

Organisationen, die die Bürgerrechtsbewegung förderten, als Dozent, Buchautor, Herausgeber einer Zeitschrift und Veranstalter von einschlägigen Tagungen entfallen.

Schulze ging es vornehmlich um das Ende der Rassentrennung in der Kirche, dann aber auch um deren Überwindung in der amerikanischen Gesellschaft der 60iger Jahre. Für dieses Ziel hatte er beträchtliche Widerstände in kirchlichen Leitungsgremien wie in der kirchlichen Öffentlichkeit zu überwinden. Kathryn Galchutts Untersuchung zeichnet dies präzise nach, der Leser gewinnt damit ganz neue Einblicke in die Stimmung, die in den fünfziger und sechziger Jahren und noch danach die kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit prägte.

Schulzes Aktivitäten stießen auf manche Vorbehalte und Kritik, weil man die Preisgabe lutherischer Grundsätze (Zwei-Reiche-Lehre) befürchtete. Hier hätte man sich von der Autorin eine noch differenziertere und ausführlichere Erörterung der Problematik gewünscht, auch eine vertiefte Entfaltung des christologischen Ansatzes, den Schulze vertrat: daß um der Inkarnation willen Rassentrennung in der Kirche zur Sünde wird, die Einheit der Kirche aufhebt und deshalb Widerstand gegen Rassentrennung zur Christenpflicht wird.

Weil Lutheraner sich – nicht ganz zu Unrecht – den Vorwurf gefallen lassen müssen, in dieser Sache zu zögerlich oder blind gewesen zu sein, weil ihnen eine (mißverständene!) Zwei-Regimenten-Lehre die Einmischung bei gesellschaftlich bedingten Mißständen zu verwehren schien, ist dieses auch eine heilsame Lektüre. Schulzes Leben war ein Leben gegen die Herzensträgheit und damit beispielhaft.

Jobst Schöne

Jörg Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 46), J.C.B. Mohr, Tübingen 2004, ISBN 3-16-148305-7, 513 S., 99,- €

Diese Mainzer Habilitationsschrift ist eine wichtige Arbeit für alle, die Aufschluß über die derzeitige Haltung zur Heiligen Schrift in der durchschnittlichen deutschen Universitätstheologie erhalten wollen. Sie ist Ausdruck der gegenwärtigen Schleiermacher-Renaissance und der Wiederkehr kulturprotestantischer Positionen in der systematischen Theologie. Es ist eine Arbeit, die einerseits einem ungebrochenen Fortschrittspathos huldigt, während andererseits die nachgezeichnete und vom Autor emphatisch bejahte „Entwicklung“ dort endet, wo sie begonnen hat. Denn A und O der heute noch relevanten Theologie(geschichte) ist für Lauster der reformierte Theologe Friedrich Schleiermacher. Was davor liegt, ist zumindest für das Gebiet der Schriftlehre – dem Geist Schleiermachers sei Dank – überwundene Urzeit. Nicht zu zählen sind die Beteuerungen des Verfassers, hinter bestimmte Prämissen der von der Aufklärung an gezählten „Neuzeit“ könne man nicht zurück. Die Begriffe „Prote-

stantismus“ und „Neuzeit“ haben damit zugleich das mit dem „altprotestantischen“ Schriftprinzip durchaus vereinbare Konzept der „Katholizität“ ersetzt. Auch diese liegt allenfalls in der Zukunft, eröffnen doch die erreichten Fortschritte auf protestantischer Seite Konvergenzmöglichkeiten mit dem römischen Traditionsprinzip. Altprotestantismus und Neuprotestantismus verhalten sich in diesem Geschichtsbild zueinander wie Altes und Neues Testament, ungelöste Verheißung und freiheitsvollendende Erfüllung.

