlich-positiven Theologie berufen wurden, eine deutliche Abkehr von der Ausrichtung der Fakultät zur Zeit Hengstenbergs sich vollzieht. Dennoch gibt das Kultusministerium – der dort zuständige Althoff – bzw. der Preussische König der Fakultät kein eindeutiges Profil, wie etwa den Fakultäten in Halle, Göttingen oder Bonn, sondern lässt in ihr die Strömungen des damaligen Protestantismus und ihre Auseinandersetzung sich widerspiegeln.

### Die Kirchengeschichte als Leitdisziplin

Die Berliner Theologische Fakultät war im 19. Jahrhundert und bis ins 20. Jahrhundert hinein immer von einzelnen großen Gestalten geprägt, und diese Wissenschaftler waren meistens Kirchengeschichtler wie Adolf von Harnack. Dass ausgerechnet die Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert nicht nur in Berlin die zentrale Disziplin der Theologie darstellte, ist zunächst damit zu erklären, dass auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften insgesamt die Geschichte zur Leitdisziplin geworden war. Dafür stehen die großen Gestalten der Berliner Geschichtswissenschaften (Heinrich von Treitschke; Leopold von Ranke) ebenso wie die altphilologischen (Theodor Mommsen; Ulrich Willamowitz Moellendorf), geschichtshermeneutischen (Gustav Droysen), geschichtsphilosophischen (Georg Wilhelm Friedrich Hegel; Friedrich Wilhelm Schelling) und rechtsgeschichtlichen (Friedrich Carl v. Savigny; Otto v. Gierke) Entwürfe. Entscheidend dabei ist, dass sich der wissenschaftlich-quellenkritische Rückgang auf die Geschichte immer mit dem Interesse an der Deutung der jeweiligen Gegenwart und

<sup>9</sup> Slenczka, Notger, Johann Christian Konrad von Hofmann, ‚Eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren‘ (1810–1877), in: Theologen des 19. Jahrhunderts, hrsg. v. Neuner, Peter/Wenz, Gunther, Darmstadt 2002, S. 144–162.

an der Begründung von gegenwärtigen Geltungsansprüchen verband. In der Theologie des Christentums, in dem das historische Ereignis des Lebens und Sterbens eines bestimmten Menschen mit höchsten Geltungsansprüchen umgeben ist, stellte sich die Aufgabe, sich in ein Verhältnis zur Ausbildung des historischen Bewusstseins und des davon geleiteten wissenschaftlichen Arbeitens zu setzen, mit besonderer Dringlichkeit. Die wissenschaftlich-historische Forschung unterwarf die biblischen Texte und das geltende Bekenntnis den Methoden wissenschaftlicher Quellenkritik und betrachtete sie somit nicht als inspirierte, unmittelbar verbindliche Texte, sondern als Geschichtsquellen, als Dokumente und Produkte einer vergangenen Epoche. Die historische Forschung wurde daher von den so genannten ‚Positiven‘ einerseits wahrgenommen als ein Angriff auf die Grundlagen des Glaubens – Kristallisationspunkt dieser Befürchtungen war das ‚Leben Jesu‘ des David Friedrich Strauß (1836); auf der anderen Seite aber nahmen die ‚Positiven‘ die historische Arbeit auch als Chance einer Begründung des Geltungsanspruches des christlichen Glaubens wahr – dafür stehen die als Reaktion auf Strauß von ‚positiven‘ Theologen verfassten ‚Leben Jesu‘, in Berlin etwa aus der Feder des Kirchengeschichtlers Johann August Wilhelm Neander (1789–1850).<sup>10</sup> Auf der Gegenseite sehen die liberalen Theologen in der historischen Kritik und in der damit vollzogenen historischen Kontextualisierung und Relativierung der Texte die Möglichkeit, sich bzw. ihre Zeitgenossen von dem als Last empfundenen traditionellen dogmatischen Gehalt des Christentums zu befreien; die geschichtstheologische Einordnung der historischen Kritik bietet weitergehend die Möglichkeit, diese Befreiung als die Rückkehr zur ursprünglichen, urchristlichen oder reformatorischen Gestalt des Christentums bzw. als deren konsequente Vollendung zu legitimieren. In dieser Diskussion profiliert sich das Lehrbuch der Dogmengeschichte Adolf von Harnacks, das zur Markierung der Debatte in der Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts hervorragend geeignet ist und von dem her sich die Hauptwerke der anderen Lehrstuhlinhaber des ausgehenden 19. Jahrhunderts erschließen.

### Adolf von Harnack (1851–1930)

Harnack bestimmt als Aufgabe der Dogmengeschichte die Darstellung der Entstehung und der Entwicklung des kirchlichen Dogmas.<sup>11</sup> Die besondere Pointe liegt dabei darin, dass er das Dogma als eine im Laufe der Zeit vollzogene Objektivierung des Glaubens der Kirche

<sup>10</sup> Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlichen Entwicklung, dargestellt von Neander, August, Hamburg 1837.

<sup>11</sup> Zum Folgenden vgl. bes. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, S. 3–25, 65–85; zum Konzept des Lehrbuchs der Dogmengeschichte vgl. Basse, Michael, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs, Göttingen 2001. Aus der Literatur zu Harnack Nowak, Kurt u. a. (Hrsg.), Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, Göttingen 2001; ders. u. a. (Hrsg.), Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, Göttingen 2003. Dort weitere Literatur.

**betrachtet, die ihren Anfang, ihre Geschichte und vor allem – und zwar mit der Reformation – ihr Ende hat; sachlich ist die Dogmengeschichte als Geschichte der spezifischen Kontextualisierung des Evangeliums im Horizont des griechischen Denkens zu fassen. Am Anfang des Christentums steht nicht die äußere Lehrautorität des Dogmas, sondern das Evangelium, eine mit persönlich überzeugender Autorität vorgetragene Botschaft, die die Vaterschaft Gottes und die Bestimmung des Menschen zum kindlichen Vertrauen zu Gott und zum Leben aus diesem Vertrauen verkündet. Dieses Evangelium zielt ursprünglich**

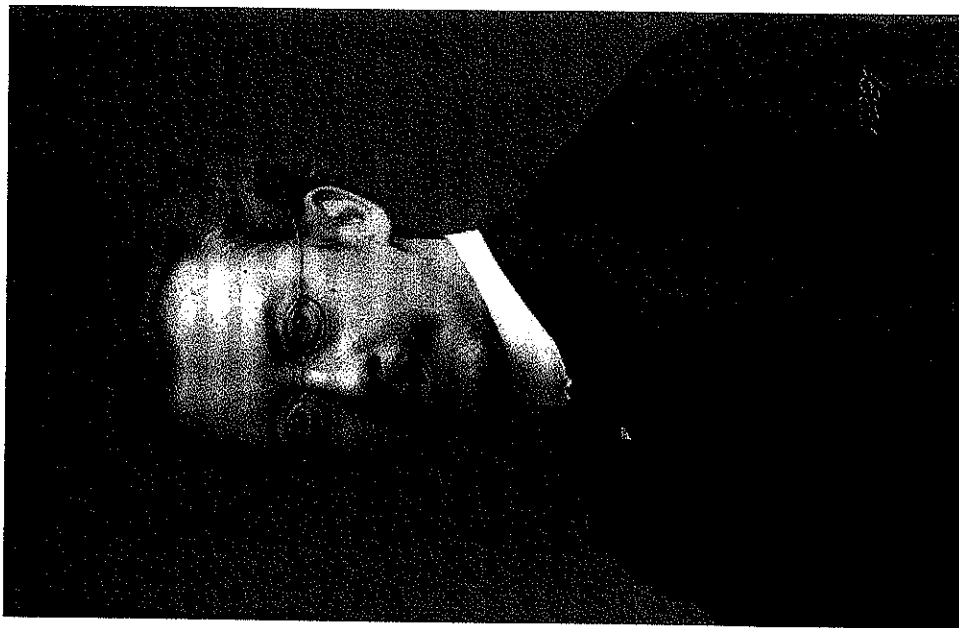


Abb. 1 Adolf von Harnack (1851–1930)

nicht auf das Wissen um Lehrinhalte, sondern auf Aneignung im Glauben, auf Erfahrung, auf die Realisation eines Lebens unter dieser Botschaft.

Das Dogma entsteht nicht als konsequente Entfaltung und Auslegung des Glaubensgrundes – so etwa das Bild der Dogmengeschichten Erlanger Prägung; vielmehr ist es nach Harnack Folge zeitgebundener theologischer Reflexion: Es ergibt sich nämlich für die frühe Christenheit die Notwendigkeit, das Evangelium vor dem Forum der griechischen Wissenschaft und der juristisch-institutionellen Kultur des römischen Reiches zu plausibilisieren. Der frühchristlichen Theologie ist nach Harnack also zunächst eine Vermittlungsaufgabe gestellt, die sie löst, indem sie das Evangelium einer bestimmten Zeit und deren Verstehensbedingungen durchsichtig macht. Sie tut das – unter den Bedingungen des griechischen Geistes – im Modus der Lehre, vergegenständlichen, intellektuell fassbaren Inhalten also; die so entstehenden Lehren sind wesentlich zeitgebunden. In der Folge allerdings – das ist nun der entscheidende Schritt, den Harnack in seiner Dogmengeschichte beobachtet – wechselt das Dogma seinen Ort und seine Funktion: Es etabliert sich als Autorität, die ihre Geschichte vergisst, die sich selbst nicht mehr als prinzipiell überholbares Produkt der Theologie, sondern als *Fundament und als Norm* aller Theologie und aller kirchlichen Gestaltung der Folgezeit geriert. Das Dogma erscheint damit der Zeit enthoben, als Kriterium der Gültigkeit vorangegangener und künftiger theologischer Aussagen – damit ist unter der Hand und anspielungsweise der Geltungsanspruch beschrieben, den nach der Diagnose Harnacks seine konservativen Zeitgenossen für das Dogma erhoben. Das *Evangelium* als religiöse, auf die Aneignung in individueller Innerlichkeit zielende Botschaft; die *Theologie* als Vermittlung dieser Botschaft unter den Bedingungen einer bestimmten Gegenwart und eines bestimmten geschichtlich-kulturellen Kontextes; das *Lehrbekenntnis*, das dieser Vermittlungsaufgabe entspringt; und das *Dogma*, das diese Vermittlungsaufgabe in der Folgezeit als die auf Ewigkeit gestellte, mit verbindlicher Gültigkeit ausgestattete, überindividuelle Lehre zu dominieren beginnt – das sind die Größen, durch die sich nach Harnack die Dogmengeschichte bewegt.

Harnack beschreibt in den drei Bänden seiner Dogmengeschichte den Weg des ursprünglichen Evangeliums aus dem Judentum zu den Griechen, die dort vollzogene Dogmatisierung in den ersten Jahrhunderten der Kirche und den Weg dieses in Dogmen vergegenständlichten Glaubens im Abendland. Er zeichnet die Auseinandersetzung nach zwischen den Anwälten des ursprünglichen religiösen Anliegens – den Vertretern der Mystik beispielsweise – und den Anwälten des autoritativen, gegenständlichen Dogmas: der um die Institution des Amtes zentrierten Kirche, die mit ihrer Autorität die Glaubensinhalte verbürgt und den religiösen Vollzug des Glaubens reduziert auf die Zustimmung zu den von der Kirche gelehrt Wahrheiten. Harnack deutet die Christentumsgeschichte als eine Geschichte, in der die ursprüngliche Botschaft Jesu – der Ruf zum individuellen Vertrauen auf die dem einzelnen geltenden Vatergüte des Weltlenkers – überfremdet wird durch die Objektivationen des Glaubens – das Dogma – und die damit einhergehende heteronome

Vergegenständlichung des Evangeliums. Direkt vor der Reformation ist nach Harnack ein Tiefpunkt dieses Niederganges erreicht, gleichsam eine Alleinherrschaft der heteronomen, äußerlichen Momente des Christentums: neben dem Dogma die Schrift und das Amt. Diese Vorrangstellung des Dogmas wird dann durchbrochen durch die Reformation.<sup>12</sup>

Die Reformation ist einer der drei Ausgänge der abendländischen Dogmengeschichte – neben dem tridentinischen Katholizismus als der Fortexistenz der heteronom-autoritativen Gestalt des Christentums auf Kosten der Authentizität des persönlichen Vertrauens auf der einen Seite, und neben dem Sozinianismus auf der anderen Seite: der rationalistischen Verabschiedung nicht nur des Dogmas, sondern des ursprünglichen religiösen Impulses des Christentums zugunsten einer konsequenten Ethisierung des Evangeliums. Zwischen beiden steht eben die Reformation, in der Harnack die Wiederentdeckung des ursprünglichen Impulses des Evangeliums sieht, die zunächst konsequent zu einer kritischen Wendung gehen die Instanzen institutioneller Heteronomie, gegen das Amt, den sakramentalen Apparat und gegen die ‚menschlichen Traditionen‘ führt und damit das Ende des Dogmas zugunsten des persönlichen, individuell ergriffenen ‚Heilsglaubens‘ darstellt. Luther ist allerdings nach Harnack eine ambivalente Figur, denn er stellt zugleich eine Gestalt des alten Katholizismus dar: Neben dem Zentrum des wiederentdeckten Evangeliums führt er mehr oder weniger inkonsequent die Lehrentscheidungen der Alten Kirche und den Rahmen der altgläubigen Theologie mit.

Damit tritt neben dieses Zentrum des Evangeliums die infallible Lehrautorität der Heiligen Schrift. Seit 1523 entwirft Luther neue, nach Harnack streng genommen dem religiösen Zentrum widersprechende Lehrbildungen – insbesondere die Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl und die damit verbundene Reformulierung des altkirchlichen christologischen Dogmas. Bei Luther verbinden sich damit der wiederentdeckte authentische fiduciale Glaube und die Lehrtradition, so diagnostiziert Harnack: Luther führt das Dogma der Alten Kirche fort, er interpretiert es neu von dem ihm erschlossenen Zentrum der christlichen Religion her, er erschließt damit seiner Gegenwart den Sinn der lehrhaften Formulierungen neu, indem er in diesen lehrhaft-gegenständlichen Formulierungen das Zentrum, den Glauben als Vertrauen auf die Vatergüte Gottes, wiederfindet. Diese Restauration des alten Dogmas ist aber nach Harnack eine in ihrem Wert ambivalente Leistung: Die Restauration des Dogmas ebenso wie die neuen Lehrbildungen Luthers – etwa die Lehre von der Schrift – bilden das Einfallstor für eine erneute lehrhafte Überfremdung des religiösen Zentrums. Denn dieser Glaube und das Dogma, die bei Luther noch eine lebendige, vom rechtfertigenden Glauben her begründete und von ihm getragene Einheit bildeten, geraten in der Folgezeit – Harnack hat die altprotestantische Orthodoxie ebenso im Auge wie die zeitgenössische lutherische Repristinationaltheologie – wieder in die Bahnen einer

<sup>12</sup> Zum Folgenden Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, S. 808–902.

Lehrorthodoxie, nach deren Vorstellungen ein Christ nicht der ist, der der bedingungslosen, in Christus offenbarten Vatergüte Gottes vertraut, sondern derjenige, der bestimmte Lehren weiß und akzeptiert – eine Entwicklung, die Harnack bereits bei Luther angelegt sieht.

Damit wird deutlich, dass Harnacks ‚Lehrbuch der Dogmengeschichte‘ mit seinem großartigen Programm auf eine Deutung seiner Gegenwart zielt: Diese Gegenwart steht vor der Wahl, welchem der von Luther ausgehenden Impulse sie folgen will: Ob sie sich in der Linie der radikalen Reduktion des Christentums auf das religiöse Zentrum des Rechtfertigungsglaubens versteht und damit dem religiösen Kern der Reformation und dem religiösen Impuls Jesu gerecht wird; oder ob sie sich in der Linie der bereits bei Luther spätestens nach 1523 angelegten Rückkehr zu einer Verkehrung des Glaubens zum ‚Für-wahr-Halten‘ und des Evangeliums zur ‚wahren Lehre‘ hingibt. Für Harnack allerdings ist klar, dass die zuerst genannte Möglichkeit nicht nur das theologische Recht, sondern eben auch den faktischen Verlauf der neueren Theologiegeschichte für sich hat: ‚Nicht ein Fertiges hat er [Luther] damit der Christenheit übergeben – mit tausend Fäden blieb er selbst noch und der Ausdruck seines Christentums an das Mittelalter gebunden –, sondern eine Aufgabe, aus manchen Hüllen zu entwickeln, in stetigem Zusammenhang mit dem gesamten Leben des Geistes und mit der socialen Lage der Menschheit zu behandeln, aber nur im Glauben selbst zu lösen.‘<sup>13</sup>

#### Reinhold Seeberg (1859–1935)

Seeberg sollte neben Harnack und als Gegengewicht zu ihm, so die Besetzungspolitik des Ministeriums, die ‚positive‘, den Normen von Schrift und Bekenntnis verpflichtete kirchliche Theologie repräsentieren.<sup>14</sup> Dass die üblichen Kennzeichnungen der Gegenposition zu Harnack als ‚konservativ‘ oder ‚orthodox‘ oder ‚heteronom‘ so nicht ohne Weiteres zutreffen, lässt sich an seiner Person gut illustrieren. Er verortet sich unter dem Schlagwort einer ‚modern-positiven‘ Theologie und versteht darunter im Gefolge eines seiner Erlanger Lehrer, von Hofmann, eine ‚neue Weise, alte Wahrheit zu lehren‘: eine methodisch neuzeitliche, in der Sache aber den Normen der kirchlichen Tradition verpflichtete Theologie. Am besten kann man sich die Differenz beider deutlich machen, wenn man die 1895/1898 erstmals in zwei Bänden, im Laufe ihrer Auflagen schließlich auf vier Bände angewachsene Dogmengeschichte Seebergs vergleichend heranzieht.<sup>15</sup> Es ist dabei bezeichnend, dass der

<sup>13</sup> Ebd., S. 902.

<sup>14</sup> Aus der Literatur vgl. nur Graf, Friedrich Wilhelm, Reinhold Seeberg, in: Profile des Luthertums, hrsg. v. Hauschild, Wolf-Dieter, Gütersloh 1998, S. 617–676.

<sup>15</sup> Dazu und zum Verhältnis zur Dogmengeschichte Harnacks vgl. Basse, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen, 2001.



ausdrücklich sich als Dogmatiker verstehende Seeberg als erstes Hauptwerk eine Dogmengeschichte vorlegt, die durchaus ohne Peinlichkeit mit der Harnackschen in einem Atemzug genannt werden kann.<sup>16</sup>

Seeberg vertritt ebenfalls ein dogmenhermeneutisches Programm, das aber an entscheidenden Punkten anders aussieht als das Harnacks. Er versteht unter ‚Dogmen‘ die allgemein akzeptierte und rezipierte Lehre der Kirche, die ihm zunächst – wie auch für Harnack – ein Produkt der Geschichte ist, in der die Kirchengemeinschaft die ihr erschlossene Heilswahrheit zusammenfasst. Freilich sind auch für Seeberg die Dogmen nicht Formulierung von autoritativen Satzgewahrheiten über Glaubensgegenstände, sondern sie sind an den existentiellen Vollzug des Glaubens zurückgebunden: Formulierung der inhaltlichen Grundideen, die den christlichen Lebensvollzug bestimmen und die mit diesem Lebensvollzug erschlossen sind.

Seeberg betrachtet die Dogmen nicht einfachhin als Sachverhaltsbeschreibungen, sondern erkennt an, dass dem Dogma ‚Religion‘ – im Sinne einer subjektiv vollzogenen Erfahrung – zugrunde liegt, aber: in dieser Erfahrung ist eine vom Subjekt unterschiedene Heilswirklichkeit erfasst und erkannt; die dann das Dogma ausdrücklich ausspricht. Insgesamt zielt Seebergs Programm darauf, die von den liberalen Theologen diagnostizierte Antithese von authentisch-subjektiver Frömmigkeit und heteronomem Dogma als Schein zu erweitern: Die Dogmen haben selbst religiösen Sinn; sie haben dann und darin ihr Recht, wenn in ihnen die kollektive fromme Subjektivität einer Zeit sich wiedererkennt. Diese religiöse Grundorientierung einer Erlösungsreligion ist der Entstehungsgrund des Dogmas. Im explizit formulierten Dogma hält die Kirche einer bestimmten Zeit dieses religiöse Bewusstsein und die ihm erschlossene Heilswirklichkeit in Abgrenzung zu anderen Grundorientierungen fest. Das heißt im Gegenzug, dass ein gegenwärtiger Christ mit der Einstimmung in das Bekenntnis nicht etwa jedes Element des als inhaltliche Aussage verstandenen Dogmas unterschreibt, sondern sich zu dieser Grundausrichtung des Lebens bekennt.