Ziel der Untersuchung ist die Frage, wie die „protestantische Theologie“ mit der durch das Aufkommen der „historisch-kritischen Methode“ in der Neuzeit besonders virulent gewordenen Spannung von Prinzip und Methode, Unverfügbarkeit des Schriftverstehens und rechenschaftsfähigem Zugang zum Schriftinhalt umgegangen ist. Im Vordergrund stehen dabei die Veränderungen, die die Anwendung der historisch-kritischen Methode für das Schriftverständnis nach sich zog. Aus den vielfältigen Aspekten der Schriftlehre konzentriert sich der Autor zum einen auf die kontroverstheologisch relevante Frage, welche Rolle die Schrift im Gesamtgefüge des christlichen Überlieferungszusammenhangs spielt („Schrift und Tradition“), zum anderen auf die Frage nach der Vermittlungsleistung der Schrift zwischen dem geschichtlichen Grund des Christentums und der Konstituierung gegenwärtiger Religion.

„Aufstieg“ und „Fall“ des Schriftprinzips werden zu Beginn auf 14 Seiten abgehandelt. Luther habe die Schrift zum theologischen Prinzip erhoben, auf eine Begründung dafür freilich verzichtet. Die Schrift sei bei ihm zuerst Prinzip subjektiver Glaubensgewißheit, dann das der richtigen Lehre. Die Spannung zwischen Unverfügbarkeit der göttlichen Selbsterschließung und einem methodisch geleiteten Schriftzugang gehe bereits auf ihn zurück. Denn trotz seines Pochens auf die Selbstausslegung der Schrift benenne er Kriterien für die Schriftauslegung. Calvin habe dann die Lehre vom *testimonium internum* ergänzend eingeführt, während erst die Orthodoxie mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration die Identität von Schrift und Gotteswort plausibel zu machen versucht habe. „Es besteht im Protestantismus zwischen allen Lagern seit wenigstens einem Jahrhundert einmütige Übereinstimmung, daß der Übergang vom reformatorischen Schriftprinzip zur altprotestantischen Lehre von der Verbalinspiration einem innerprotestantischen Betriebsunfall gleichzusetzen ist“ (S. 18). Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts sei sie aus der Theologie verschwunden, um dann nur noch in der Gemeindefrömmigkeit fortzuleben. Lauster fällt diese Urteile, ohne von neueren, differenzierten Untersuchungen zum Schriftverständnis in der Orthodoxie genauer Kenntnis zu nehmen¹. Seine Darstellung Luthers wie der Orthodoxie ist einseitig negativ. Das bleibt nicht ohne

1 Zwar findet sich ein Hinweis auf Bengt Häggglunds Arbeit über Johann Gerhard (S. 16, Anm. 15; der Name Häggglund fehlt freilich im Namensregister, das auch sonst Lücken aufweist). Die Arbeiten etwa von Rudolf Keller über die Schriftlehre bei Flacius (Hannover 1984) oder von Volker Jung über die Hermeneutik Abraham Calovs und dessen Auseinandersetzung mit Hugo Grotius (Stuttgart 1999) sind Lauster nicht einmal eine Erwähnung wert.

Folgen für die weitere Darstellung. Denn das von Lauster umrissene altprotestantische Schriftprinzip, das hinfort als überwundene Negativfolie seiner Transformationen dient, ist bestenfalls eine auf Scheinalternativen beruhende Karikatur.

Erst Schleiermacher bringt nach Lauster den „Neuansatz“ in der Schriftlehre zur Vollendung, indem er die Schrift als erfahrungsproduktive Ausdrucksgestalt des christlichen Glaubens sehen lehrt. Lauster sieht darin eine Anwendung der Lehre vom *testimonium internum*. Denn im Vordergrund steht bei Schleiermacher nicht die Begründung der Schriftautorität, sondern ihre Wirkung. Freilich ist auch diese nun modifiziert. So wirkt die Schrift nicht den Glauben, sondern sie stellt dem christlichen Selbstbewußtsein Ausdrucksformen bereit, um sich selbst darstellen zu können. „Die Bezweiflung der Klarheit der Schrift und die Transformation der Rede von der Selbstauslegungsfähigkeit der Bibel sind die Geburtshelfer der Schleiermacherschen Hermeneutik“ (S. 62). Das ist die für sich sprechende Grundlage des „Protestantismus“.