Die Dogmen sind nach Seeberg Ausdruck der religiösen Grundeinsichten, deren Subjekt nun aber nicht einzelne Gläubige oder Theologen sind, sondern das Kollektivsubjekt der Kirche, die christliche Gemeinde, deren Heilsanschauung sich in allen historischen Zufälligkeiten und subjektiv-allzumenschlichen Eitelkeiten, die die Dogmengeschichte bestimmen und begleiten, durchsetzt. Damit ist deutlich, dass das Dogma die lehrhafte Formulierung der Einsichten ist, die mit dem inneren, subjektiven Leben der Kirche gesetzt sind, nicht also Fremdbestimmung, sondern wesensentsprechender Ausdruck des authentischen Vollzugs der Frömmigkeit. Die Dogmen haben darin ihr Recht und weisen sich als gültig dadurch aus, dass sie grundsätzlich dem inneren Leben der Kirche entsprechen, das nach

<sup>16</sup> Zum Folgenden vgl. Seeberg, Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Bde. (1895–1913), Nachdruck Darmstadt 1959, hier: Bd. I, S. 1–15.

Seeberg über die Zeiten hinweg eines ist und an dem der individuelle Christ je auf seine Weise teilhat.

Dabei bestreitet Seeberg die Pluralität und geschichtliche Wandelbarkeit des Dogmas nicht. Denn diese einmal gewonnenen Grunderkenntnisse – die Dogmen – werden im Laufe der Kirchengeschichte tradiert, dabei in unterschiedlicher Weise rezipiert, vertieft und durchdrungen oder aber verflacht; sie werden vor allem in bestimmten Kulturkreisen konkretualisiert. Seeberg nennt neben dem griechischen den römischen und den germanischen, den romanischen und den angelsächsischen Kulturkreis und ist der Meinung, dass die konfessionellen Differenzen der Christenheit Folgen dieser differentiellen Kulturkreise sind, in denen das Christentum sich realisiert. Der reformatorische Bruch beispielsweise indiziert den Schritt der ‚Germanisierung‘ des Christentums und der Verwirklichung unter den Bedingungen eines neuen Kulturkreises.<sup>17</sup>

Der Glaube – das innere Leben – des Kollektivsubjekts und die ihm erschlossenen Einsichten müssen somit im Laufe der Geschichte durch historische Kollektive und entsprechend auch durch Individuen angeeignet werden. Damit ergeben sich Wandlungen im Verständnis des Dogmas, wobei aber die altkirchlichen Dogmen darin ihren Rang haben, dass sie die in aller Aneignung bleibende Identität des Lebens der Kirche und die damit gesetzten Grundeinsichten zur Geltung bringen. Der Prozess der Aneignung ist einerseits unumgänglich und führt zu spezifischen Ausprägungen und historischen und kulturellen Differenzen im Verständnis des Dogmas; aber Seeberg ist dennoch davon überzeugt, dass es eine die gesamte Kirche in der Einheit ihrer Geschichte verbindende und insofern normative Grunderfahrung gibt, und dass diese Erfahrung sich insbesondere in den Dogmen der Alten Kirche nachvollziehbar, als Ausdruck des Glaubens wiedererkennbar und damit gültig ausspricht. Auf diese Weise kommt den Dogmen der Alten Kirche eine Verbindlichkeit für die gesamte Christenheit zu, die aber nicht heteronom-autoritär begründet ist, sondern sich daraus ergibt, dass sie als Darstellung der Grunderfahrung des Glaubens und der mit dem Glauben erschlossenen Wahrheit für die ganze Christenheit nachvollziehbar sind. In unterschiedlichen Kulturkreisen bzw. Konfessionskirchen wird diese Grunderfahrung in unterschiedlicher Ausprägung und auch in Graden unterschiedlicher Angemessenheit individualisiert; darin werden die jeweils vorangegangenen dogmatischen Entscheidungen aufgenommen und in ein kulturadäquates, typisches Ganzes des Christentums integriert. Entsprechend betrachtet es Seeberg als Aufgabe gerade einer historisch verfahrenen Dogmengeschichte, den soteriologischen, d. h. den auf den religiösen Vollzug bezogenen Gehalt des Dogmas herauszuarbeiten und es als Ausdruck einer Erlösungsreligion – und nicht als Ansammlung reiner Erkenntnisurteile – verstehbar zu machen.

<sup>17</sup> Ebd., Bd. IV/1, S. 1–55.

Seeberg zeichnet also den Prozess der Inkulturation des Dogmas nicht nur in seiner Faktizität nach, sondern sieht ihn einer Norm unterstellt. Er unterscheidet ‚vertiefende‘ und ‚verflachende‘ Reformulierungen des Dogmas und identifiziert häretische bzw. schismatische Entwicklungen, in denen der Zusammenhang mit dem Kollektivsubjekt der Kirche inhaltlich oder institutionell aufgegeben wird. Das ist ein Verhältnis von deskriptiver und normativer Dogmengeschichte, das nicht ganz ausgeglichen ist; letztlich bezieht sich Seeberg – ganz im Fahrwasser seiner Erlanger Lehrer – darauf, dass ein Christ als solcher in der religiösen Grunderfahrung in die Inhalte, die das Dogma formuliert, immer schon eingeführt und so über die Kriterien für die Beurteilung der Angemessenheit der Darstellung der Heilswirklichkeit im Dogma verfügt.

Es ist eine Art vorbehaltlicher ‚konfessioneller Orthodoxie‘, die Seeberg pflegt: keine schlichte Repristination vorneuzeitlicher Überzeugungen, aber auch nicht die These, dass das Zeitalter des Dogmas mit dem Ausgang des Christentums aus dem griechischen Kulturraum an sein Ende gekommen und die Christenheit grundsätzlich in ein dogmenfreies Zeitalter eingetreten seien. Vielmehr wird das Dogma akzeptiert unter der als einlösbar betrachteten Bedingung, dass es als Ausdruck des alle Christen aller Zeiten und Kulturen verbindenden Heilsglaubens nachvollziehbar und damit in seinem Geltungsanspruch ausweisbar ist.

In diesem Sinne bezeichnet Seeberg seine Position als ‚modern-positiv‘: Er will den religiösen Gehalt des altkirchlichen Dogmas in seiner reformatorischen Rezeption als Ausdruck eines unter den Bedingungen der Gegenwart authentisch lebensfähigen ‚Heilsglaubens‘ verständlich machen. Allerdings ist gerade hinsichtlich des unausgeglichenen Verhältnisses eines normativen und eines deskriptiven Verständnisses der Dogmengeschichte spürbar, dass die in der Selbstbezeichnung ‚modern-positiv‘ angestrebte Verbindung von methodisch neuzeitlicher historischer Arbeit und normativer Bindung nicht ohne Weiteres harmonisch zur Einheit sich fügt.

Zugleich ist – bereits in der schon im Titel erkennbaren Anlehnung des Programms der Seebergschen Dogmengeschichte an Harnacks Projekt – offensichtlich, dass die theologische Option der gemäßigten ‚Positiven‘ reaktiv ist und die eigenen Optionen nur in Aufnahme von Grundeinsichten der liberalen Gegenposition profiliert. Damit zeigt sich aber eben auch, wie sehr die Zeiten sich seit der Mitte des Jahrhunderts gewandelt haben: Der kirchlich-lutherische Konfessionalismus oder die ‚positive Theologie‘ mit ihrem Insistieren auf der Geltung von Schrift und Bekenntnis hat an der Fakultät nicht mehr, wie noch in den 1860er Jahren, ihr Fundament, sondern ist dort repräsentiert durch einen Vertreter, den, unbeschadet aller Differenz, mit Harnack sehr viel mehr verbindet als beispielsweise mit Hengstenberg. Die im strengen Sinne orthodox-konfessionelle Theologie, die noch von den in Pfarrämtern tätigen Schülern Hengstenbergs und der anderen bis in die 70er Jahre tätigen Theologen vertreten wird, ist damit wissenschaftlich heimatlos geworden und betrachtet die Universitätstheologie mehr oder – mit Blick auf Positionen wie die Seebergs –

weniger als eine die Grundlagen des Glaubens in Frage stellende Gefahr für die Kirche. Oder anders: In der neuen Besetzungspolitik des Ministeriums manifestiert sich das Faktum, dass die ‚positive‘ Theologie im Gefolge der Erweckungsbewegung im wissenschaftlichen Kontext untergegangen ist. Eine kritische Distanz bestimmt in der Folge auch in Berlin das Verhältnis weiter Teile der kirchlichen Öffentlichkeit zur wissenschaftlichen Theologie.

*Julius Kaftan (1848–1926) und Otto Pfeleiderer (1839–1908)*

Die beiden bedeutendsten Theologen, in denen sich die religiösen und theologischen Konflikte des ausgehenden 19. Jahrhunderts an der Fakultät manifestierten, waren in der Tat der Kirchengeschichtler Harnack und der Dogmatiker Seeberg. Neben Seeberg standen allerdings, wie bereits erwähnt, zwei weitere Systematiker: Julius Kaftan und Otto Pfeleiderer.

Julius Kaftan präsentiert sein theologisches Profil beispielsweise in ‚Die Wahrheit der christlichen Religion‘<sup>18</sup>, eine 1888 erschienene apologetische Schrift, in der Kaftan einen Beweis für den Wahrheitsanspruch der im Christentum implizierten Sachaussagen über Gott zu führen beansprucht. Es ist bezeichnend für die auch gegenüber der gerade zu Ende gehenden Zeit Ritschls gewandelte Situation, dass nun das Thema der Apologetik in den Vordergrund zu treten beginnt. Sowohl Ritschl wie seine konfessionellen Antipoden in Erlangen hatten es noch entschieden abgelehnt, einen auch Außenstehenden nachvollziehbaren Wahrheitsbeweis für den christlichen Glauben und seine Aussagen zu führen und hatten die gegenständlichen Aussagen des Glaubens unter Rekurs darauf ausgewiesen, dass sie mit der unverfügbaren und unabteilbar sich einstellenden Erfahrung der gläubigen Subjektivität mitgesetzt sei. Sowohl Kaftan wie Pfeleiderer, aber auch Seeberg in seiner Dogmatik, wenden sich dieser apologetischen Aufgabe wieder zu, kehren sich dabei von ihren Lehrern nicht ab, sondern arbeiten die bei diesen angelegten apologetischen Potenziale ausdrücklich aus.

Kaftan bietet im genannten Werk zunächst eine Deutung der Dogmengeschichte, die gegenüber den bereits erwähnten originell ist und die zunächst eine Historisierung des Geltungsanspruches der dogmatischen Tradition erlaubt: Die Dogmen sind nach Kaftan Darstellungen der unüberbietbaren Offenbarung Gottes in Christus mit den begrenzten Mitteln einer geschichtlichen Epoche, wie insgesamt die Geschichte den auf Christus hinzielenden Prozess der Selbstoffenbarung Gottes und den Prozess der folgeweisen Fortgestaltung dieser Offenbarung bzw. des langsamen Werdens des Gottesreiches darstellt. Kaftan beschreibt diesen im Verlauf der Dogmengeschichte sich vollziehenden Prozess als den Vorgang einer Überwindung der jeweils vorangehenden, jeweils noch vergleichsweise unentwickelten

<sup>18</sup> Kaftan, Julius, Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888; zum Folgenden vgl. bes. S. 1–19 u. 490–586. Vgl. zum Werk Kaftans und seiner theologiegeschichtlichen Verortung in der Ritschl-Schule Wittekind, Geschichtliche Offenbarung, 1999.

Stufe der Glaubenserkenntnis durch jeweils neue Einsichten, die sich aber immer in den Formen und Medien der vorangehenden Stufe formuliert und somit auf eine weitere Stufe der Entfaltung hindrängt. Das gilt religionsgeschichtlich hinsichtlich der Überwindung des Judentums und des griechischen Heidentums durch das Christentum: Dieses formuliert die ihm eigentümliche Gottesoffenbarung noch in den Formen der alttestamentlichen Religion und der griechischen Metaphysik, bis diese Offenbarung jene Formen sprengt und neu sortiert. Das gilt ferner als Entwicklungsgesetz der Christentumsgeschichte etwa im Blick auf die reformatorische Überwindung des allglaubigen Verständnisses der Kirche, das sich in der konfessionellen Theologie des 17. Jahrhunderts dann doch wieder zu seiner Selbstdarstellung der gedanklichen Grundlagen und der institutionellen Formen der mittelalterlichen Theologie bedient, so dass – so die Deutung Kaftans – diese reformatorische Einsicht in den Auseinandersetzungen der Aufklärungszeit und der Gegenwart beginnt, die autoritären Formen der mittelalterlichen Theologie zu durchbrechen. Auch bei Kaftan manifestiert sich damit eine eigentümliche Verbindung eines deskriptiven Zugriffs auf die Geschichte mit einem normativen Interesse.

Kaftan bezieht damit auch die Geschichte der neuzeitlichen Kritik des Dogmas in die Geschichte des Dogmas ein und deutet sie als die Konsequenz der reformatorischen Theologie: Es vollziehe sich die Überwindung des ‚katholischen Dogmas‘, das einen Kompromiss mit der ‚alten Philosophie‘ darstelle. Damit stehe die Christenheit vor der Aufgabe einer Neubegründung des christlichen Glaubens nun nicht auf der Ebene des wissenschaftlichen Erkennens und auf dem Wege des Abgleichs von Erkenntnisinhalten mit den Erkenntnissen der neueren wissenschaftlichen Arbeit; vielmehr gehe es darum, die Aussagen des christlichen Glaubens im Rahmen der Bedingungen der kulturellen Praxis der Menschheit zu plausibilisieren.

Dieser Aufgabe unterzieht sich Kaftan im zweiten Teil seines Werkes, und zwar in enger Anlehnung und Fortentwicklung von Grundeinsichten Ritschls. Kaftan entwirft einen ausdrücklich im Gefolge Kants und auf dem Wege praktisch-philosophischer Spekulation begründeten teleologischen Begriff des Reiches Gottes als das den Kulturprozess als letztes Ziel leitende Postulat; mit Bezug darauf plausibilisiert er den christlichen Glauben dadurch, dass dieser dieses bloße sittliche Postulat handlungsorientierend als Realität darstellt und so in den Krisen des kulturellen Fortschritts des Rechtes dieses Fortschritts und der Teilhabe des Menschen an ihm vergewissert. Dieser Beweis zielt nun durchaus darauf ab, den christlichen Glauben und die ihm erschlossenen Aussagen mit dem Erklärungsanspruch der Naturwissenschaft zu vermitteln. Kaftan weist die Religion bzw. die Theologie ganz der Etablierung des kollektiven sittlichen Lebens zu, verstanden als Darbietung eines über die Welt hinausreichenden Weltzweckes (das höchste Gut), an dem der Mensch durch Christus und durch die Sündenvergebung Anteil hat einerseits, und die andererseits die Realisationsgestalt und das Ziel der ihm als geistigem Wesen eigentümlichen sittlichen Selbsttätigkeit ist. Diesem Ziel ist die Wirklichkeit, wie sie in den Naturwissenschaften beschrieben wird,

als Sicht der Wirklichkeit unter dem Vorzeichen ihrer Beherrschbarkeit zugeordnet. Damit treten beide, Naturwissenschaft und religiöse Weltdeutung, nicht in das Verhältnis der Konkurrenz, sondern in das Verhältnis von Zweck (höchstes Gut) und Mittel (die als beherrschbar gedeutete Wirklichkeit) treten können. Als Konkurrenzinstanzen treten sie nur dann auf, wenn die Theologie die religiös erschlossenen Inhalte als theoretische Erkenntnisse ausgibt und als christliche Metaphysik formuliert. Die damit vollzogene Zuordnung der Theologie zu den Naturwissenschaften bedient sich der Möglichkeiten, die seit den 70er Jahren der Neukantianismus zur Begründung der Geistes- oder Kulturwissenschaftlichen bereitgestellt hat, und manifestiert damit die Grundentscheidungen der Ritschlschen Theologie, ohne dass es – wie dann später bei Titius (s. u.) – auch nur ansatzweise zu einer detaillierten Rezeption naturwissenschaftlicher Ergebnisse und Theoriebildungen kommt.

Insgesamt hat man es bei Kaftan mit dem Versuch zu tun, den christlichen Glauben als vermittelbar mit der Überzeugung vom Wert des Individuums und mit der Überzeugung von der Immanenz der Naturprozesse zu erweisen. Dies sind nach Kaftan die beiden auch religiös unaufgebbaren, letztlich im christlichen Glauben begründeten Einsichten der Moderne.

Otto Pfeleiderer repräsentiert nicht, wie Kaftan und Harnack, die theologischen Grundentscheidungen Ritschls, sondern die Fortwirkung der Theologie Schleiermachers und die Fortentwicklung seines Grundthemas: der Religion. Pfeleiderer hält zu diesem Thema seine erste Vorlesung in Tübingen, die er bald darauf und noch vor seiner Berufung nach Berlin als umfangliche Monographie<sup>19</sup> veröffentlicht, deren Grundentscheidungen aber für seine Position gültig bleiben. In seiner Religionsphilosophie geht es ihm um die Verbindung von Religionspsychologie, Metaphysik und Offenbarung; dieser Theorie der Religion tritt dann eine vergleichende Religionsgeschichte zur Seite. Die Religionstheorie grenzt sich auf der einen Seite gegen einen Rationalismus ab, der nach Pfeleiderer die Religion auf ein rein psychologisches Phänomen reduziert; und andererseits gegen einen Supranaturalismus, dem über der Betonung der Transzendenz der Offenbarung die psychologische und historische Vermittlung der Religion nicht gelingt. Pfeleiderer geht es darum, die Religion psychologisch und historisch als Geschichte der fortschreitenden Selbstoffenbarung des Göttlichen im Medium der menschlichen Person und durch sie im Medium der Menschheitsgeschichte zu fassen – wieder ein Modell, das die grundsätzliche Geschichtsgebundenheit der Religion und auch jeder Realisationsform des Christentums anerkennt, und durch das sich Pfeleiderer doch zugleich in der Lage sieht, das Christentum als die höchste Form der Selbstvermittlung Gottes an die Menschheit und als Erfüllung der Anlage der Religion auszuweisen. Es ist damit deutlich, dass Pfeleiderer Schleiermachers doch deutlich subjektivitätstheoretisch konzentrierten Religionsbegriff öffnet auf eine Integration der empiri-

<sup>19</sup> Pfeleiderer, Otto, Religion und Religionen, München 1906.

schen Religionswissenschaft ebenso wie der Religionsgeschichte. Damit präludivert Pfeiffer Motive, die mit dem Titel der Religionsgeschichtlichen Schule verbunden sind und in Berlin nach der Jahrhundertwende insbesondere in den exegetischen Fächern wirksam wurden.

#### *Das Bild der Fakultät in den 1880er und 1890er Jahren*

Die Theologische Fakultät ist, jedenfalls (aber nicht nur!) rückblickend, von diesen Positionen geprägt. Weiter zu erwähnen sind neben den nur kurzzeitig Lehrenden der außerordentliche Professor der Kirchengeschichte, Samuel Martin Deutsch (1837–1909), der Arbeiter zu Ambrosius und zur Frühgeschichtlichen Fakultät vorgelegt hat. Fast vergessen ist Nicolaus Müller (1857–1912), der 1890 als außerordentlicher Professor berufen und dabei zum Direktor des Christlichen Museums ernannt wurde – seine Spezialität war die Christliche Archäologie, hier insbesondere die Erforschung der Katakomben, von denen er mehrere entdeckte, erstmals sicherte und beschrieb. Daneben galt sein Interesse der Reformationsgeschichte, hier besonders der Melanchthonforschung; aus Bretten stammend regte er die Einrichtung der dortigen Melanchthon-Gedenkstätte an und stand der Edition der Frühschriften Melanchthons im Corpus Reformatorum (so genannte Supplementa Melanchthoniana) vor.

Carl Schmidt (1868–1938) war als Neutestamentler und Kirchengeschichtler insbesondere auf dem Gebiet der Koptologie tätig und hat sich in die Geschichte des Fachs durch Forschungsreisen unter anderem in das Katharinenkloster auf dem Sinai eingeschrieben, die zu umfangreichen (teilweise durch äußere Umstände verloren gegangenen) Papyrusfunden und entsprechenden Editionen führten – zu seinen Hauptwerken gehört die 1925 erschienene Edition und Kommentierung der gnostischen *Pistis Sophia*.

Im Neuen Testament ragt neben Hans von Soden (s. u.) Hermann Strack (1848–1922) hervor, der die Anregung zur 1883 erfolgten Gründung des Institutum Iudaicum gab und dieses seit 1886 leitete. Stracks wissenschaftliches und persönliches Interesse galt der Erforschung des Judentums und der Aufklärung des Zusammenhangs zwischen dem frühen Christentum und dem Judentum. Am längsten hat sein mit Paul Billerbeck erarbeiteter vierbändiger Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (1922–1928) als ‚der Strack-Billerbeck‘ die neutestamentliche Wissenschaft als Quellensammlung begleitet, in der Strack Sachäquivalente und Parallel- oder Gegenstellen zu neutestamentlichen Textabschnitten aus der rabbinischen Tradition zusammenstellte; er betrieb umfangreiche textgeschichtliche, grammatische und lexikalische Studien und Studien zur jüdischen Geschichte und vor allem zur jüdischen Literaturgeschichte. Seine Haltung dem zeitgenössischen Judentum gegenüber wurde von diesem als zwiespältig wahrgenommen: Auf der einen Seite war er ein entschiedener Anhänger einer Judenmission und gab zwei diesem Ziel gewidmete Zeitschriften heraus (seit 1885: *Nathanael*; seit 1906: *Jahrbuch der evangelischen*

Judenmission); dies trug ihm die teilweise scharfe Kritik jüdischer Kollegen ein.<sup>20</sup> Auf der anderen Seite war Strack ein strikter Kritiker jedes Antisemitismus, trat nicht nur öffentlich dem Hofprediger Adolf Stöcker und seinem Antisemitismus entgegen, sondern setzte sich in mehreren Schriften mit dem immer noch – auch mit juristischen Folgen – gegen das Judentum erhobenen Ritualmordvorwurf auseinander und war in mehreren einschlägigen Prozessen als Gutachter der Verteidigung tätig.<sup>21</sup> Auf ihn gehen auch bahnbrechende Werke zum Judentum seiner Zeit zurück. 1916 erscheint ein ‚Jüdisches Wörterbuch‘, insbesondere zur Sprache des polnischen Judentums, und 1917 unter dem Titel ‚Jüdischdeutsche Texte‘ eine Textsammlung zur Geschichte des osteuropäischen Judentums.

### Kirchenpolitische Auseinandersetzungen

#### *Der Apostolikumstreit*

Der Apostolikumstreit gab den ersten Anlass zum expliziten Austrag der Spannungen, die spätestens nach der Berufung Harnacks zwischen weiten Teilen der ‚Evangelischen Kirche der älteren Preussischen Provinzen‘ und der Fakultät bestanden.<sup>22</sup> Ausgangspunkt war die in der Mitte des Jahrhunderts diskutierte Frage, ob und in welchem Sinne das aus dem 2. Jahrhundert stammende, so genannte ‚Apostolische Glaubensbekenntnis‘ als gemeinsames Bekenntnis der – unter dem Druck des Königshauses – unierten Kirche aus Reformierten und Lutheranern in Frage komme. Alternativ wurde die Bildung eines eigenen Unionsbekenntnisses erwogen, und im Streit darüber war es, gerade in Berlin, zu grundsätzlichen Auseinandersetzungen zwischen Vertretern der ‚freien‘ und der ‚positiven‘ Fraktion um den Geltungsanspruch und die Vertretbarkeit des Apostolikums gekommen.<sup>23</sup> Das Thema war somit ohnehin auf beiden Seiten von religiösen Empfindlichkeiten umgeben.

Den Streitgang, in den Harnack verwickelt war, löste ein Amtsenthebungsverfahren gegen den Württembergischen Pfarrer Christoph Schrempf aus, der 1892 zu der Erkenntnis ge-

<sup>20</sup> Meyer, Paulus, Wölfe im Schafsfell – Schafe im Wolfspelz. Enthüllungen über die Judenmission und eine Abrechnung mit Prof. Strack, Berlin 1893.

<sup>21</sup> Herr Adolf Stoecker, Christliche Liebe und Wahrhaftigkeit, 1886; Der Blutaberglaube bei Christen und Juden, 1891, vielfältige überarbeitete Neuauflagen; Die Juden, dürfen sie ‚Verbrecher von Religions wegen‘ genannt werden?, 1893 (Neuausgabe 1900); Jüdische Geheimnisse, 1920 (9. Aufl. 1925).

<sup>22</sup> Zum Folgenden Zahn-Harnack, Agnes von, Der Apostolikumstreit des Jahres 1892 und seine Bedeutung für die Gegenwart, Marburg 1950; Huben, Ernst-Rudolf/Huber, Wolfgang, Der Fall Harnack und der Apostolikumstreit, in: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. 3, hrsg. v. dens., 2. Aufl., Berlin 1990, S. 645–690; Nottmeyer, Harnack, 2004, S. 125–139.

<sup>23</sup> Amtsenthebung des Divisionspfarrers J. Rupp (1845), G. Wislicenus (1846) und W. Baltzer (1847); Vorträge der beiden Pfarrer E. G. Lisko und A. Sydow über das Apostolikum 1871/2; vgl. die Debatten um das Unionsbekenntnis von K. I. Nitzsch (spöttisch, ‚Nitzschenum‘).

kommen war, dass er das bei einer Taufe ausdrücklich vorgeschriebene Glaubensbekenntnis nicht mehr verwenden könne. Der aufsehenerregende Fall wurde Harnack im Kolleg vorgetragen unter der schriftlich formulierten Frage, ob es nicht ratsam sei, beim Oberkirchenrat auf die Außerbrauchsetzung des Apostolikums, das im Gottesdienst gesprochen wurde und als Taufbekenntnis in Geltung stand, zu dringen. Die Stellungnahme Harnacks war im Vergleich mit manchen Äußerungen aus dem Bereich des liberalen Protestantismus ausgesprochen moderat. Er hielt fest, dass es nicht um eine Abschaffung des Apostolikums, sondern um die Aufhebung der Verpflichtung zum liturgischen Gebrauch gehe. In der Gegenwart fehle allerdings die Kraft zur Einigung auf ein eigentlich wünschenswertes zeitgemäßes Bekenntnis, so dass das Apostolikum beizubehalten sei, wobei Harnack allerdings einräumte, dass es einige Formulierungen gebe – er nannte insbesondere die Jungfrauengeburt –, die für einen am Evangelium und in der Kirchengeschichte gebildeten Christen anstößig sein müssten.<sup>24</sup>

In der aufgeheizten Atmosphäre wurde auch diese vergleichsweise harmlose Auskunft zum Skandal; die Reaktionen in der kirchlichen Öffentlichkeit wurden durch entsprechende Artikel in der Kreuzzeitung geschürt, der Streit um das Bekenntnis wurde in Schriften und Gegenschriften zum Schibboleth der kirchlichen Parteien, so dass schließlich die Evangelisch-Lutherische Konferenz das Bekenntnis zur Jungfrauengeburt allen Ernstes zum Fundament des christlichen Glaubens erhob. Die Flut teilweise übler Polemik führte dazu, dass der Kaiser einen Immediatvortrag des Kultusministers erbat; dieser traf im Vorfeld mit Harnack zusammen und empfahl ihm kirchenpolitische Zurückhaltung.<sup>25</sup>

#### Das ‚Wesen des Christentums‘

Harnacks ‚Wesen des Christentums‘ ist neben der bereits erwähnten Ausstattung der Fakultät mit einem ‚positiven‘ Lehrstuhl eine der Folgen der Auseinandersetzung um das Apostolikum.<sup>26</sup> Diese Veröffentlichung geht zurück auf eine öffentliche Vorlesungsreihe, die Harnack im Jahr 1899 hielt, nicht unabsichtlich 100 Jahre nach dem Erscheinen von Schleiermachers ‚Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern‘. Die Vorlesungen waren Stadtgespräch; lange vor der Zeit der Massenuniversität wohnten ihr allwöchentlich über 600 Besucher bei, darunter eben auch viele Angehörige der gehobe-

<sup>24</sup> Harnack hat diese Auskunft publiziert in: *Die Christliche Welt* 6 (1892), S. 767–770. Vgl. weitere Texte aus dem Zusammenhang dieses Streites: Nowak, Kurt (Hrsg.), *Adolf von Harnack als Zeitgenosse*, 2 Tle. (fortlaufend paginiert), Berlin/New York 1996, hier: S. 500–597.

<sup>25</sup> Nottmeyer, Harnack, 2004, S. 130f.

<sup>26</sup> Harnack, Adolf von, *Das Wesen des Christentums*, hrsg. v. Rendtorff, Trutz, Gütersloh 1999; Seitenangaben im folgenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

nen Berliner Gesellschaft. Die Druckfassung der Vorlesungen war sofort vergriffen, bis in die 1920er Jahre wurden weitere Auflagen gedruckt, so dass schließlich insgesamt über 100.000 Exemplare verkauft wurden, ein damals gigantischer Bucherfolg. Harnacks Anliegen fand Nachahmer, die sich teilweise bemühten, dem liberalen Programm unter demselben Titel eine Alternative entgegenzusetzen, so etwa der Greifswalder Theologe Herrmann Cremer (1834–1903). Unter dem Titel ‚Wesen des Judentums‘ stellte Leo Baeck (1873–1956) dem Text Harnacks 1905 ein Pendant zur Seite und trat darin gleichzeitig der herabsetzenden Darstellung des Judentums zur Zeit Jesu durch Harnack entgegen; keine der Folgeschriften war auch nur annähernd so erfolgreich wie die Schrift Harnacks.

Das Grundprogramm dieser Schrift entspricht dem des Lehrbuchs der Dogmenschichte. Harnack geht es darum, das sich im Laufe seiner Geschichte darstellende Wesen des Christentums zu erfassen und damit den Kern zu identifizieren, der sich im Laufe der Christentumsgeschichte in immer neuen Realisationsgestalten manifestiert. Die Geschichte des Christentums – und eben nicht nur eine normative Ursprungssituation –, die individuellen historischen Gestaltwendungen, sind hier das Medium, durch das hindurch das überzeitliche und über seine vergänglichen Realisationsgestalten hinaus gültige Wesen des Christentums zugänglich ist. Dieses ‚Kern-Schale‘-Modell ist, das sieht auch Harnack, hermeneutisch unbefriedigend und bedarf eines Kriteriums, nach dem sich überzeitlich Gültiges vom Vergänglichen scheiden lässt. Harnack selbst gibt dazu nur wenige Andeutungen, die darauf abzielen, dass der überzeitliche Kern des Evangeliums dadurch zu identifizieren ist, dass es den gegenwärtigen Menschen, abgesehen von seinen Kontexten und durch sie hindurch, auf das Zentrum seines Wesens hin anspricht und damit die Frage beruhigt und beantwortet, durch die der Mensch in Unruhe gehalten und umgetrieben wird, eine Frage, die in allen Kontexten dieselbe ist: die Frage nach Gott (19). Das ist nun offenbar so zu verstehen, dass das Evangelium in seinem religiösen Kern, in dem bleibend Gültigen, abgesehen von jedem Einkleidungsaspekt, sich dadurch ausweist, dass in ihm die Subjektivität zu sich selbst und so zur Ruhe kommt.

Damit hat die historische Arbeit aber eine fast homiletische Funktion. Harnack geht offenbar davon aus, dass das Christentum im Kern eine jeden Menschen auf seine grundlegende Lebensunruhe hin ansprechende Botschaft darstellt, die jeweils in bestimmten geschichtlichen Kontexten dargestellt wird. Diese geschichtlichen Kontexte sind überholbar und werden von anderen Kontexten abgelöst, mit der Folge, dass die mit den Mitteln dieser Kontexte formulierte Botschaft des Christentums ihre Plausibilität verliert. Die historische Arbeit, die dieser Geschichtlichkeit der Realisationsgestalten des Christentums Rechnung trägt, befreit, so Harnack, das Christentum von diesen historischen Schalen und setzt damit die unmittelbar ansprechende Wirkung des Evangeliums für die Gegenwart frei, die es allerdings wieder nur in ihr entsprechenden Formen und einem ihr entsprechenden, überholbaren Sprachgewand vergegenwärtigen kann. Die Geschichtlichkeit der Form dient damit der Selbstvermittlung des übergeschichtlich ansprechenden Gehaltes des Christentums.

Damit ist deutlich, dass nach Harnack Religion insgesamt sich festmacht an einer Grundausrichtung des Menschen auf Gott, auf die hin die positiven Religionen in je unterschiedlicher Weise sich vermitteln; die Überzeugungskraft und der Wert einer Religion bemisst sich an der Frage, ob und wie erfolgreich eine Religion diese Grundausrichtung zu deuten und zu befriedigen vermag. Damit ist weiter deutlich, dass auch bei Harnack die Rezeption des geschichtlichen Denkens seine Grenze hat: Er hält die Vorstellung einer dem geschichtlichen Wandel entthobenen Wesensnatur des Menschseins und seines Gottesbezuges ebenso fest wie die Vorstellung einer Kernidentität des Christentums. Beides ist nur im Durchgang durch die historischen Realisierungen zu erheben, bleibt aber ein von ihnen letztlich unberührter ‚platonischer‘ oder ‚dogmatischer Rest‘, dessen Herleitung und Begründung unter den Bedingungen konsequenter Historisierung komplexer ist, als Harnack sich eingesteht – darauf hat bereits der 1914 an die Philosophische Fakultät der Berliner Universität berufene, in Heidelberg von der Theologie zur philosophischen Fakultät gewechselte Ernst Troeltsch in einer an Harnack anknüpfenden Analyse des Problems hingewiesen.<sup>27</sup>

Die modern-positive Antwort auf die Schrift Harnacks stellte eine Monographie Seebergs dar, die 1902 unter dem Titel ‚Die Grundwahrheiten des Christentums‘ erschien und die ebenfalls die schriftliche Fassung einer öffentlichen Vorlesung darstellte. Wie in seiner Dogmatik (s. u.) geht Seeberg zunächst von einer religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Grundlegung aus, in der er im Ausgang von einer – auf die religiöse Anlage des Menschen antwortenden – ‚Uroffenbarung‘ eine im Christentum gipfelnde Religionsgeschichte entfaltet. Dieses Christentum weist er dann als die ‚absolute Religion‘ aus – mit dem Argument, dass es die Erfüllung des religiösen ‚Bedarfs‘ des Menschen sei. Er legt dann die kirchlichen Dogmen als die begriffliche Fassung und Umgrenzung des religiösen Erlebnisses, das im Zentrum des christlichen Glaubens stehe, aus. Die Dogmen, so Seeberg, haben einen religiösen Sinn und stellen diesen Sinn dar mit dem Ziel, lebensbestimmend zu werden; er versucht damit den Anspruch einzulösen, dass diese Dogmen auch individuell orientierender Ausdruck des Glaubens der Kirche sind.

#### Sozialer Protestantismus

Das Engagement in kirchlichen Sozialwerken allerdings verband Seeberg und Harnack so wie weitere Fakultätsmitglieder – etwa die Praktischen Theologen Paul Kleinert und Friedrich Mahling (s. u.) – und ist ein Indiz für das auch in den Veröffentlichungen sich nieder-schlagende Gespür für die sozialen und politischen Veränderungsprozesse, die sich gerade

<sup>27</sup> Troeltsch, Ernst, Was heißt ‚Wesen des Christentums‘? (1903), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. II, Tübingen 1913, 2. Aufl. 1922, S. 386–441.

in Berlin in den Arbeitervierteln vollzogen.<sup>28</sup> Seeberg geht darauf in seiner Ethik ebenso ein wie Harnack in seinem ‚Wesen des Christentums‘.<sup>29</sup> Harnack gehörte neben Troeltsch und anderen als Gründungsmitglied dem von Adolf Stoecker ins Leben gerufenen ‚Evangelisch-Sozialen Kongress‘ an, den Stoecker nach Auseinandersetzungen mit den liberalen Gründungsmitgliedern wieder verließ, um nun als konservatives Gegenstück die ‚Kirchlich-Soziale Konferenz‘ zu gründen, in der nun wiederum Seeberg sich engagierte – der Gegensatz zu Harnack ließ offenbar auch das Gebiet des sozialen Engagements nicht unberührt. Seeberg war darüber hinaus Vorsitzender des Zentralausschusses für Innere Mission. Sein durch die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft geleitetes Interesse an sozialetischen Fragestellungen manifestiert sich später auch in der 1927 erfolgten Gründung eines sozial-ethischen Instituts.

Im Bereich der Praktischen Theologie war die sozialetische Aufgabe der Kirche das besondere Anliegen des 1877 berufenen und bis 1907 (offiziell, aber darüber hinaus bis 1918) lehrenden Paul Kleinert (1839–1920). Dieser war – ungewöhnlicherweise – zugleich ausgewiesener Alttestamentler, die Aufgabenbeschreibung seines Lehrstuhls benannte auch in der Tat beide Fächer. Er ist geprägt von der Sozialkritik der alttestamentlichen Propheten, denen u. a. sein Interesse im Alten Testament galt, und macht der von ihm ins Zentrum gestellten Einzelgemeinde das sozialetische Engagement zur Aufgabe.

#### Der Aufschwung der Exegese und die Religionsgeschichtliche Schule

Die Historisierung der als Grundlagen des kirchlichen Glaubens Verbindlichkeit beanspruchenden Texte erregte wenig später, 1902, in einem weiteren, öffentliches Aufsehen erregenden Streit die Gemüter, als der Assyriologe Friedrich Delitzsch (1850–1922) mit einem ‚Babel-Bibel‘ betitelten Vortrag vor das gebildete Publikum trat, der gemeinsam mit zwei weiteren Veröffentlichungen gleichen Titels zum Auslöser des so genannten Babel-Bibel-Streites<sup>30</sup> wurde. Delitzsch vertrat nämlich die These, dass namentlich das Alte Testament alle positiven Elemente aus dem Zweistromland und der dortigen Kultur übernommen habe, so freilich, dass im Alten Testament dieses positive Gedankengut depriviert und unter das Vorzeichen eines ‚israelitischen Partikularismus‘ gestellt werde.

<sup>28</sup> Zum Folgenden vgl. Nottmeyer, Harnack, 2004, S. 152–232.

<sup>29</sup> Vgl. dazu von Seeberg die entsprechenden Passagen der postum veröffentlichten ‚Christliche Ethik‘ (1936): § 59, aber auch den bereits 1897 veröffentlichten Aufsatz ‚Die Kirche und die soziale Frage‘; im Harnackschen ‚Wesen des Christentums‘, 1999, S. 115–125. Dazu die Texte in: Nowak, Harnack als Zeitgenosse, 1996, S. 1270–1407.

<sup>30</sup> Vgl. Lehmann, Reinhard G., Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit, Fribourg/Göttingen 1990. Dort die Veröffentlichungsorte der Schriften Delitzschs und der Gegenschriften.



Diese von einem Vertreter der Philosophischen Fakultät vorgetragene These betraf die Theologische Fakultät insofern, als auch dort unter den Exegeten Vertreter der so genannten ‚Religionsgeschichtlichen Schule‘<sup>31</sup> als Extraordinarien oder als Ordinarien tätig waren. Als Vorläufer der Religionsgeschichtlichen Schule ist Wolf Wilhelm Graf Baudissin (1847–1926) zu nennen, der von 1900–1921 an der Fakultät lehrte; zu den bekanntesten Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule im engeren Sinne zählten der Alttestamentler Hermann Gunkel<sup>32</sup> (1862–1932), der der Fakultät bis zu seiner recht späten Berufung nach Gießen 1907 als Extraordinarius angehörte, daneben sein Fachkollege Hugo Gressmann (1877–1927), aber eben auch seit 1908 der Neutestamentler Adolf Deißmann (1866–1937). Alle Genannten markieren den Aufschwung, den seit den 1880er Jahren auch die Exegese in Berlin nahm und für den schon in der vorangehenden Generation Herrmann von Soden (1852–1914) stand, der das wegweisende Projekt der Erstellung eines kritischen Textes des Neuen Testaments aus den Handschriften in Angriff nahm und weitestgehend aus privaten Mitteln finanzierte, auf das über mehrere Zwischenstationen das heutige Institut für Textgeschichte in Münster zurückgeht.

Das Anliegen der genannten Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule ist die Einstellung des Christentums in das Ganze der Religionsgeschichte und das entwicklungs- geschichtliche Nachzeichnen der Einflüsse, die zur Ausbildung des Judentums und auch des Christentums geführt haben. Das hat natürlich zur Folge, dass das von den ‚positiven‘ Theologen in der einen oder anderen Weise auf eine übernatürliche, unableitbare Einwirkung Gottes zurückgeführte Christentum nun als Ergebnis des Gescheibes wechselseitiger Beeinflussungen religiöser Traditionen zu stehen kommt, und dass das Christentum auf einen Status besonderer Dignität nicht mehr Anspruch haben kann als jede andere Religion. Gunkels Beschreibung des Christentums als ‚synkretistische Religion‘ in dem Eröffnungsband der von ihm mit herausgegebenen einflussreichen und bis heute existierenden Reihe ‚Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments‘<sup>33</sup> erreichte wiederum Anstoß in der positiv-kirchlichen Öffentlichkeit.

Im Vordergrund steht aber bei Gunkel zunächst das Alte Testament, das nach der ersten vollständigen deutschen Übersetzung des Gilgamesch-Epos und der seit der Mitte des Jahrhunderts rasch voranschreitenden Erschließung des vorderasiatischen und ägyptischen Schrifttums zum besonders interessanten Gegenstand religionsgeschichtlicher Parallelen wurde und dessen Texte nun abschließend wie die religionsgeschichtlichen Parallelen sich als Sagen und Dokumente einer über Israel hinausreichenden altorientalischen Kultur erwiesen, mit der die israelitische Religion engstens verflochten und von der sie beeinflusst war.

<sup>31</sup> Lüdemann, Gerd/Schröder, Martin, Die religionsgeschichtliche Schule in Göttingen, Göttingen 1986.

<sup>32</sup> Smeand, Rudolf, Hermann Gunkel, in: Gießener Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. Gündel, Hans Georg/Moraw, Peter/Press, Volker, Marburg 1982, S. 345–356.

<sup>33</sup> Gunkel, Hermann, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903.

Von Gunkel erschien in seiner Berliner Zeit eine religionsgeschichtliche Einordnung der alttestamentlichen Schöpfungserzählung und der apokalyptischen Neuschöpfungskonzeption (Apk 21) in den Kontext paralleler altorientalischer Texte.<sup>34</sup> Daneben tritt die geniale Leistung des Genesiskommentars und seine im Rahmen eines Sammelwerkes zur altorientalischen Literaturgeschichte als Entwurf vorgelegte alttestamentliche Literaturgeschichte.<sup>35</sup>

Mit Gunkel vollzieht sich ein Entwicklungsschritt in der Erforschung der biblischen Texte, den man sich im Rahmen der Berliner Fakultät am besten mit einem Blick auf den der vorangehenden Generation zuzurechnenden Bernhard Weiß (1827–1918) verdeutlichen kann. Während dieser auf dem Gebiet des Neuen Testaments insbesondere literarkritische Studien betrieb, also nach den wechselseitigen Abhängigkeiten der Evangelien untereinander und nach den Quellen, die den Evangelien zugrunde liegen, fragte, ist Gunkel einer der Begründer der Gattungsforschung: Die grundsätzliche Einsicht, dass man es in den biblischen Texten insgesamt nicht mit Historie, sondern mit literarischen Zeugnissen zu tun hat, führt er über die literarkritische Quellenscheidung hinaus durch die später als ‚Formgeschichte‘ bezeichnete Frage nach den literarischen Gattungen, die in diese Erzählzusammenhänge eingebettet sind; Gattungen – Märchen, Sage etc. – die grundsätzlich keine individuellen Leistungen, sondern Ausdruck kollektiver Institutionen sind und im Kontext der jeweiligen Kultur eine je spezifische Funktion haben, zu deren Erhellung eben auch entsprechende Parallelen aus anderen vorderorientalischen Kulturen beitragen. Die Erforschung der Strukturgesetzmäßigkeiten der Gattungen dieser Literatur ist damit bestimmt von der Frage nach deren ‚Sitz im Leben‘ (so der später von Bultmann eingeführte Begriff), der Frage also nach der institutionellen Funktion dieser Literatur.

Mit Gunkel an Bedeutung für die religionsgeschichtliche Verortung des Alten Testaments vergleichbar ist Hugo Gressmann, ein Wellhausen-Schüler, der zum einen zur Erforschung des 1892 von Bernhard Duhm als selbstständige Schrift identifizierten dritten Teils des Jesajabuches (capp. 56–66) beigetragen hat. Daneben hat er Arbeiten zur Entstehung des Volkes Israel, zum Mose-Sagenkreis<sup>36</sup> und zur zwischentestamentarischen Religionsgeschichte vorgelegt<sup>37</sup>, aber eben auch weit rezipierte Arbeiten zur religionsgeschichtlichen Einordnung neutestamentlicher Motive von der Weihnachtsgeschichte bis hin zur Parallelsierung des Todes und der Auferstehung Jesu mit dem kultischen Nachvollzug des Geschickes des Osiris im hellenistischen Isis-Kult.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Ders., Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit, Göttingen 1895.

<sup>35</sup> Ders., Genesis, 1901; ders., Die Sagen der Genesis, 1901; ders., Die israelitische Literatur, 1906.

<sup>36</sup> Gressmann, Hugo, Mose und seine Zeit, 1913.

<sup>37</sup> Ders., Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905.

<sup>38</sup> Ders., Das Weihnachtsevangelium, 1914; ders., Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen, 1923.

Adolf Deißmann, 1908 von Heidelberg nach Berlin berufen, stellt das Gegenstück im Neuen Testament dar; er hat eine Reihe von Arbeiten veröffentlicht, die zum Teil der Theologie des Paulus galten, den Deißmann als Mystiker deutete.<sup>39</sup> Er verortete das Neue Testament im Kontext der hellenistischen Kultur, wobei er sich insbesondere mit sprachgeschichtlichen Untersuchungen befasste und dafür in weitem Umfang literarische und nichtliterarische Zeugnisse der hellenistischen Umwelt einbezog. Und schließlich galt sein Interesse auch den soziologischen Gegebenheiten der Urchristenheit, mit der These, dass das frühe Christentum ein Unterschichtenphänomen gewesen sei.<sup>40</sup>

Unter den Genannten ist bei Hugo Gressmann der deutlichste Wille zur Wirkung über den Kreis der Fachkollegen hinaus spürbar: Neben seine wissenschaftlichen Arbeiten zur vorderorientalischen Religionsgeschichte tritt eine allgemeinverständliche Kommentierung des Gllgamesch-Epos und eine zweibändige Sammlung von Quellen zur Religionsgeschichte des Vorderen Orients. Beide Werke sind ein Indiz dafür, dass einige Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule von einem intensiven Willen zur Aufklärung der Gemeinden getragen waren und insofern sachlich dem skizzierten Anliegen der liberalen Theologie – der Befreiung des authentischen, individuellen Glaubens von einer als heteronom erfahrenen Tradition – verpflichtet waren.

Bei Gunkel und Deißmann hingegen hat man es sehr deutlich mit dem Phänomen einer weiterreichenden Ausdifferenzierung der Teilgebiete des Faches zu tun. Während Schleiermacher noch davon ausging, dass die für die Theologie berufenen Professoren grundsätzlich dazu fähig sind, wenn nicht die gesamte Breite des Faches, so doch wenigstens zwei der Teilgebiete in der Lehre zu vertreten, sind Gunkel und Deißmann konzentriert auf die Erforschung der biblischen Bücher. Beide sind ganz eindeutig Historiker, deren Arbeiten in erheblich geringerem Umfang als die Harnacks – zu schweigen von denen Seebergs – die gegenwärtige Situation der Kirche und deren Umgang mit den biblischen Texten im Blick haben; den Gesprächskontext dieser Forschungen bilden eindeutig die Altorientalistik bzw. die Klassischen Altertumswissenschaften und in erheblich geringerem Umfang der aktuelle Binnendiskurs der Theologie oder gar der Kirche als noch bei Hengstenberg.

<sup>39</sup> Deißmann, Adolf. Die neutestamentliche Formel „Christo Jesu“, 1892.

<sup>40</sup> Ders., Licht vom Osten, 1908 (4. Aufl. 1923; engl. 1910, 3. Aufl. 1926); ders., Das Urchristentum und die unteren Schichten, 1908; ders., Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, 1910; ders., Paulus. Eine kultur- u. religionsgeschichtliche Skizze, 1911 (viele Übersetzungen).

## Theologie zwischen Kirche und Wissenschaft

Damit stellen sich zwei Fragen, die für das Verhältnis der Theologie zur Kirche einerseits und zu den Nachbardisziplinen andererseits entscheidend sind: Zum einen die Frage, ob und in welchem Sinne angesichts der damit einhergehenden vollständigen Historisierung und Einordnung des Christentums in die allgemeine Religionsgeschichte der Geltungsanspruch des Christentums als ‚die wahre‘ Religion vertretbar ist, als die sie in unbefragter Selbstverständlichkeit im kirchlichen Bewusstsein gilt. Zum anderen stellt sich erneut und verschärft die bereits von Schleiermacher gestellte Frage nach der Einheit der Theologie als Sachgebiet und in der Folge die Frage nach dem Existenzrecht der Theologie als eigener Fakultät an der Universität.

### Die ‚Absolutheit‘ des Christentums

Die Frage nach dem Wahrheitsanspruch des Christentums wird unter dem Titel der Frage nach der ‚Absolutheit‘ des Christentums (in Abhebung von seiner historischen Relativität) behandelt. In diesen Zusammenhang gehört das um die Jahrhundertwende erwachende Interesse an der Religionsphilosophie und Religionspsychologie zunächst als Quelle eines allgemeinen Religionsbegriffs, der es dann erlauben sollte, ein Kriterium zur Bewertung von Religionen zu erarbeiten.

Diesem Zweck dient beispielsweise die Dogmatik Seebergs, die 1924 erstmals im Druck erscheint, aber eine längst zuvor erarbeitete und bereits in den referierten ‚Grundwahrheiten‘ vorgetragene Position zur reifen Darstellung bringt. Diese Dogmatik erweitert das Programm der Erlanger Theologen, die (wie auch Ritschl) jede Apologetik ablehnten, um einen ausführlichen apologetischen, religionstheoretischen und religionsvergleichenden Vorspann, der ausdrücklich die Aufgabe hat, die Absolutheit des Christentums nachzuweisen. Das geschieht so, dass Seeberg auf der Basis religionsvergleichender und religionspsychologischer Untersuchungen das Wesen der Religion erhebt mit dem Ziel zu zeigen, dass dieses Wesen der Religion – die geistige Gemeinschaft der Menschheit mit Gott – im Christentum am klarsten zur Darstellung und zur Verwirklichung kommt; und er weist dann auf der Basis konfessionsvergleichender Untersuchungen nach, dass das Christentum im Protestantismus zur reinsten Aussprache seiner selbst gelangt.

Auf dieser Basis erst folgt dann die eigentliche Dogmatik. Dies setzt voraus, dass das Christentum auch für Seeberg nicht einfach als absolute Religion in bestimmten Dokumenten oder Sätzen gegeben ist, sondern dass es eine Geschichte durchläuft, durch die hindurch erst sich das Wesen des Christentums in voller Reinheit durchsetzt. Dabei betrachtet Seeberg die historische Kritik durchaus auch, wie seine liberalen Antipoden, als das Medium,



durch das zeitbedingte und einer späteren Entwicklungsstufe der Menschheit hinderliche Realisationen des Christentums beseitigt werden. Insgesamt aber rechnet er damit, dass die Grundlagen des christlichen Glaubens der historischen Kritik standhalten, und dass der Erkenntnisgrund theologischer Aussagen – die Schrift als Urkunde erfahrener und geglaubter Offenbarung – sich bzw. seine Wahrheit dadurch ausweist, dass sich diese Offenbarung dem Menschen als adäquates Korrelat seiner religiösen Anlage erschließt. Damit ist hier, wie bei Pfeiderer und Kaftan, ein der Relativität der Geschichte entnommenes, grundlegend religiöses, Wesen des Menschen' der Bezugspunkt eines apologetischen Ausweises des christlichen Glaubens – wieder ein Indiz dafür, dass die Reformulierung des christlichen Glaubens unter den Bedingungen des historischen Bewusstseins jedenfalls für die ‚positive' Position nur um den Preis einer an irgendeiner Stelle in Kauf genommenen Inkonsistenz möglich ist.

#### *Der Ort der Theologie an der Universität*

Gerade in der Person Adolf von Harnacks war die Theologische Fakultät ein aus der Universität insgesamt nicht wegzudenkender Faktor.<sup>41</sup> Er war seit 1890 Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften; er begründete und leitete an der Akademie das ehrgeizige Unternehmen der Kirchenväteredition. Von 1905–1921 war er Leiter der Königlichen (später: Preußischen Staats-) Bibliothek und ein interdisziplinär vernetzter Wissenschaftsorganisator von höchstem Rang, was sich nicht zuletzt in der von ihm initiierten und vorangehenden Gründung der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft niederschlug (1911), deren Präsident er über Jahre hinweg war.<sup>42</sup> Diese privatrechtlich organisierte Gesellschaft – eine vom Staat kontrollierte, durch private Spenden finanzierte Selbstverwaltungskörperschaft – erlaubte die Einrichtung und den Unterhalt von überwiegend naturwissenschaftlichen Forschungsinstituten, für die die Mittel des Kultusministeriums nicht ausreichten.<sup>43</sup>

Entsprechend verstand Harnack die universitäre Forschung grundsätzlich als interdisziplinäres Projekt. In zwei Vorträgen hat er 1901 – eine Rektoratsrede – und 1919 in sehr unter-

<sup>41</sup> Zum Folgenden vgl. die beiden von Nowak u. a. herausgegebenen Bände: Harnack, Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, 2001, sowie: Harnack, Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, 2003; Notmeyer, Harnack, 2004. Dazu die Textsammlungen von Nowak, Harnack als Zeitgenosse, 1996.

<sup>42</sup> Brocke, Bernhard vom, Im Großbetrieb der Wissenschaft. Adolf von Harnack als Wissenschaftsorganisator und Wissenschaftspolitiker, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 45 (2001), S. 59–144; Rendtorff, Trutz, Im Großbetrieb der Wissenschaft, in: Nowak u. a., Harnack, Theologe, 2001, S. 397–441.

<sup>43</sup> Vgl. Burchardt, Lothar, Zwischen Reformeifer und KWG-Raison. Adolf von Harnack und die Industrie, in: Nowak u. a., Harnack, Theologe, 2001, S. 157–187; Lehmann, Hartmut, „Es ist eine tiefere, aber eine herrliche Zeit“. Adolf von Harnack und die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Ersten Weltkrieg, in: Nowak u. a., Harnack, Christentum, 2003, S. 189–206; Brocke, Bernhard vom u. a. (Hrsg.), Das Harnack-Prinzip. Die Kaiser-Wilhelm-/Max-Planck-Gesellschaft und ihre Institute. Studien zu ihrer Geschichte. Berlin/New York 1996.

schiedlichen Situationen Stellung genommen zum Lebensrecht der Theologischen Fakultäten an der Universität.<sup>44</sup> In beiden Texten setzt er sich mit der angesichts der Entwicklung in den historischen Fächern der Theologie naheliegenden und schon von Schleiermacher ins Auge gefassten Frage auseinander, ob nicht die Aufgabe der Theologie durch eine religionswissenschaftliche Fakultät wahrgenommen werden könne, was eben bedeuten würde, dass die scheinbar ausschließlich auf kirchliche Belange bezogenen theologischen Disziplinen – namentlich die Systematische und die Praktische Theologie – ihren Ort an der Universität verlieren würden. Die anderen Fachgebiete würden im Rahmen einer interdisziplinären religionswissenschaftlichen Fakultät ihrer Anbindung an die Zweckbestimmung der Kirche verlustig gehen, dafür aber, so die Lesart der Gegner theologischer Fakultäten, der Gefahr einer wissenschaftsexternen Beeinflussung entgehen. Kirchliche Zweckbestimmung und von diesen Interessen freie wissenschaftliche Forschung würden auseinander treten. Diese Position wurde keinesfalls nur von kirchenkritischen Positionen an die Kirchen und die Theologischen Fakultäten herangetragen, sondern auch innerkirchlich gerade von positiven Richtungen vertreten, die die Wissenschaftsfreiheit an den theologischen Fakultäten als Widerspruch zur Bekenntnisbindung und damit als Gefahr für die Bekenntnistreue der späteren Pastoren betrachtete. Auch mit solchen Positionen setzt sich Harnack auseinander, und er optiert ähnlich wie wenige Jahre später (1906) in Heidelberg auch Ernst Troeltsch, der 1914 unter Wechsel an die philosophische Fakultät nach Berlin berufene Systematiker der religionsgeschichtlichen Schule.<sup>45</sup>

Harnack betrachtet unter idealen Bedingungen eine Reorganisation der Universität und eine Aufhebung der traditionellen Grenzen der universitären Fächer als eigentlich notwendig und wünschenswert, weil sie dazu führen würde, dass jedes Sachgebiet in dem lebendigen Zusammenhang, in dem es mit allen anderen Gebieten sich darstellt, auch erforscht werden würde. Andererseits aber spricht Harnack sich unter den Bedingungen einer faktisch vorfindlichen fakultären Organisation des Wissenschaftsbetriebs entschieden für eine Beibehaltung der theologischen Fakultäten aus. Sein Votum lässt sich auf drei Momente fokussieren:

Zum einen definiert er die Theologie durch den alle theologischen Teilfächer verbindenden, gemeinsamen Gegenstand: die Christentumsgeschichte. Christentumsgeschichte in

<sup>44</sup> Harnack, Adolf von, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte (1901), in: ders., Reden und Aufsätze II, S. 159–187; ders., Die Aufgabe der Theologischen Fakultäten (1919), in: ders., Erforschtes und Erlebtes, 1923, S. 199–217. Diese und weitere einschlägige Texte in: Nowak, Harnack als Zeitgenosse, 1996, S. 774–878. Zum Thema: Schellha, Arnulf von, Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen, in: Nowak u. a., Harnack, Christentum, 2003, S. 163–187; Rendtorff, Trutz, „Wesen des Christentums“ und Welt der Religionen. Beobachtungen zu Harnacks Stellung im Diskurs über Theologie und Religionswissenschaft, in: Nowak u. a., Harnack, Christentum, 2003, S. 259–274.

<sup>45</sup> Troeltsch, Ernst, Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Tübingen 2007; vgl. Krefß, Hartmut (Hrsg.), Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten in der Perspektive von Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Hans Schubert, Walthrop 2004.

diesem Sinne werde es angesichts der Bedeutung der christlichen Religion für die abendländische Sozial- und Geistesgeschichte immer geben. Harnack plädiert in diesem Zusammenhang entschieden für eine völlige Freiheit der theologischen Forschung und auch der Lehrenden von allen kirchlichen Limitationen inklusive der Religionsklausel. So unschädlich die Bindung des Forschenden an das Christentum für die ergebnisoffene Forschung sei, so unschädlich sei auch das Fehlen einer solchen Bindung für den wissenschaftlichen Zweck der Theologie. Harnack weist freilich darauf hin, dass die religiöse Bindung der Fachvertreter darum wünschenswert sei, weil sie es verhinderte, dass die Religionswissenschaft die Fokussierung auf das Thema der Religion verliere – er spricht die Befürchtung aus, dass die Erforschung der Christentumsgeschichte, wenn sie an philosophischen Fakultäten betrieben würde, sich auf die politisch-geschichtlichen Kontexte des Christentums zu Lasten des eigentlichen Themas der Religion konzentrieren würde.

Zweitens weist Harnack darauf hin, dass damit die Theologie eigentlich selbst Religionswissenschaft sei, die, so der 1901 noch relativ hochgemute Anspruch, mit derjenigen Religion befasst sei, die im Laufe ihrer Geschichte alle Religionsformen überbietend in sich aufgehoben habe, neben der es daher keiner eigenen Religionswissenschaft bedürfe: diese Behauptung ist natürlich einerseits begründet in der Überzeugung vom religiösen Höchstwert des Christentums; verallgemeinert impliziert die These aber darüber hinaus, dass die Erforschung der Religion, sofern sie nicht in schieren Dilettantismus ausufern will, immer fokussiert ist auf eine bestimmte Religion und an ihr die Strukturen des Phänomens erhebt. Das hängt nun damit zusammen, dass nach Harnack alle Geisteswissenschaften im Unterschied zu den Naturwissenschaften normative Wissenschaften sind, das heißt: sie nehmen eine aus dem Umgang mit der Geschichte entspringende Orientierungsfunktion für die Gestaltung ihres Sachgebietes in der jeweiligen Gegenwart wahr, und zwar damit, dass die historische Arbeit an einem kulturellen Sachverhalt geleitet ist von der Frage nach dem Wesen des jeweiligen Sachverhaltes. Die historisch verfahrenende Geschichte des Staates beispielsweise schließt die Frage nach dem Wesen des Staates und damit Einsichten in die Normen der Gestaltung des Staates ein. Diese normative Funktion verliert die Beschäftigung mit der Religionsgeschichte auch dann nicht, wenn sie von nichtchristlichen Theologen betrieben wird; und umgekehrt ist die Frage nach dem Verlauf der Christentumsgeschichte zugleich die Frage nach dem Wesen der Religion und schließt die Einsicht in normative Kriterien für die Gestaltung und Wechselwirkung von Religion ein. Anders: Eine nicht normativ ausgerichtete Kulturwissenschaft gibt es nicht.

Das leitet über zu einem dritten Hinweis: Harnack spricht sich dafür aus, mindestens für einen Lehrstuhl in jedem theologischen Fach die Konfessionsbindung aufrecht zu erhalten. Er begründet das damit, dass jede Wissenschaft neben der Aufgabe der Vertiefung der Kenntnisse die Aufgabe der ‚Ausrüstung zur praktischen Gestaltung‘ habe. Entsprechend nimmt die christliche Theologie die Aufgabe der Ausbildung von Geistlichen für die Zwecke der Kirchen und ihrer Tätigkeit in der Gegenwart wahr. Das impliziert, dass die Theologischen Fakultäten die Aufgabe haben, dieses Erbe zum einen zu hüten, zum anderen

aber, in Kraft zu setzen, d. h. werbend zu pflegen. Dieses werbende Pflegen unterscheidet die Theologie nicht von der Art und Weise, wie andere Geisteswissenschaften ihre Gebiete erforschen; wohl aber sei, so Harnack, die Aufgabe auf dem Gebiet der Religion weit dringlicher, weil die reformatorische Theologie einerseits zu den Grundlagen gegenwärtiger Lebensorientierung gehöre, und weil andererseits der Verzicht auf Theologische Fakultäten zu einem Auseintreten religiöser und wissenschaftlicher Bildung führen würde, zur Ausbildung einer Religion, die den Kontakt mit der wissenschaftlichen Gegenwartskultur verliert. „Wer kann das wünschen? Nur der, dem alle Religion ein überlebter Aberglaube ist. Aber auch er würde bald erleben, dass das Schwert des Geistes, welches die Religion führt, nicht stumpf geworden ist, und er würde sich in Kürze vor eine Entwicklung des Religiösen und Kirchlichen gestellt sehen, die weder im Interesse des Volks und des Staats noch in dem der Kirche zu wünschen ist“ (217). Dass die Theologischen Fakultäten die Kirchen zur Pflege des Kontaktes mit der wissenschaftlichen Kultur und der Vernunfttradition der Neuzeit nötigen, dass das Bündnis von Religion und Wissenschaft nicht nur von Seiten der säkularen Gesellschaft kündbar ist, und dass über dieser Kündigung nicht nur die Religion Schaden nehmen wird, ist die Einsicht, die auch im Hintergrund von Schleiermachers berühmtem Diktum über den ‚Knoten der Geschichte‘ steht.

#### *Der orientierende Sinn historischer Forschung*

Damit ist erkennbar, dass historische Arbeit und die interdisziplinär angelegte, religionsgeschichtlich orientierte Erforschung des Christentums für Harnack in keiner Weise Selbstzweck ist. Er versteht vielmehr die historische Arbeit als orientierenden Beitrag zur der jeweiligen Gegenwart gestellten Aufgabe der Zukunftsgestaltung und in diesem Sinne als Orientierung der Politik. In einem programmatischen Vortrag über ‚Sicherheit und Grenzen geschichtlicher Erkenntnis‘ bezeichnet er 1917 als Aufgabe geschichtlicher Arbeit das „Eingreifen in den Gang der Entwicklung (...): die Vergangenheit abzustößen, wo sie hemmend in die Gegenwart hineinreicht, (...) in der Gegenwart das Richtige zu tun, und (...) die Zukunft umsichtig vorzubereiten. Unzweifelhaft kommt daher der Geschichte in bezug auf die Vergangenheit ein richterliches, ja königliches Amt zu; denn um zu entscheiden, was aus ihr noch fortwirken darf und was abgetan und umgebildet werden muß, muß der Historiker wie ein König richten. Alles aber muß in der Geschichtserkenntnis letztlich auf die Vorbereitung der Zukunft abgezweckt sein; denn nur die Wissenschaft hat ein Recht zu existieren, die ein werdendes vorbereitet.“<sup>46</sup> Harnack weist der Geschichtswissenschaft hier die Aufgabe zu, aus

<sup>46</sup> Harnack, Adolf von, Sicherheit und Grenzen geschichtlicher Erkenntnis (1917), in: ders., Erforschtes und Erlebtes, Gießen 1923, S. 3–23, hier: S. 8. Weitere Texte in: Nowak, Harnack als Zeitgenosse, 1996, S. 880–972.

den Faktoren der Geschichte – den natürlichen Bedingungen, den kulturellen Bedingungen und den individuellen Persönlichkeiten, die sich vorbereitende Entwicklungen ergreifen und zum Ziel führen – Orientierungswissen zu gewinnen, das die Gegenwart sich selbst verständlich macht und sie begründet auf eine Zukunft ausrichtet. Dabei sieht Harnack sehr klar die Ideologiefähigkeit dieser Aufgabenbestimmung, die von Parteiinteressen geleitete Wahrnehmung der Geschichte und damit die Gefahr der Umkehrung der Orientierungsverhältnisse von Geschichte und Politik. Als Gegeninstanz dazu betrachtet Harnack die Besinnung auf das ‚Rückgrat der Geschichte‘. Darunter versteht er die Realien, die jede Interpretation integrieren muss und die keine Interpretation wegdiskutieren kann: die epochenmachenden Ereignisse, die objektivierten Denkmäler der Geschichte, und die Institutionen. Diese positiven Instanzen und die Pflege ihrer Erhaltung und Zugänglichkeit – der auf ihre Weise eben auch die Kirchenvätertradition und die quellenkritischen Arbeiten Harnacks dienen – sind für Harnack die dem Gegenwartsinteresse entzogenen und kritisch gegen das Gegenwartsinteresse geltend zu machenden Instanzen der Wahrheit, die es verhindern, dass die Gegenwart sich im Belieben verliert und die sie bestimmende Geschichte diesem Belieben unterwirft.

Umgekehrt bedeutet dies aber, dass die immense, detaillierte editorische und quellenkritische Arbeit Harnacks getragen ist von einem hermeneutischen Programm der Entdogmatisierung und der Wiederaneignung des ursprünglichen Impulses des Christentums, die eben dadurch möglich wird, dass das Dogma nicht als zeitlose Wahrheit konserviert, sondern historisiert und damit in seinem Geltungsanspruch relativiert wird. Denn damit stellt sich die Aufgabe der Wiederaneignung und theologischen Plausibilisierung des Evangeliums unter den Bedingungen der jeweiligen Gegenwart und ihrer geistesgeschichtlichen Bedingungen und ihrer spezifischen sozialen Situation – eine notwendige Bewegung, die die Vertreter einer Repräsentationstheologie verweigern: Das Christentum besteht fort nicht in der Gestalt der ein für allemal in Sätzen, Institutionen und heiligen Handlungen fixierten, dem Vergehen enthobenen Wahrheit, sondern in der Weise der aneignenden Transformation. Ohne diese Transformation verliert es seine orientierende Kraft und Plausibilität und wird museal.

### Neuorientierung seit 1914

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs führt zu einer deutlichen Politisierung der theologischen Arbeit und zur Mitarbeit führender Theologen, aber eben auch zu einer theologisch relevanten Neuorientierung der Forschung an der Berliner Fakultät.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Huber, Wolfgang, *Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs*, in: *Historische Beiträge zur Friedensforschung*, hrsg. v. dems., Stuttgart/München 1970, S. 134–215.

### Politisches Engagement im Ersten Weltkrieg

Namentlich Adolf von Harnack und Reinhold Seeberg waren, wie viele andere namhafte Wissenschaftler, an der propagandistischen Begleitung der deutschen Kriegsführung beteiligt.<sup>48</sup> Hier wirkte sich im Falle Harnacks die nicht ohne Grund im Jahr 1917 dargestellte, eben skizzierte Aufgabenbestimmung der Geschichtswissenschaft aus. Harnack wie Seeberg erschienen in der Liste der Unterzeichner des so genannten ‚Aufrufs der 93‘, der Erklärung namhafter Vertreter der deutschen Kultur und Wissenschaft zur Darstellung der deutschen Kriegsführung in der Presse der ‚Westmächte‘; beide beteiligten sich im Laufe der kommenden Jahre ebenso wie Adolf Deißmann an der Verteidigung und propagandistischen Unterstützung der deutschen Kriegsführung nach außen und nach innen, beispielsweise durch Beiträge zu der 1914 ins Leben gerufenen Vortragsreihe, in der hervorragende Wissenschaftler vorwiegend der Berliner Universität Deutungen des Weltkrieges vortrugen mit dem Ziel, die Aufbruchsstimmung des Sommers 1914 (‚Geist von 1914‘) krisenfest zu machen.<sup>49</sup> Betrachtet man wie viele ihrer Zeitgenossen den Krieg als dem Deutschen Reich aufzuzurechnenden Verteidigungskrieg, in dem es letztlich um eine Auseinandersetzung zwischen der in ihrem Lebensrecht bedrohten deutschen Kultur und dem westlichen, von Wirtschaftsinteressen bestimmten Liberalismus geht. Die Deutung des Krieges als weltanschauliche Auseinandersetzung speist sich insbesondere bei Seeberg aus traditionellen Ressentiments gegen den angeblichen Rationalismus und Individualismus des Westens; in dieser Deutung bereitet sich die Konjunktur der geistigen Strömung vor, die Fritz Stern mit einem klugen Begriff als ‚Kulturpessimismus‘ bezeichnet und als politische Gefahr diagnostiziert hat.<sup>50</sup> Seeberg sieht im Krieg eine Chance für ein Neuerwachen der Religiosität, er diagnostiziert eine ‚Kriegsreligion‘ oder einen ‚Kriegsglauben‘, der nicht christlich ist, aber eine Reaktion der von Seeberg vorausgesetzten religiösen Anlage auf die Erfahrung des Krieges darstellt: Eine in sich ambivalente Lage und ein zwischen Gut und Böse ambivalentes geschichtli-

<sup>48</sup> Vgl. dazu Kaufmann, Thomas, *Die Harnacks und die Seebergs. ‚Nationalprotestantische Mentalitäten‘ im Spiegel zweier Theologenfamilien*, in: *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, hrsg. v. Lehmann, Hartmut/Gaull, Manfred, Göttingen 2005, S. 165–222; Nottmeier, Harnack und die deutsche Politik, 2004. Es ist nicht möglich, in einer vom Umfang her knappen, aber einem langen Zeitraum der Fakultätsgeschichte gewidmeten Darstellung in der eigentlich gebotenen Ausführlichkeit auf dieses Engagement einzugehen und es differenziert zu bewerten – vgl. dazu die nun freilich bis an die Grenze des Inakzeptablen tendenziöse Deutung des Engagements Reinhold Seebergs bei: Brakelmann, Günter, *Protestantische Kriegstheologie im 1. Weltkrieg*. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974.

<sup>49</sup> Zentralstelle für Volkswohlfahrt (Hrsg.), *Deutsche Reden in schwerer Zeit*. gehalten von den Professoren an der Universität Berlin, 2 Bde., Berlin 1915; Harnack unter dem Titel ‚Was wir schon gewonnen haben und was wir noch gewinnen müssen‘ (I, S. 147–168); Seeberg: *Krieg und Kulturfortschritt‘* (II, S. 115–153).

<sup>50</sup> Stern, Fritz, *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, München 1986.

ches Wirken Gottes erschließend, das in Widerspruch und deutender Anknüpfung aber anschlussfähig für die christliche Verkündigung ist.<sup>51</sup> Im Blick auf die weitere Entwicklung und hinsichtlich der im Weltkrieg höchst strittigen Frage der Kriegsziele unterschieden sich Harnack und Seeberg deutlich: Während Seeberg relativ früh beispielsweise für einen unbeschränkten U-Boot-Krieg optierte und bis zum bitteren Ende das Ziel eines ‚Siegfriedens‘ unterstützte, riet Harnack angesichts der abnehmenden Zustimmung der Bevölkerung zum Krieg früh zu einem Verhandlungsfrieden und zu einer politischen Reform in Richtung einer parlamentarischen Monarchie mit freien und gleichen Reichstagswahlen und freien Gewerkschaften.<sup>52</sup> Die Denkschriften und Briefe, die Harnack in diesem Zusammenhang im Sommer 1916 und im Juni 1917 auf Ersuchen des Reichskanzlers schreibt, sind Indizien des ungeheuren, auch politischen Einflusses, den Harnack besaß; denn diese Denkschriften dienen nicht der Überredung des Reichskanzlers von Bethmann-Hollweg, der die Überzeugungen des Autors ohnehin teilte, sondern der Einflussnahme auf den Kaiser.

#### *Vorbote einer neuen Zeit*

In den Zusammenhang der vielfältigen öffentlichen Vorträge, durch die die Vertreter der Fakultät in der Zeit zwischen 1914 und 1918 Gegenwartsdeutung betrieben und damit in aller Selbstverständlichkeit die deutsche Kriegsführung propagandistisch unterstützten, gehört ein Vortrag, mit dem ein neuer Ton nicht nur in Berlin, sondern in der theologischen Wissenschaftslandschaft insgesamt angeschlagen wurde. Es handelt sich um einen Vortrag zur Reformationsfeier der Universität Berlin 1917, den der damalige Privatdozent, Schüler und spätere Nachfolger Harnacks, Karl Holl (1866–1926), unter dem Titel ‚Was verstand Luther unter Religion?‘ hielt und bald darauf veröffentlichte.<sup>53</sup> Der ‚neue Ton‘ war von Holl bereits in einem 1910 erschienenen Aufsatz über die Rechtfertigungslehre in Luthers Römerbriefvorlesung angeschlagen worden, in dem Holl den Versuch unternimmt, die Aussagen Luthers über eine imputative und über eine effektive Rechtfertigung des Sünders in ein schlüssiges Verhältnis zu bringen (114–125).

<sup>51</sup> Seeberg, Reinhold, *Geschichte, Krieg und Seele*, Leipzig 1916.

<sup>52</sup> Harnack, *Erforschtes und Erlebtes*, 1923, darin: *Friedensaufgaben und Friedensarbeit*, S. 279–297; *Das Gebot der Stunde*, S. 298–302.

<sup>53</sup> Zum Folgenden vgl. Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: Luther, 1921, hier bes.: *Was verstand Luther unter Religion* (1917), S. 1–110; *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief* (etc.), S. 111–154. Dazu: Slenczka, Notger, *Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung?*, in: *Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie* Luthers, hrsg. v. dems./Sparn, Walter, Tübingen 2005, S. 205–244; zur Wirkung Holls: Wallmann, Johannes, Karl Holl und seine Schule, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1978, 4. Beiheft), S. 1–33.

Diese Texte stehen zunächst einmal für eine neue, intensive Beschäftigung mit Luther im Lichte neuer Quellen: Im Zuge der kritischen Edition, beispielsweise in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers, stehen nun auch die frühen Vorlesungen zur Verfügung. Die Frage nach der reformatorischen Entwicklung Luthers wird jetzt auf der Basis dieses Quellenmaterials, nicht mehr anhand der rückblickenden Selbstdeutungen Luthers, erhoben. Diese neue Beschäftigung mit Luther stellt auch eine Reaktion dar auf die äußerst herabziehenden Darstellungen der Entwicklung Luthers zum Reformator durch die katholischen Kirchenhistoriker Heinrich Denifle und Hartmann Grisar, indiziert aber mehr noch eine theologische Neuorientierung, die zunächst ihr Zentrum in einer neuen Interpretation des Vorgangs der Rechtfertigung hat: Dass es nämlich in Luthers Rechtfertigungslehre nicht nur um das Heilsbedürfnis des Menschen, sondern mit dem gleichen Nachdruck um eine Deutung Gottes geht, und zwar um einen sittlich vertretbaren und unter diesem Gesichtspunkt einheitlichen Gottesbegriff. Die Rechtfertigung, im Sinne der nachreformatorischen Theologie des 18. Jahrhunderts verstanden als reine *Gerechtklämung*, scheint den Verzicht auf die sittliche Forderung zu implizieren – diese Sicht betrachtet Holl als Folge der Rezeption der Lutherschen Grundeinsicht durch Melancthon. Die Rechtfertigung erschließt sich aber als Gestalt der Durchsetzung des göttlichen Willens bzw. der Sittlichkeit, wenn die Gerechtklämung verstanden wird als die den Menschen der Gottesgemeinschaft verewissernde Zusage, die als *Gerechtklämung* vorausgreift auf das Ergebnis des damit eingeleiteten, allein auf Gottes Initiative beruhenden Prozesses der allmählichen, lebenslangen *Gerechtmachung* des Menschen (119f.). Damit ist die *Gerechtklämung* nichts anderes als die Vorwegnahme des Ergebnisses des Prozesses der Gerechtmachung; die sittliche Forderung und die Rechtfertigung stehen dann nicht mehr in dem aporetischen Verhältnis einer Alternative.

Was hier wie eine letztlich belanglose, theologieinterne Quisquilie erscheint, erschließt seine weiterführende gedankliche Kraft in dem erwähnten Vortrag von 1917, in dem Holl die Religion Luthers als Gewissensreligion deutet und das Verhältnis von Gott und Mensch ganz aus dem Zentrum der Anfechtungserfahrung Luthers heraus deutet. Damit tritt in das Zentrum des Verhältnisses Gottes zum Menschen eine Erfahrung, die Luther als ‚Gesetz‘ bezeichnet, im Gewissen verortet und mit negativen Emotionen umgibt. Im Gewissen wird der Widerspruch Gottes gegen den Lebenswillen des Menschen erfahren. Der Mensch weiß sich gefordert, in diesen seinem Lebenswillen widersprechenden Willen einzustimmen, und zwar nicht widerwillig, sondern aus dem Motiv der Liebe zu Gott (und nicht der Angst um sich selbst). Der Widerspruch des Sittengesetzes gegen den Lebenswillen und die Forderung der Selbstlosigkeit tritt in das Zentrum der Deutung der Gotteserfahrung; und umgekehrt erschließt sich der im Evangelium erfahrene Zuspruch der Vergebung eben dadurch als Manifestation des Willens Gottes, dass er wieder dem Selbstverständnis des Sünders widerspricht. Die Erfahrung Gottes weist sich als solche dadurch aus, dass sie dem menschlichen Willen radikal und unentrinnbar widerspricht. ‚Religion‘ ist damit eben nicht menschliche

Anlage, sondern die Erfahrung einer im Widerspruch gegen den Menschen und seinen Lebenswillen wirksamen Macht.

Im Hintergrund steht eine komplexe Kantrezeption; es handelt sich um eine eigentümliche Verbindung einer Deutung der kategorischen, jedes Glückseligkeitsstreben niederschlagenden ethischen Erfahrung als Wille Gottes einerseits, die andererseits immer durchsichtig bleibt auf die Erfahrung des – so die damalige Einschätzung – durch den Krieg unausweichlich geforderten Opfers des individuellen Lebens oder des individuellen Lebensglücks für das als sittliches Ziel gedeutete Leben des Volkes. Dies Opfer ist nach Holl im christlichen Glauben als göttliche Forderung zu verstehen. Das Verhältnis Gottes und des Menschen wird damit in das Verhältnis eines radikalen Gegensatzes gestellt und gerade nicht, wie etwa noch bei den älteren Kollegen Holls, als Erfüllung eines ausweisbaren religiösen Bedürfnisses des Menschen gedeutet. Damit bereitet sich hier, später unter dem Titel der ‚Lutherrenaissance‘ rubriziert, bereits vor dem Ende des Weltkrieges das Grundmotiv eines theologischen Aufbruchs vor, der nach dem Weltkrieg von der so genannten ‚Dialektischen Theologie‘ oder ‚Theologie der Krise‘ weit wirksamer als bei den Schülern Holls vortragen wurde.<sup>54</sup>

Insgesamt sind die reformationshistorischen Arbeiten Holls, wie die Harnacks, bei aller historischen Präzision bestimmt von einem gegenwartsdiagnostischen und hermeneutischen Anliegen, das darauf abzielt, die prägende Kraft der – recht verstandenen, von der Übermalung durch die Theologie Melancthons und die Inanspruchnahme durch die Lutherische Orthodoxie befreiten – Theologie Luthers auf die Gegenwart und deren zeitgenössische Relevanz herauszustellen.<sup>55</sup> Es zeigt sich hier wieder das die Historisierung der Theologie begleitende Grundmotiv: Sie wird als Vehikel des Ausweises ihrer Gegenwartsfähigkeit in Anspruch genommen. Mit der Veröffentlichung der Arbeiten Holls zu Luther 1921 wurde Holl schlagartig zu einem der führenden Lutherforscher, der im Blick auf die immense Quellenkenntnis und die Orientierung am bis dahin kaum bekannten frühen Luther eine schwer zu überschätzende Wirkung auf die Erforschung des Reformators ausübte und die Reformationsgeschichte bis in die Gegenwart beeinflusste.

<sup>54</sup> Assel, Heinrich, *Der andere Aufbruch*, Göttingen 1994.

<sup>55</sup> Vgl. dazu z. B. die bahnbrechenden Arbeiten: Holl, Karl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? (1907), in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 3, S. 558–567, und den zeitdiagnostischen Text: *Der Modernismus* (1908), in: ebd., S. 437–459. Vgl. dazu Barth, Ulrich, *Die Christologie Emanuel Hirschs*, Berlin/New York 1992, bes. S. 19–40; vgl. zur Neuorientierung der Lutherdeutung auch Slenczka, Neuzzeitliche Freiheit, 2005.

## Kontinuität und Neuaufbruch – Theologie nach 1918

Die Niederlage und der Zusammenbruch des Kaiserreiches stellten zunächst die Kirchen vor die Aufgabe einer Neuorientierung. Das lag weniger daran, dass gerade den protestantischen Kirchen mit den Landesfürsten auch die Institution verloren ging, bei der seit der Reformation das *ius circa sacra* des Bischofsamtes, d. h. das Recht der Verwaltung der äußeren Angelegenheiten und des Schutzes und der Förderung der Kirche, lagen: Die Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat war im 19. Jahrhundert aus unterschiedlichen Motiven heraus zum Anliegen fast aller Gruppierungen des Protestantismus geworden; die Verselbstständigung gegenüber der staatlichen Verwaltung war so weit fortgeschritten, dass sie in den neuen Kirchenordnungen nur noch festgeschrieben und ein kollektives oder individuelles geistliches Leitungsamt eingerichtet werden musste, auf das die bischöflichen Rechte des Landesherrn übergingen. Deutlich strittiger war die Frage nach der organisatorischen Gestalt des Protestantismus insgesamt: Ob er nämlich landeskirchlich oder als Reichskirche organisiert sein sollte – diese im Kirchenkampf nach 1933 entscheidende Frage hat eine Vorgeschichte in entsprechenden Diskussionen der 1920er Jahre um die Gründung und um die Bekenntnisgrundlage einer ‚Deutschen Evangelischen Kirche‘.

Die entscheidende Schwierigkeit für die Kirchen lag allerdings in der Notwendigkeit, sich in der Situation der mit dem Ende des Landesherrlichen Kirchenregiments nicht erst entstehenden, wohl aber unübersehbar werdenden weltanschaulichen Pluralisierung der Gesellschaft und der Etablierung eines weltanschauungsfreien Verwaltungsstaates zurechtzufinden. Ein Regelungsbedarf entsteht insbesondere in der in den 1920er Jahren heftig umstrittenen Frage der Bekenntnisschule, und auch in der rechtlichen Gewährleistung der Theologischen Fakultäten. Die Landeskirchen werden in der Weimarer Reichsverfassung mit dem Status einer Körperschaft des Öffentlichen Rechts ausgestattet und ihr Verhältnis zum Staat wird auf dieser Basis durch Kirchenverträge geregelt, deren Modell die Konkordate der römisch-katholischen Kirche mit den Deutschen Ländern sind (Preußenvertrag 1929). Die rechtliche Grundlage der Berliner Fakultät stellte der schließlich 1931 zwischen dem Land Preußen und der Kirche der Altpreußischen Union (APU) abgeschlossene Kirchenvertrag (dort Art. 11) dar.

Die Fakultät in den 1920er Jahren war personell im Vergleich mit damaligen anderen Fakultäten gutgestellt: Neun Ordinariate deckten neben den klassischen Fächern auch die Missionswissenschaft und damit zugleich die Wissenschaft der außereuropäischen Religionen ab – seit 1920 und bis 1930 war in diesem Amt der Missionshistoriker Julius Richter (1862–1940) tätig; Harnack las über die Grenze seiner 1921 erfolgten Emeritierung hinaus, dasselbe gilt für den im gleichen Jahr ausscheidenden Julius Kaftan. Reinhold Seeberg wurde 1928 entpflichtet. Im Alten Testament wurde 1922 Ernst Sellin (1867–1946) in die Nachfolge Graf Baudissins berufen; Sellin hatte sich zur Zeit seiner Berufung insbesondere

durch seine archäologischen Forschungen in Palästina (z. B. Jericho, Sichem), aber auch durch eine ausgezeichnete, vielfach neu aufgelegte und später in weiteren Bearbeitungen von jüngeren Kollegen (Leonhard Rost und Georg Fohrer) fortgeführte ‚Einleitung in das Alte Testament‘ (1910) einen Namen gemacht. Im Neuen Testament konzentrierte der ein-zige Fachvertreter, Adolf Deißmann – so jedenfalls Lietzmann 1933 in einem Brief an Emanuel Hirsch<sup>56</sup> – seine Tätigkeit zu Lasten seines Lehramtes und seiner Forschungstätigkeit ganz auf die Teilnahme an ökumenischen Konferenzen. In der Praktischen Theologie folgte auf Paul Kleinert bereits 1909 Friedrich Mahling (1865–1933), der auch institutionell der Inneren Mission verpflichtet war und eine am Leitbild der Volkskirche orientierte, den ins-titutionellen vom geistlichen Kirchenbegriff unterscheidende Kirchentheorie vortrug.

Die Berliner Fakultät war, wie viele Fakultäten in Deutschland, nach dem Krieg mit relativ alten Lehrenden ausgestattet. Harnack, Seeberg, Kaftan, Pfeiderer und andere, die bis weit in die 1920er Jahre hinein lasen, waren noch in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts berufen worden, gehörten zur Generation des gerade ins Exil geflohenen Kaisers und gal-ten ebenso wie die vergleichsweise jüngeren (Greßmann, Deißmann, Mahling) der nach-kommenden Generation – gerade den nachrückenden Wissenschaftlern, von denen einige durch die Teilnahme am Weltkrieg geprägt waren – als Repräsentanten einer überlebten Vergangenheit. Die Prägung dieser nachrückenden Generation durch die Jugendbewegung oder durch das sie tragende Gedankengut tat ein Übriges zur Vertiefung des Generationen-abstands.

#### *Auseinandersetzungen um die Deutung des 19. Jahrhunderts*

##### Die Fakultät und die ‚Dialektische Theologie‘

Nicht nur in der Theologie, sondern in den meisten Geisteswissenschaften der Nach-kriegszeit vollzieht sich ein solcher Generationswechsel, der mit einer radikalen Kritik an den – vermeintlichen oder tatsächlichen – Grundkategorien des 19. Jahrhunderts resp. der Neuzeit einhergeht. In der protestantischen Theologie steht dafür der Aufbruch der ‚Dialek-tischen Theologie‘. Seit dem Erscheinen der zweiten Auflage des ‚Römerbrief‘-Kommentars von Karl Barth und weiteren einschlägigen Veröffentlichungen seiner Mitstreiter Friedrich Gogarten und Eduard Thurneysen polarisierten sie die theologische Landschaft mit der These, dass Gott und Welt, Reich Gottes und Kulturprozess nicht im Verhältnis einer sich harmonisch ergänzenden Einheit stehen, in die – nach Ansicht der Dialektischen Theo-lo-gen – beides in der Theologie des 19. Jahrhunderts gestellt worden sei. Vielmehr hat sich im

<sup>56</sup> Aland, Kurt, Glanz und Niedergang der deutschen Universität, Berlin 1979, S. 728.

Verhältnis von Christentum und Kultur das Gericht Gottes über die Welt und ihr Streben abzubilden.

Allerdings fällt auf, dass die Berliner Fakultät in den 20er Jahren völlig unberührt bleibt von den Vertretern der Dialektischen Theologie. Dieses Fehlen von Einflüssen der Dialekti-schen Theologie in Berlin liegt zum einen daran, dass die von den Dialektischen Theologen propagierte Orientierung der Theologie am Gegensatz von Gott und Mensch in der von H. Holl und seinen Schülern getragenen ‚Lutherrenaissance‘ bereits präsent war. Auf der an-deren Seite liegt es daran, dass Adolf von Harnack von den Dialektischen Theologen neben dem Marburger Wilhelm Herrmann zum Hauptvertreter des ‚Kulturprotestantismus‘, der von den Dialektischen Theologen diagnostizierten und abgelehnten funktionalisierenden Verbindung der Religion mit der Kultur der Moderne, stilisiert wurde. Das Erbe Schleier-machers, die Verbindung von Christentum und Kultur, wurde von den Dialektischen The-ologen aufgekündigt, wogegen Adolf von Harnack 1923 in der Zeitschrift des liberalen Pro-testantismus, ‚Die christliche Welt‘, in 15 an Karl Barth gerichteten Thesen leidenschaftlich protestierte.<sup>57</sup> Daran schloss sich eine öffentliche Kontroverse an, in deren Verlauf Harnack seinen Verdacht bestätigt sah, dass man es in den Dialektischen Theologen mit Wiedergän-gern der Markionitischen Häresie zu tun habe. Nicht zuletzt dieser Streitgang motiviert Harnack dazu, sich der Position Markions noch einmal zuzuwenden und eine umfangliche Monographie und Rekonstruktion der erhaltenen Fragmente dieses bedeutsamen Häreti-kers des 2. Jahrhunderts zu veröffentlichen, dabei auf Vorarbeiten aus seiner Studienzeit zurückgreifend.<sup>58</sup> Damit war die Berliner Fakultät als Gegenposition gegenüber dem theo-logischen Neuaufbruch, dessen polarisierende Selbstinszenierung die theologische Land-schaft der 1920er Jahre erfolgreich prägte, verortet.

##### Berliner Neuzeitkritik

Das bedeutete aber nicht, dass die Berliner Fakultät frei war von der Kritik gegenüber den angeblichen oder tatsächlichen Grundkategorien des 19. Jahrhunderts, die wissenschafts-geschichtlich keinesfalls beschränkt war auf die Dialektische Theologie. Bereits Reinhold Seeberg hatte sich mit seinen (oben referierten) Thesen zur Grundlegung des individuellen Glaubens in einem kollektiven Subjekt mit zunehmender Schärfe in einen Gegensatz zu einem angeblichen neuzeitlichen Individualismus gestellt gesehen. Diese in seinem Werk weit zurückreichenden Ansätze verbinden sich nach dem Weltkrieg, wie bei vielen jüngeren, gerade lutherischen, Kollegen (Werner Elert; Friedrich Gogarten u. a.), mit den zeitgenössi-

<sup>57</sup> Ruddies, Hartmut, Evangelium und Kultur, in: Nowak u. a., Harnack, Theologe, 2001, S. 103–126.

<sup>58</sup> Steck, Friedemann (Hrsg.), Adolf Harnack: Marcion, Berlin/New York 2003.



schen Krisendiagnosen z. B. Oswald Spenglers und anderer. Seeberg sucht dabei die christliche Religion als Quelle und Stütze einer Neubelebung des „objektiven Geistes unseres Volkes“ und damit als Gegenmacht eines „praktischen Materialismus“, der als radikalisierte Folge der Aufklärung gedeutet wird, anzubieten.<sup>59</sup>

Leider hat Seeberg diese Neuzeitkritik besonders in den 1920er Jahren mit deutlichen jüdenfeindlichen Optionen verbunden.<sup>60</sup> Das „Judentum“ galt ihm dabei als Bezeichnung für eine geistige Haltung, die seiner Meinung nach den Juden eigentümlich sei; gegen deren negative Folgen das Judentum selbst aber gleichsam immun sei, die von ihnen vielmehr den „Wirtsvölkern“ übertragen werde (20f.); Es handele sich um eine geistige Haltung, die er als Materialismus, Rationalismus und als die gemeinschaftsfeindliche Orientierung am Individuum kennzeichnet. Im Grunde handelt es sich bei Seebergs Argumentation um eine damals verbreitete Reformulierung der klassischen Sündenlehre, so dass Seeberg feststellt, dass diese „Grundhaltung“ auch Nichtjuden eigentümlich sein und Juden von ihr frei sein oder werden können (24). Eigentümlicherweise ist Seeberg dabei kein Rasseantisemit im engeren Sinne und prognostiziert warnend, dass dieser Radauantisemitismus, in eine Politik der Enteignung und Entrechtung umgesetzt, dazu führen werde, dass Deutschland „mit dem Schandmal des Barbarentums für lange hinaus gekennzeichnet sein“ (25) werde. Unbeschadet dieser fast prophetischen Abgrenzung und unbeschadet der Feststellung, dass das Judentum auch durchaus positive Charaktereigentümlichkeiten aufweise (16f., 22), dringt Seeberg auf eine Überwindung der von ihm als jüdisch gekennzeichneten geistigen Haltung durch die Pflege des „deutschen Idealismus“, dessen vornehmste Quelle und Stütze das Christentum sei (27f.). Seebergs Text ist ein Indiz für die Anfälligkeit der genannten kulturpessimistischen Tradition für die Motive des (von Seeberg nur mit Abstrichen übernommenen) Antisemitismus, durch den, so scheint es den Vertretern, das Judentum als die Trägergruppe der diagnostizierten Fehlentwicklungen der Moderne identifizierbar wird.

Adolf von Harnack, wie viele seiner liberalen, etwa um das liberale Organ „Die christliche Welt“ gruppierten Mitstreiter optierten in Fortsetzung ihrer im Krieg gewonnenen Position grundsätzlich für die repräsentative Demokratie der Weimarer Republik und stand den aufklärungskritischen Strömungen der jüngeren Generation der Nachkriegsintellektuellen mit deutlicher Reserve gegenüber.<sup>61</sup> Es manifestiert sich damit ein scharfer Generationenkonflikt: Die dem Anspruch nach neuzeit- und aufklärungskritischen Positionen konnten ungeachtet ihrer reaktionären Programmatik den Gestus des Jungen, des Revolutionären und der Zukunftsorientierung für sich in Anspruch nehmen, während ideenpolitisch das

<sup>59</sup> Seeberg, Reinhold, *Zum Verständnis der gegenwärtigen Krisis in der europäischen Geisteskultur*, Leipzig/Erlangen 1923; vgl. auch ders., *Die Geschichte und Gott*, Bonn 1928.

<sup>60</sup> Etwa Seeberg, Reinhold, *Antisemitismus, Judentum und Kirche*, Berlin 1922.

<sup>61</sup> Doering-Manteuffel, Anselm, *Der Kulturbürger und die Demokratie*, in: Nowak u. a., *Harnack, Christentum*, 2003, S. 237–255.

der Aufklärungstradition verpflichtete Gedankengut als überholt und an der Vergangenheit orientiert erschienen.

Dass Harnacks Generationensgenosse Reinhold Seeberg, der zudem das Ende des Kaiserreiches nie verwunden hatte, im Sinne der Anliegen dieser jüngeren Nachkriegsintellektuellen votierte, ist ein Indiz dafür, dass die Kritik an „den“ Grundoptionen des 19. Jahrhunderts, die nun nicht nur in der Theologie ins Zentrum der Diskussion trat, keine *creatio ex nihilo* war, sondern in einer deutlich wahrnehmbaren Kontinuität zu Alternativkonzeptionen des 19. Jahrhunderts stand. So unterschiedliche Positionen wie Friedrich Nietzsche, Paul de Lagarde sowie der scharfe Kritiker der von Harnack propagierten Verbindung von Christentum und Kultur, Franz Overbeck<sup>62</sup>, und viele andere wären hier als geistige Väter zu nennen.

Als eine besondere Gestalt in diesem Zusammenhang der deutenden Bewältigung des 19. Jahrhunderts ist Wilhelm Lütgert (1867–1938) zu nennen, der, von Hermann Cremer und Adolf Schlatter geprägt, als Nachfolger Reinhold Seebergs auf den „positiven“ Lehrstuhl berufen wurde, aber nur wenige Jahre, 1929 bis zu seiner Emeritierung 1935, in Berlin tätig war. Seine beeindruckende vierbändige „Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende“ (1923–1930) ist eine auf die Gegenwart und die Verarbeitung der Niederlage des Weltkrieges ausgerichtete Philosophie- und Sozialgeschichte; er erhebt den Anspruch, im Durchgang durch die Geschichte des gerade in seinem Verhältnis zur christlichen Religion intern spannungstreichen Deutschen Idealismus zeigen zu können, dass der Katastrophe ein in der Geschichte des Idealismus selbst begründetes und aus ihr hervorgehendes Versagen Deutschlands an seiner kulturgeschichtlichen Aufgabe zugrunde liegt, die in die Realpolitik Bismarcks und folgeweise in den Zusammenbruch von 1918 ausmündet. Lütgert war einer der Lehrenden der Fakultät, die der Bekennenden Kirche nahe standen und der nationalsozialistischen Hochschulpolitik zum Opfer fielen: Er wurde 1935 zwangsweise emeritiert und mit einem Vortragsverbot belegt.

#### Das Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften

Bei Arthur Titius (1864–1936) tritt das Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften in das Zentrum der theologischen Arbeit. Die wissenschaftliche Theologie in Deutschland hatte im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, häufig im Anschluss an neukantianische Verhältnisbestimmungen bei H. Lotze, H. Rickert, W. Dilthey oder anderen den Versuch unternommen, die Theologie bzw. das religiöse Weltverständnis im Horizont der Geistes- oder Kulturwissenschaften unterzubringen und das theologische Erkennen gegen den

<sup>62</sup> Overbeck, Franz, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig 1873.

Deutungsanspruch der Naturwissenschaften zu immunisieren. Eigentümlicherweise war es trotz der gelegentlichen Auseinandersetzung um Einzelfragen bis an den Rand des 2. Weltkrieges nur relativ selten dazu gekommen, dass dieser Deutungsanspruch und der naturwissenschaftliche Fortschritt auch wirklich detailliert wahrgenommen wurden, zu fremd waren einander die Wissenschaftskulturen. Wenn hier Vermittlungsversuche vorgetragen wurden, so nur, wie bei Julius Kaftan, unter dem Vorzeichen, dass die Wirklichkeit der Natur den Naturwissenschaften zur Erforschung überlassen wird, diese Gesamtwirklichkeit und das durch die Naturwissenschaften erworbene Beherrschungswissen dann aber in den Deutungshorizont der Ausrichtung des Menschen auf ein transzendentes Ziel, das Reich Gottes, integriert wird. An den Einzelergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung und an der von den Naturwissenschaften erhobenen Struktur der Wirklichkeit aber sind diese Theologen gänzlich desinteressiert.

Titius ist einer der ersten, der u. a. in seinem Werk ‚Natur und Gott‘ die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung wirklich detailliert bis hin zu den Ergebnissen der Relativitätstheorie rezipiert; beim Erscheinen der zweiten Auflage 1931 trägt er unter anderem beispielsweise die neuesten quantentheoretischen Ergebnisse nach (405–409).<sup>63</sup> Titius stellt in seinem fast tausendseitigen Buch das vornezeitliche religiöse Verständnis der Natur und die klassischen Verhältnisbestimmungen von wissenschaftlicher und religiöser Naturanschauung vor, um dann in einem langen Durchgang durch das anorganische über das organische Seiende bis hin zum Menschen den Aufbau und die Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Wirklichkeit nach den seinerzeit rezenten Ergebnissen der Naturwissenschaften vorzustellen. Titius zielt darauf ab, die Vermittelbarkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit der religiösen Deutung der Welt als Schöpfung auszuweisen, was ihm seiner Meinung nach dadurch gelingen kann, dass er auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Naturwissenschaften und damit auf die grundlegende Bedeutung der Geistes- für die Naturwissenschaften beruft; dass er sich auf die Unabschließbarkeit der Erforschung von Emergenzen beruft, als deren Bild (und nicht wissenschaftsanaloge Erklärung) er die religiöse Rede von der Schöpfung der Wirklichkeit durch Gott fassen will.

Er versucht insgesamt zu zeigen, dass der naturwissenschaftliche Weltumgang, der sich auf das ‚Phänomenale‘ beschränkt, damit über sich hinaus auf einen Grund verweist; diesen wiederum thematisiert die Religion, die die Wirklichkeit nicht im Ausgang vom Phänomenalen und auf die dadurch nicht erklärbare Einheit hin thematisiert, sondern von den Einheitsbildungen – dem Leben, dem menschlichen Geist, der Kultur – her das Phänomenale unter dem Begriff eines zweckorientiert schaffenden Gottes integriert. Sicher ist diese Verhältnisbestimmung in vieler Hinsicht unbefriedigend – aber

<sup>63</sup> Titius, Arthur, *Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Göttingen 1926 (2. Aufl., Göttingen 1931).

sie ist zugleich die unterschiedene Wahrnehmung eines der Theologie gestellten Problems. Der Entwurf ist ungeachtet aller unübersehbaren Schwächen getragen von dem Willen, die von den meisten Theologen seiner Zeit nicht einmal wahrgenommene naturwissenschaftliche Forschung zu rezipieren und in einen theologischen Begriff der Natur zu integrieren.

### Die neue Generation

Die mit 1933 anhebenden bzw. von der neuen Generation von Theologen betriebenen Auseinandersetzungen nach 1933 lassen sich im Interesse einer exemplarischen Darstellung sinnvoll auf wenige wirklich bedeutende Namen konzentrieren: Neben dem der Zwischengeneration angehörenden Karl Holl ist im Wesentlichen der Kirchengeschichtler Hans Lietzmann (1875–1942) zu nennen, der 1923 auf den Lehrstuhl Harnacks berufen wurde; sodann der 1927 nach dem Tod Holls auf dessen Lehrstuhl und damit in die Nachfolge seines Lehrers berufene Sohn Reinhold Seebergs, Erich Seeberg; schließlich der Privatdozent und Schütler Reinhold Seebergs, Dietrich Bonhoeffer. Alle diese Theologen stehen für unterschiedliche Haltungen gegenüber der ihrem Untergang entgegengehenden Weimarer Republik und gegenüber dem sich ankündigenden und nach der ‚Machtergreifung‘ die Katastrophe heraufbeschwörenden Dritten Reich.

#### *Fortsetzung der kirchengeschichtlichen Tradition*

Die Fortsetzung der großen kirchengeschichtlichen Tradition in Berlin ist zum einen an den Namen Karl Holls (s. o.) geknüpft; neben den bereits erwähnten Arbeiten zur Lutherforschung hat Holl bahnbrechende und groß angelegte Aufsätze zur Geschichte der westlichen und insbesondere der östlichen Christenheit verfasst, die wie die Arbeiten zu Luther in je einem umfangreichen Aufsatzband herausgegeben wurden und bis heute im Fach Standards setzen.

In Hans Lietzmann erhielt Harnack einen ebenbürtigen Nachfolger. Er ist im Blick auf seine akademischen Arbeiten stärker als Adolf von Harnack auf das Neue Testament und die Patristik konzentriert – ein weiteres Indiz für die zunehmende interne Spezialisierung der theologischen Fachdisziplinen. Seine Arbeiten sind weniger als die Harnacks erkennbar von einem zeitdiagnostischen oder hermeneutischen Anliegen getragen, ein weiteres Indiz für die Verselbständigung der historischen Fächer der Theologie gegen die religiös-kirchlichen Gegenwartsinteressen. Seine Arbeiten galten zunächst der Christlichen Archäologie und der Textkollation und -edition. Lietzmann arbeitete vor seiner Berufung – mit wachsender Unzufriedenheit – am von Sodenschen Editionsprojekt mit und unternahm



für seinen Katalog der Catemenliteratur ausgedehnte Bibliotheks- und Archivreisen.<sup>64</sup> Die intensiven philologischen Studien erworbenen Kenntnisse fasste Lietzmann zum einen in großen Einzelstudien zur Geschichte der Alten Kirche (etwa: Petrus und Paulus in Rom, 1915) und in Arbeiten zur Liturgiewissenschaft<sup>65</sup> zusammen; zum anderen stand auf diesem Fundament die umfassende und bis heute unerreichte verbändige Geschichte der Alten Kirche (1932–1944), die vielfache Auflagen und Übersetzungen erfuhr.

Anders als die dogmengeschichtlichen Werke Harnacks und Seebergs zielt aber diese Darstellung nicht unter der Hand auf die Gegenwart – allenfalls in der Würdigung Konstantins in dem 1938 erschienenen dritten Band könnte man rückblickend versucht sein, kritische Anspielungen auf die Gegenwart zu erkennen. Lietzmann setzt unvermittelt und ohne hermeneutische Vorüberlegungen mit der Darstellung der Vorgeschichte der im Neuen Testament vorausgesetzten Situation ein, und vermutlich hätte er auch dann auf einen Epilog verzichtet, wenn er das Werk wirklich bis zum Ende geführt hätte. Die Darstellung bricht mitten in der Würdigung der griechischen Kirchenväter ab. Es handelt sich um eine präzise aus den Quellen gearbeitete Gesamtdarstellung, die die Geschichte der frühen Kirche einbettet in den sozialgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und politischen Kontext, in dem sie sich profiliert, und die daher liebevolle Detailstudien zu den handelnden Personen immer wieder zurück bindet an deren Situiertheit in einem bestimmten historischen Umfeld. Diese Geschichte der Alten Kirche ist das Indiz einer historischen Forschung, die sich mühelos frei hält jedenfalls von kirchlich-dogmatischen Vorgaben, auch Indiz einer historischen Forschung, die ihren Frieden mit der Moderne gefunden hat, und sie ist nicht zuletzt Indiz einer großen didaktischen Begabung, denn bei aller Präzision sind die Bände gut und geradezu spannend zu lesen. Diese didaktische ‚Ader‘ Lietzmanns manifestiert sich auch in den für den akademischen Unterricht bestimmten Textsammlungen: die ‚Kleinen Texte für Vorlesungen und Übungen‘, die für den Religionsunterricht an Gymnasien bestimmten ‚Religionskundlichen Hefte‘ und die von ihm begründete Reihe der Kommentare des bis heute fortexistierenden ‚Handbuch zum Neuen Testament‘, die – in der ursprünglichen Anlage – durch präzise Exegesen zur eigenen Beschäftigung mit dem Text anleiten wollen.

Es ist, in Verbindung mit Lietzmann, einer seiner Schüler, Hans Martin Opitz (1905–1941) zu nennen, dessen Edition der Werke des Athanasius im Rahmen der Kirchenväteredition bis heute unabgeschlossen, aber im Blick auf die erschienenen Bände bahnbrechend ist; auch die Qualifikationsarbeiten Opitz' sind Athanasius gewidmet. Opitz, der anders als sein Lehrer der Kirchenpartei der ‚Deutschen Christen‘ angehörte, gelangte dennoch nicht auf ein Ordinariat und fiel 1941 in Russland.

<sup>64</sup> *Catemenarum Graecorum Catalogus*, 1902.

<sup>65</sup> *Etwa Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, 1921; *Messe und Herrenmahl*, 1926, viele weitere Auflagen und Übersetzungen.

Lietzmann war, wie Harnack, über die Mitgliedschaft in der Akademie der Wissenschaften interdisziplinär vernetzt und folgte Harnack im Vorsitz der Kirchenväteredition nach. Auch er hatte politisch keine Neigung zur Programmatik des Nationalsozialismus: Er trat 1932 (!) der DNVP bei und gehörte der ‚Mittwochsgesellschaft‘<sup>66</sup> an, in der sich u. a. führende spätere Mitglieder des Widerstands gegen den Nationalsozialismus trafen; offenbar hat er seine Kontakte zu den in der Politik tätigen Mitgliedern dieses Kreises auch für in Schutzhaft genommene jüdische Kollegen eingesetzt.

#### Erich Seeberg

Erich Seeberg (1888–1945), der Sohn Reinhold Seebergs, wurde 1928 an die Berliner Fakultät zum Nachfolger seines Lehrers Karl Holl berufen. Im Unterschied zu der philologisch ausgerichteten und fundierten Arbeit Lietzmanns hat man es hier wieder mit einer deutlich durch Gegenwartsinteressen geleiteten historischen Forschung zu tun, wobei diese Gegenwartsinteressen nicht direkt dogmatisch-kirchlicher Natur sind. Die Problematik seines politisch motivierten Wirkens in den 30er Jahren wird noch zu bedenken sein<sup>67</sup>; aber es ist doch dem Umstand Rechnung zu tragen, dass man es dabei mit dem Versagen eines begabten Wissenschaftlers zu tun hat, dessen Werk gewürdigt zu werden verdient.

Das wissenschaftliche Hauptinteresse Erich Seebergs gilt der Theologie Luthers. Sein Zugriff auf Luther ist zum einen von seinem Vater Reinhold Seeberg beeinflusst. Wie dieser deutet er die Theologie Luthers als Gestaltwerdung des bis dato unter den Bedingungen des romanischen Geistes realisierten christlichen Impulses unter den Bedingungen des ‚Germanentums‘; mit seinem Lehrer Karl Holl verbindet ihn ein Interesse an den Erfahrungsbedingungen der Theologie Luthers, die er zur Grundlage seiner Gesamtdarstellung ‚Luthers Theologie‘ wählt, die ursprünglich dreibändig geplant war und von der zwei Bände erschienen sind.<sup>68</sup> Das Werk ist daher bewusst nicht systematisierend gehalten. Erich Seeberg erschließt die Grundzüge der Theologie Luthers im engen Anschluss an den Durchgang durch einzelne Schriften, geleitet dabei von dem Versuch, hinter den Texten die persönliche Religiosität Luthers zu erfassen. Damit führt Erich Seeberg die Linie (nicht nur) der Berli-

<sup>66</sup> Scholder, Klaus (Hrsg.), *Die Mittwochsgesellschaft. Protokolle aus dem geistigen Leben Deutschlands (1932–1944)*, Berlin 1982; Besier, Gerhard, (Hrsg.), *Die Mittwochsgesellschaft im Kaiserreich*, Protokolle aus dem geistigen Leben Deutschlands (1863–1919), Berlin 1990.

<sup>67</sup> Kaufmann, Thomas, ‚Anpassung‘ als historiographisches und theologiepolitisches Programm, in: *Evangelische Kirchengeschichte im ‚Dritten Reich‘*, hrsg. v. dems. u. a., Gütersloh, 2002, S. 122–272.

<sup>68</sup> Seeberg, Erich, *Luthers Theologie*, I: *Die Gottesanschauung*, 1929; II: *Christus. Wirklichkeit und Urbild*, 1937. Eine um ausführliche Textverweise erleichterte, gekürzte, aber über weite Strecken textidentische Kurzfassung stellt das einbändige Werk ‚Luthers Theologie in ihren Grundzügen‘ (1940) dar. Dem Folgenden liegen die Bände ‚Luthers Theologie‘ zugrunde, auf die nötigenfalls mit Angabe der (römischen) Bandzahl und der (arabischen) Seitenangabe verwiesen wird.

ner Kirchengeschichtler der vorangehenden Generation fort, die die historische Arbeit als Mittel der ‚Entschlackung‘ und der hermeneutischen Applikation der christlichen Tradition fassen. Die historische Analyse der Texte erscheint hier als der Weg zu einer religiösen Erfahrung, die – so die Hoffnung Erich Seebergs – gegenwärtig nachvollziehbar und orientierend sein kann. Die Problematik dieses Umgangs mit den Texten liegt darin, dass der Übergang vom Text zum Erleben sich nur dem erschließt, der selbst im Modus einer ‚erlebten Analyse‘ mit den Texten umgeht (II, 3) – eine Hermeneutik, die gegen den Vorwurf der Eintragung nur schwer zu verteidigen ist.

Erich Seebergs These ist die, dass der Theologie Luthers eine – von der traditionellen Mystik allerdings spezifisch unterschiedene – Christumystik zugrunde liegt, auf die auch noch die Rechtfertigungslehre verweist: Die Rede von der historischen Wirklichkeit Christi ist nach Seeberg bei Luther von einer soteriologischen Funktion umgeben und getragen, die darin besteht, dass das Geschick Christi zum hermeneutischen Schlüssel des eigenen Lebens wird. Mit der Wendung, dass für Luther Christus ein ‚Urbild‘ des menschlichen Lebens sei, das der Glaube als solches erfasse, fasst Erich Seeberg diese Funktion zusammen (etwa II, 233ff.). Dabei legt Seeberg darauf Wert, dass sich in der Person Christi nicht allein das individuelle Leben klärt, sondern dass darin mit dem Grundgesetz des Handelns Gottes eben auch das Grundgesetz der Geschichte fassbar wird: die paradoxe Einheit von Leben und Tod oder Scheitern und Gelingen, nach der das Leben und das Gelingen nur durch den Tod und das Scheitern hindurch sich realisiert und die Macht des Lebens paradoxerweise im Scheitern und im Tod ist.

Diese Grundeinsicht, die im gleichen Zeitraum von Waltherr von Loewenich unter dem Titel der ‚theologia crucis‘<sup>69</sup> entfaltet wird, profiliert Erich Seeberg auf der einen Seite gegen die zeitgenössischen Strömungen von der franziskanischen und dominikanischen Scholastik über die Deutsche Mystik bis hin zum Humanismus (I, 1–106). Auf der anderen Seite ist er in hohem Maße interessiert an der Figur des Deus absconditus: Sein Interesse gilt dabei der von Luther beschriebenen, erfahrbaren, aber ungreifbaren, um das Leben und das Gute unbekümmerten Allwirksamkeit Gottes als Grundlage eines theologischen Verständnisses der Geschichte: Wie sich bei Luther das ungreifbare Wirken des Deus absconditus in seinem Sinn in der Selbstdefinition Gottes im Kreuz – im Deus revelatus – aufklärt, so gewinnt nach Erich Seeberg der Glauben Gewissheit über den Sinn der Geschichte in der christologisch begründeten Einsicht, dass im Scheitern und im Tod das Leben wie im Bösen das Gute wirksam gegenwärtig ist. Die späte Genesisvorlesung Luthers und die dort präsenzte Theologie der Geschichte haben daher ebenso die Aufmerksamkeit Erich Seebergs gefunden<sup>70</sup> wie die frühen Vorlesungen, auf die sein Lehrer Holl ihn hingewiesen hatte.

<sup>69</sup> Loewenich, Waltherr von, *Luthers theologia crucis*, 1928.

<sup>70</sup> Seeberg, Erich, *Studien zu Luthers Genesisvorlesung*, 1931, vgl. bes. S. 51–56, hier: S. 55.

Eine zweite, von Erich Seeberg selbst nicht hervorgehobene Besonderheit seines Umgangs mit den Quellen ist die intensive Auswertung von Predigten Luthers, die bis in die jüngste Vergangenheit hinein für die Beschäftigung mit der Theologie Luthers eher am Rande berücksichtigt wurden. Erich Seeberg selbst geht allerdings in den größeren Werken zur Theologie Luthers in der Fülle der ausgewerteten Quellen schlicht unter. Ein Vergleich der beiden in deutlichem zeitlichen Abstand erschienenen Bände von ‚Luthers Theologie‘ zeigt, dass es ihm im Laufe der Jahre immer weniger gelingt, die Fülle der Einzelbeobachtungen zur Einheit zu vermitteln – aber Erich Seebergs Zugriff ist durchaus originell, wenn seinen Arbeiten auch aufgrund seiner politischen Verirrungen eine eigentliche Wirkungsgeschichte versagt geblieben ist.

Neben der Beschäftigung mit Luther sind seine Arbeiten zu Meister Eckhart zu nennen. Erich Seeberg stand der DFG-Kommission, die die Edition der Deutschen und der Lateinischen Werke Eckharts betrieb, vor und hat selbst die Auslegung Eckharts zum Herrengebete im Rahmen der Ausgabe der Lateinischen Werke betrieben (aber nicht zum Abschluss gebracht). Die Veröffentlichung eines Vortrags zu Eckhart (1935) war Gegenstand intensiver, von Seebergs Seite aus mit äußerst unsachlichen Mitteln und politischen Anwürfen – unter anderem in den Nationalsozialistischen Monatsheften – geführten Auseinandersetzung mit Heinrich Bornkamm.<sup>71</sup> Das liegt nicht zuletzt daran, dass das Interesse an der Deutschen Mystik im zeitgeschichtlichen theologischen und außertheologischen Kontext ausdrücklich oder unterschwellig geleitet war von der (auch von Alfred Rosenberg vertretenen) These, dass man es in der Mystik und namentlich bei Eckhart mit einer spezifisch germanischen Gestalt des Christentums resp. der Religion zu tun habe.

Die Mittel zur Einflussnahme standen Erich Seeberg darum zur Verfügung, weil er zum einen als Vorsitzender der Gesellschaft für Kirchengeschichte und Herausgeber der prominenten ‚Zeitschrift für Kirchengeschichte‘ (seit 1927) über nicht zu unterschätzenden wissenschaftspolitischen Einfluss verfügte, und weil er zum anderen als Mitglied der NSDAP seit der ‚Machtergreifung‘ über gute Kontakte zur Parteiführung und zum Kultusministerium verfügte und diese offenbar auch einsetzte.

Erich Seeberg hat die hermeneutischen Prinzipien seiner historischen Arbeit in einer Rezension der ‚Entstehung des Historismus‘ von Friedrich Meinecke expliziert – der Sinn der historischen Forschung sei es, durch die Verortung von Ideen in konkreten, individuellen Entdeckungszusammenhängen diesen Ideen ihre Abstraktheit zu nehmen: ‚Historismus ist also nicht Relativismus, sondern, im Gegenteil, er bringt die Ideen, die im Lauf der Entwick-

<sup>71</sup> Aland, Glanz und Niedergang der Universität, 1979, S. 121–125; Seeberg, Erich, Eckhartiana I, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937), S. 86–105; ders., Die verlorene Handschrift, in: *Nationalsozialistische Monatshefte* 8 (1937), S. 386–397.

lung blutleer geworden sind, wieder zurück zum Blut ihrer Anfänge<sup>72</sup>. Das ist eine eigentümliche (wieder: nicht unoriginelle) Verbindung von kontextueller Relativierung und einer damit verbundenen Individualisierung der Texte, die so durchsichtig gemacht werden sollen auf darin aufbewahrte lebendige (blutvolle) Erfahrung, die eine gegenwärtige Aneignung der Theologumena ermöglichen soll – und damit durchaus eine modifizierende Übernahme der referierten Zuordnung von Glaube und Lehre bei dem älteren Reinhold Seeberg.

#### Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) gehörte der Fakultät seit seiner 1931 vorgelegten Habilitationsschrift (Akt und Sein, 1931) an.<sup>73</sup> 1927 war er mit einer Arbeit zur Ekklesiologie unter Reinhold Seeberg promoviert worden, in der er das Verhältnis von soziologischem und theologischem Kirchenbegriff analysierte und unter der Wendung, die Kirche sei ‚Christus als Gemeinde existierend‘, die Struktur der Kirche von der Christologie herleitete. Die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen soziologischen Theorien – etwa Ferdinand Tönnies – verortet die Arbeit im Rahmen des Interesses seines Lehrers an der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft. 1930 wurde er habilitiert mit einer Schrift, die unter dem Titel ‚Akt und Sein‘ (1931) eine Analyse des Verhältnisses von Theologie und Transzendentalphilosophie bietet, ebenfalls unter Aufnahme von Fragestellungen der beiden Seebergs. Bonhoeffers Lehrtätigkeit umfasste nur wenige Semester (1931–1933 und das WS 1936), bevor er 1936 wegen seiner Tätigkeit im Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde durch den Entzug der Lehrerlaubnis aus der Fakultät entfernt wurde. In jenem Wintersemester vor dem Entzug der Lehrerlaubnis las er allerdings noch eine unter dem Titel ‚Nachfolge‘ veröffentlichte, im Protestantismus der Nachkriegszeit ungeheuer wirkungreiche Vorlesung, in deren Zentrum die Deutung der Rechtfertigung als Ruf in die Nachfolge und damit die Einheit von Rechtfertigung und Leidensethik steht – eine ausgesprochen eindrucksvolle Auslegung der Bergpredigt, die nun allerdings den um der aktualisierenden Applikation willen in Kauf genommenen Bruch mit allen Regeln der historischen Distanznahme und der wissenschaftlichen Exegese bedeutet. Sachlich geht hier die Universitätstheologie in die prophetische Predigt über, und wissenschaftsgeschichtlich manifestiert sich damit in einer beeindruckenden Gestalt nun doch auch an der Berliner Fakultät die in den 20er Jahren im Gefolge der Dialektischen Theologie sich verbreitende

<sup>72</sup> Seeberg, Erich, Zur Entstehung des Historismus, in: Historische Zeitschrift 157 (1938), S. 241–266, hier: S. 242f.; vgl. dazu ders., Luthers Theologie, II, 1929, S. VIII, 1–3

<sup>73</sup> Wendebourg, Dorothea, Dietrich Bonhoeffer und die Berliner Universität, in: Berliner Theologische Zeitschrift 23 (2006), S. 285–312.



Abb. 2 Dietrich Bonhoeffer (1906–1945)

‚antihistoristische Revolution‘<sup>74</sup> und damit eine Theologie, die an der historischen Kritik vorbeit und nicht, wie die Berliner Theologen seit den 80er Jahren, durch sie hindurch Theologie treiben will.

<sup>74</sup> Graf, Friedrich Wilhelm, Die antihistoristische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Vernunft des Glaubens, hrsg. v. Rohls, Jan/Wenz, Gunther, Göttingen 1988, S. 377–405, 384f. bzw. 387f.

Neben Bonhoeffer ist unter den Privatdozenten der Fakultät jedenfalls Walter Künneth (1901–1997) zu stellen, der sich 1930 an der Fakultät habilitierte, dort als Privatdozent lehrte und als Leiter der Apologetischen Centrale sich mit dem „Mythus des 20. Jahrhunderts“ von Alfred Rosenberg auseinandersetzte. Er war Mitbegründer der im Unterschied zum Bruderrat und zum Pfarrernotbund lutherisch geprägten „jungreformatorischen Bewegung“, die sich als lutherische Alternative zwischen Bekennender Kirche, der sie grundsätzlich naheheut, und den „Deutschen Christen“, die sie grundsätzlich ablehnt, etabliert und in der Grundhaltung im Kirchenkampf den Bischöfen der so genannten „intakten“, d. h. nicht von den „Deutschen Christen“ geleiteten lutherischen Kirchen (Hannover, besonders aber Württemberg und Bayern) nahe stand. Auch Künneth wurde 1938 die Lehrerlaubnis entzogen.

### Die Zeit seit 1933<sup>75</sup>

Die Zeit des Nationalsozialismus ist im Blick auf die Berliner Theologische Fakultät ein Lehrstück für einen durch den Generationswechsel, teilweise aber auch durch politisch motivierte und teilweise deutlich unsachgemäße Berufungen verursachten tiefen Fall einer Fakultät von der Spitze der Forschungslandschaft, an der sie bis zum Ende der 1920er Jahre zweifellos stand, in die wissenschaftliche Bedeutungslosigkeit.

Sachlich unbegründet wurde im November 1933 auf Betreiben Erich Seebergs und gegen das ausdrückliche Votum Lietzmanns Arnold Stolzenburg (1887–1966) auf den mit der Emeritierung Arthur Titius' freien Systematischen Lehrstuhl berufen; Stolzenburg war 1918 promoviert worden und hatte sich 1923 zum Licentiaten qualifiziert; daneben hatte er Arbeiten zum Verhältnis von Christentum und Anthroposophie sowie zu den an der Grenze zwischen Orthodoxie und Aufklärung stehenden Theologen Buddeus und Pfaff vorgelegt.<sup>76</sup> Keine dieser Arbeiten, sondern sein Engagement in der NSDAP und in der Kirchenpartei der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ rechtfertigte die Berufung in das Ordinariat. Stolzenburg amtierte bald darauf für die gesamte Universität als Hochschulobmann des Nationalsozialistischen Lehrerbundes und wurde nach dem – wegen ständiger Auseinandersetzungen im Kollegium – durch das Ministerium erzwungenen Rücktritt Erich Seebergs vom Dekansamt zu dessen Nachfolger ernannt.

Politisch motiviert, sachlich aber nicht ganz so unbegründet war auch die Berufung von Werner Gruehn (1887–1961), dessen Forschungsgebiet die empirische Religionspsycho-

<sup>75</sup> Zur Übersicht: Ludwig Hartmut, Die Berliner Theologische Fakultät 1933–1945, in: Die Berliner Universität in der NS-Zeit, Bd. II: Fachbereiche und Fakultäten, hrg. v. Bruch, Rüdiger vom, Stuttgart 2005, S. 99–121.

<sup>76</sup> Stolzenburg, Arnold, Anthroposophie und Christentum, 1925; Die Theologie des Johann Franz Buddeus und des Christoph Matthäus Pfaff, 1926.

logie auf experimenteller Grundlage war, und zwar die Erforschung nicht der religiösen Ausnahmepersönlichkeiten, sondern der Psychologie der Durchschnittsreligiosität; eines seiner Hauptwerke ist eine 1926 erschienene „Religionspsychologie“. Eine weitere politisch begründete Berufung war die des 1918 zum Luthertum konvertierten, ursprünglich römisch-katholischen Dogmatikers Leonhardt Fendt (1881–1957) auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie. Diese Berufung wurde allerdings auch von Lietzmann unterstützt, und Fendt war im Fach in der Tat nicht unqualifiziert. Die Brüche seiner religiösen Biographie schlagen sich in kontrovertheologischen und konfessionskundlichen Texten nieder<sup>77</sup>; sein Hauptwerk ist sicher der „Grundriß der Praktischen Theologie“. Er betrachtet es darin als Aufgabe der Praktischen Theologie, eine aus einer Ekklesiologie abgeleitete Theorie des kirchlichen Handelns vorzulegen, die orientiert ist am Maßstab des Willens Gottes, der in Christus, wie er im NT bezeugt wird, offenbar wird. Die 1938 erschienene erste Auflage stellt der Praktischen Theologie freilich die Aufgabe, die Theorie einer „erst aufzubauenden Praxis der neuerstehenden Kirche“ (3) zu sein. Wenn man der impliziten eigentümlichen These nachgeht, dass diese Praktische Theologie deskriptiv nicht sein könne, weil es angemessenes kirchliches Handeln noch nicht gibt, dann sieht man, dass es Fendt darum geht, eine theologische Theorie der Kirche mit einer „weltanschaulichen“ und „staatspolitischen“ Theorie der Kirche zu vermitteln: Die „unsichtbare Kirche“ sei umfassender als die „anstaltliche“ oder sichtbare Kirche, so dass sich die „Kirche außerhalb der Kirche“ finde. Als Beispiele für diese „Kirche außerhalb der Kirche“ wird nun unter anderem Paul de Lagardes und Alfred Rosenbergs sowie Houston Stewart Chamberlains gedacht (56f.). Insgesamt wird das Programm einer theologisch begründeten Theorie der Kirche entworfen, die unbeschadet ihres theologischen Charakters dem weltanschaulichen Ansinnen nachgibt, dass die „theologische Theorie sich von der Rassenlehre her zu begründen und im Lichte der Rassenlehre zu ordnen habe“ (63). Als positive Ansätze in dieser Richtung benennt Fendt Extremgestalten der Deutschen Christen: Walter Grundmann, Rudolf Steiger, Emanuel Hirsch und Wilhelm Brachmann. Es ist eine eigentümliche Verbindung konfessionell-lutherischer und sogar der Dialektischen Theologie entnommener Kategorien einerseits und krudester nationalsozialistischer und rassetheoretischer Thesen andererseits. Diese ganz unausgeglichenen Kombination ermöglichte es Fendt 1949, nach dem schlichten Streichen inzwischen unpassender, eindeutig nationalsozialistischer Passagen und nach dem Ersetzen von einschlägigen Begriffen („weltanschaulich“ oder „rassisch“ durch „philosophisch“) die Neuaufgabe seiner „Grundlegung“ als grundsätzlich offenbarungstheologischen Entwurf zu verkaufen.

<sup>77</sup> Fendt, Leonhardt, Erfüllung. Ein Büchlein vom hochgemuten Luthertum, 1923; Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, 1923; Symbolik des römischen Katholizismus, 1926; Die katholische Theologie der Gegenwart, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche NF 7 (1926), S. 430–459; 9 (1928), S. 432–451; Luthers Schule der Heiligung, 1929. Zum Folgenden vgl. Fendt, Leonhardt, Grundriß der Praktischen Theologie, Tübingen 1938.

Ebenfalls aus politischen Gründen wurde mit einer Sondergenehmigung, die wegen des Überschreitens der Emeritierungsgrenze notwendig wurde, noch Georg Wobbermin (1869–1943) nach Berlin berufen, DC-Mitglied auch er, der bereits 1898–1906 als Privatdozent an der Fakultät tätig gewesen war, bevor er nach Marburg und von dort auf weitere Lehrstühle, zuletzt nach Göttingen, berufen worden war. Er gehörte nun freilich zu den führenden systematischen Theologen; auch er war ein Vertreter einer Spielart der Religionspsychologie, wobei seine Analyse der religiösen Subjektivität allerdings in einem von ihm selbst so genannten religionspsychologischen Zirkel auf die Begründung der metaphysischen (gegenständlich-transzendenten) Wahrheit der Religion zielte.<sup>76</sup>

Den absoluten Tiefpunkt der Berufungspolitik stellte die 1935 vorgenommene Berufung des Pfarrers und Referenten für die Theologischen Fakultäten im Kultusministerium, Eugen Mattiat, zum Professor für „Praktische Theologie und Deutsche Volkskunde“ dar. Offenbar, so Lietzmann in einem Brief<sup>77</sup>, eine reine Maßnahme zur Etaterleichterung für das Kultusministerium. Mattiat, der durch keinerlei wissenschaftliche Leistungen ausgewiesen war, wurde 1938 nach Göttingen versetzt.

Die Geschichte der Fakultät in diesen Jahren war bestimmt von den vom Nationalsozialismus geprägten, teilweise den „Deutschen Christen“ zugehörigen Theologen einerseits; andererseits der Nachhut einer Liberalen Theologie, die sich – wie Lietzmann und Titius oder auch der nicht dem liberalen Flügel des Protestantismus zugehörige Wilhelm Lütgert – gegen die ideologische Vereinnahmung der Theologie und gegen vorwiegend politisch begründete Berufungen wendeten, ihrerseits aber deutschnational gesonnen waren und daher der prinzipiellen Entscheidung aus dem Weg gingen; und den durch Bonhoeffer und Künneht repräsentierten Anhängern der Grundentscheidungen der Bekennenden Kirche im weiteren Sinne. Zwischen diesen Gruppen spielten sich die Auseinandersetzungen der Jahre 1933 bis 1945 ab, die nicht zu den Ruhmesblättern der Theologischen Fakultät gehören, die durch die an der politischen Zuverlässigkeit orientierten Berufungspolitik geschwächt war. Von diesen Auseinandersetzungen soll hier nur ein Ausschnitt, nämlich die in den ersten Jahren nach der „Machtergreifung“ geführte, im so genannten Kirchenkampf zentrale Auseinandersetzung um die Haltung der Kirchen zum Arierparagrafen in Erinnerung gerufen werden.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Vgl. nur die programmatische Schrift: *Theologie und Metaphysik*, 1901.

<sup>77</sup> Aland, *Glanz und Niedergang der Universität*, 1979, Brief Nr. 926 (829).

<sup>80</sup> Ebd., S. 121–152.

### *Kirchenpolitische Auseinandersetzungen*

In den Auseinandersetzungen um den Arierparagrafen ging es um die (nicht nur) von der Kirchenpartei nationalsozialistisch gesonnener Christen, der so genannten Glaubensbewegung, Deutsche Christen, befürwortete und betriebene Anwendung der Grundsätze des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums auf die Kirche. Dies hätte zur Folge gehabt, dass wie im Bereich der staatlichen Beamtenverhältnisse, so auch in der Kirche eine Weiterbeschäftigung von Pfarrern jüdischer Abstammung grundsätzlich nicht mehr möglich gewesen wäre. Diese zunächst beamtenrechtliche Frage wurde neben der Frage des Beamtenendes auf Hitler zum Schibboleth in der Frage der Gleichschaltung der Kirchen, zum Gegenstand kirchlicher Stellungnahmen und zum Gegenstand sehr unterschiedlich optischer Gutachten theologischer Fakultäten. Diese Frage ist damit ein Moment einer sehr viel weitergehenden Auseinandersetzung um die organisatorische Struktur und den Aufbau einer die (jeweils individuell bekenntnisgebundenen) Landeskirchen integrierenden Nationalkirche – hier stellte sich insbesondere die Frage nach der Einführung des Führerprinzips und nach der Übernahme des Prinzips der autoritären Leitung der Kirche durch den Inhaber des Bischofsamtes; und die Frage ist ein Moment in der Auseinandersetzung um die Bewertung des „völkisch-nationalen“ Aufbruchs insgesamt, den – um nur die innerkirchlichen Extreme zu bezeichnen – die „Deutschen Christen“ als volksmissionarische Chance, manche Vertreter der Bekennenden Kirche aber als Gestalt des Neuheidentums betrachteten, wobei die breite Mehrheit der Theologen sich irgendwo zwischen diesen Extremen angesiedelt fanden.<sup>81</sup>

### *Das Berliner Gutachten*

Am 21. 12. 1933 stellte die seit den Kirchenwahlen des Juli 1933 von den „Deutschen Christen“ dominierte Sächsische Landeskirche 28 Thesen zum inneren Aufbau der Deutschen Evangelischen Kirche auf, die sich auf den berühmten Punkt 24 des Parteiprogramms der NSDAP mit seinem Bekenntnis zum „positiven Christentum“ bezogen und von dort aus eine Verhältnisbestimmung der Kirche zum „neuen“ Staat unternahmen.<sup>82</sup> Die Sächsische

<sup>81</sup> Scholder, Klaus, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, 2 Bde., Berlin 1985; Slenczka, Notger, *Das Ende des Neuzeit* als volksmissionarische Chance, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 11 (1998), S. 255–317; *Die Auswertung der Haltung der Fakultät insgesamt oder einzelner ihrer Vertreter zum Dritten Reich innerhalb des Rahmen sprengen – ich habe mich daher entschlossen, einen wichtigen Streitpunkt aus der Antropologie des „Dritten Reiches“ exemplarisch zu skizzieren.*

<sup>82</sup> Zu den im Folgenden zitierten Papieren vgl. die Veröffentlichung in *„Junge Kirche“* 2 (1934) S. 97–107 (28 Thesen) u. 494–507; die Sätze der Rheinischen Pfarrer-Bruderschaft, S. 494–498; der hessischen Pfarrer-Bruderschaft, S. 498–503.

Landeskirche nimmt in diesem Papier in sehr weitgehender Weise zum einen die weltanschaulichen Grundlagen der völkischen Bewegung – Blut und Rasse – als göttliche Ordnung an, die damit auch für die Organisation der Kirche verbindlich sei: Mitglied der Volkskirche könne nur der ‚Volksgenosse‘, und kirchlicher Beamter nur derjenige sein, der nach staatlichem Recht Staatsbeamter sein kann. Damit ist noch weit über den beamtenrechtlichen Arierparagrafen hinaus die Trennung der Kirche von den aus dem Judentum stammenden Christen vollzogen. Die nationalsozialistische Bewegung wird in diesen Thesen als Ruf Gottes zu den Ordnungen von Familie, Volk und Staat verstanden und das Programm einer spezifisch die Bedürfnisse eines im ‚rassischen‘ Sinne ‚deutschen‘ Christentums entworfen. Dieses Dokument eignet sich einige Landeskirchen an, andere kirchliche Gruppierungen, so die Rheinische Pfarrer-Bruderschaft<sup>83</sup>, legten Protest bei der Reichskirchenregierung ein und forderten die Fakultäten zum Erstellen von Gutachten auf. Die Berliner Fakultät leistete auf Betreiben Erich Seebergs dieser Aufforderung Folge und machte sich nach langen Auseinandersetzungen und unter Protest eines Teils der Fakultät und ihrer früheren Mitglieder – Lietzmann, Lütgert, Titius u. a. – am 08. 02. 1934 eine Stellungnahme zu eigen, die Reinhold Seeberg erstellt hatte. Dieser erkannte in den 28 Thesen einen Widerspruch seiner These von einer mit der Reformation vollzogenen Germanisierung des Christentums und deutete vorbehaltlich kritischer Bemerkungen zu einzelnen Formulierungen die Thesen als den Versuch, „das Evangelium in seiner Urkraft in unsere heutige Denk- und Empfindungsweise zu übertragen“ (ebd., S. 500). Auf dieser Basis votiert Reinhold Seeberg und mit ihm die Fakultät auch für die Übertragung des staatlichen Arierparagrafen auf die kirchlichen Beamten, die das Gutachten als eine Frage der äußeren Ordnung der Kirche (die damit nach Zweckmäßigkeitserwägungen zu regeln ist) bezeichnet. Angesichts der Bedingungslosigkeit der Anerkennung des staatlichen ‚Totalismus‘ markiert das Gutachten ein Problem, das es aber gleich in den folgenden Sätzen wieder relativiert unter Hinweis darauf, dass sich der in Frage stehende Staat – so die positiv wertende Diagnose – nicht in der Tradition des Liberalismus verstehe, sondern der Instanz des Volkes verpflichtet wisse.

Veröffentlicht wurde das Gutachten der Fakultät zu den 28 Thesen in der von Künneith herausgegebenen Zeitschrift der Jungreformatorischen Bewegung ‚Junge Kirche‘. Künneith weist in einem Editorial darauf hin, dass seine Zeitschrift – im Unterschied zu den Organen der ‚Deutschen Christen‘ – auch Gegenpositionen veröffentlichte und damit dem Leser die Freiheit zur eigenen Urteilsbildung gebe; er leitet zweitens die Berliner Stellungnahme mit der kritischen Stellungnahme der Rheinischen Pfarrerbruderschaft zu den 28 Thesen ein und lässt ihr eine äußerst kritische Analyse des Gutachtens und der Theologie Reinhold

<sup>83</sup> Es handelt sich dabei um den Zusammenschluss derjenigen Rheinischen Pfarrer, die dem von Martin Niemöller begründeten Pfarrer-Notbund angehörten.

Seebergs folgen, so dass auch in dieser Rahmung der Widerspruch gegen diese Fakultätsklärung sich manifestiert.

In der Auseinandersetzung um das Gutachten dokumentiert sich in der Tat die tiefe Zerrissenheit der Fakultät auch nach außen – Erich Seeberg als der amtierende Dekan hebt bei der Veröffentlichung ausdrücklich in einer Vorbemerkung hervor, dass „von verschiedenen Fakultätsmitgliedern, namentlich im Hinblick auf das zur Arierfrage in der Kirche Gesagte, Gewissensbedenken ausgesprochen worden“ seien (ebd., S. 498). Im Hintergrund dieser Bemerkung steht die Haltung Lietzmanns, Lütgerts und Deißmanns, die bereits im September 1933 das gegen die kirchliche Übernahme des ‚Arierparagrafen‘ votierende Gutachten der Marburger Fakultät mit unterzeichneten<sup>84</sup>; im Hintergrund stehen aber auch Positionen wie die von Titius, der beispielsweise 1934 in einem Text unter dem bei oberflächlicher Betrachtung irreführenden Titel ‚Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten‘ dafür argumentierte, kulturelle Differenzen der Religion nicht auf rassenbiologische Grundlagen zurückzuführen, sondern als Ergebnis geschichtlicher Entwicklungen und als Ergebnis einer jeweils bestimmten Gottesidee zu betrachten; und er weist in diesem Zusammenhang zweitens auf die inhaltliche Überlegenheit der jüdischen Religion über die unter dem Titel ‚arischen‘ Religiosität analysierten dualistischen iranischen Erlösungsreligionen hin. Im Gegensatz zu diesen sei die jüdische Religion an der Geschichtlichkeit Gottes interessiert und spreche von der Erfahrung Gottes in der Niedrigkeit und weise so auf die Gotteserfahrung im Kreuz Christi voraus.

## Epilog

Nur wenige Fakultätsmitglieder sahen die Zeit nach dem Ende des Dritten Reiches. Viele der Älteren verstarben während der 12 Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft, einige, etwa der erwähnte hochbegabte, aber politisch ebenfalls irrende Hans Georg Opitz fielen, das Geschick Bonhoeffers ist bekannt. Erich Seeberg zog sich, insbesondere nachdem sein Sohn Bengt 1944 gefallen war<sup>85</sup>, bedingt aber auch durch gesundheitliche Probleme, weitgehend aus dem Fakultätsleben zurück und stirbt 1945. Die 1935 erfolgte Gründung einer Kirchlichen Hochschule der Bekennenden Kirche in Berlin führte dazu, dass viele Studenten sich von der Fakultät abkehrten, ihr Examen vor den von den Landeskirchen nicht anerkannten Prüfungskommissionen der Bekennenden Kirche ablegten und sich damit für die unsichere und gefährdete Zukunft als Pfarrer in den der Bekennenden Kirche zugehörigen Gemeinden entschieden.

<sup>84</sup> Dazu nur Aland, Glanz und Niedergang der Universität, 1979, S. 134–136.

<sup>85</sup> Dazu Seeberg, Erich, Nachruf auf Bengt Seeberg, Privatdruck 1944.



Zu notieren war im beschriebenen Zeitraum der nach dem Krieg nicht mehr erreichte wissenschaftliche Glanz der Fakultät, der weit über die Grenzen der Disziplin und über die Grenzen Berlins hinausreichte; das Bemühen um eine wissenschaftlich redliche Integration des historischen Arbeitens und um die Verarbeitung seiner Folgen für die normativen Bedürfnisse der christlichen Kirche; zu notieren waren rückblickend positiv zu bewertende Entscheidungen, aber auch halbherzig bleibender Widerspruch und das Versagen angesichts politischer Verführung, darüber hinaus politisch motivierte Fehlberufungen und Entlassungen während der Jahre des Nationalsozialismus sowie manifeste Irrtümer der Fakultät oder einzelner ihrer Mitglieder. In alledem zeigt sich eben auch, dass die Idee einer Theologischen Fakultät im Gefüge von wissenschaftlicher, kirchlicher und gesellschaftlicher Verantwortung in die Hand der jeweils Lehrenden gelegt und die Wahrung und weiterführende Gestaltung dieser Idee ihnen aufgegeben ist – was nicht Anlass zum Gericht über rückblickend immer leicht identifizierbares Versagen der Vergangenheit sein sollte, wohl aber Motiv zur Aufmerksamkeit auf die eigenen Entscheidungen angesichts uneindeutiger geschichtlicher Situationen.

# 5

Sonderdruck aus:

## Geschichte der Universität Unter den Linden 1810 – 2010

Transformation der  
Wissensordnung

Herausgegeben  
von Heinz-Elmar Tenorth

in Zusammenarbeit  
mit Volker Hess  
und Dieter Hoffmann

ISBN 978-3-05-004670-9



Akademie Verlag