Transformationen der Schriftlehre in der „positionellen Theologie“ der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind Gegenstand des zweiten Kapitels. Lauster entfaltet die Ansätze der Vermittlungstheologen Twesten, Nitzsch und Dorner, den Weg von Hegels spekulativer Theologie zur historischen Kritik, den er von Daub, Marheineke über D. F. Strauß zu F. C. Baur verlaufen sieht. Das supranaturalistische Gegenstück dazu repräsentieren Tholuck und J. T. Beck. Während Twesten sich von Lauster den Vorwurf des Rückfalls in die Verbalinspirationstheorie gefallen lassen muß, wird F. C. Baur dafür gelobt, das Schriftprinzip in das Prinzip der Autonomie transformiert zu haben, womit zugleich die alte kontroverstheologische Auseinandersetzung überwunden ist, denn für die Neuzeit sind Schrift und Tradition gleichermaßen Prinzipien der Heteronomie. Richard Rothe als Anwalt historischer Objektivität und J. C. K. von Hofmann als Vertreter einer heilsgeschichtlich begründeten Erfahrungstheologie sind im dritten Kapitel die beiden Repräsentanten für die Diskussionslage um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Beiden ist trotz entgegengesetzter Ergebnisse, was die bleibend virulente Verhältnisbestimmung von Prinzip und Methode betrifft, gemeinsam, daß bei ihnen „der von Schleiermacher eingeleitete radikale Bruch mit der Schriftlehre der altprotestantischen Orthodoxie definitiv vollzogen und von da ab zum common sense der akademischen evangelischen Theologie“ wird (S. 176); gemeinsam ist ihnen daher auch die Ablehnung aller Repristinationsversuche, wie sie bei Philippi, Diekhoff und Kliefoth vorliegen.

Verstärkt wird die Hinwendung zur „Methode“ bzw. zur neuzeitlichen Subjektivität dann in der Ära des Kulturprotestantismus, dem Lauster sein viertes Kapitel widmet. Ritschls Verdienst ist es, die wirkungsgeschichtliche Entfaltung der Schrift als Tätigkeit der Theologen und nicht etwa der Schrift selber sehen zu lehren. Dadurch wird die Beteiligung des Subjekts am Erfahrungsaufbau plausibel. Erst recht gilt dann für W. Herrmann: „Begründung und Wesen der Schriftautorität ergeben sich aus der erfahrungsproduktiven Bedeut-

samkeit der biblischen Schriften“ (S. 223). Auch Martin Kähler bietet eine – wenn auch sehr viel konservativere – wirkungsgeschichtliche Transformation des Schriftprinzips. Während sowohl W. Herrmann als auch Kähler auf eine theologische Bewertung bzw. Integration der historischen Kritik verzichten, ist es Ernst Troeltsch, der die historische Methode endlich in ihrer theologischen Bedeutung würdigt. „Die Funktion, welche die historische Zugangsart für die subjektive Frömmigkeit einnimmt, kann der Sache nach nicht die einer stringenten Beweisführung sein. Was Troeltsch vor Augen schwebt, ist ein Verfahren, das sich am ehesten als Plausibilisierung kennzeichnen läßt“ (S. 245). So wird das Schreckgespenst der religionszersetzenden Wirkung der historischen Kritik vertrieben, dient sie doch erst „der Plausibilisierung des Glaubensgrundes und leistet damit die entscheidende Vermittlung mit dem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis“ (S. 247). Karl Barth, dem ein eigenes Kapitel gewidmet ist, löst dann die Grundspannung von Prinzip und Methode wieder zugunsten der Unverfügbarkeit auf, bevor es im 20. Jahrhundert zu jener Rückkehr der Methode kommt, die Lauster im sechsten Kapitel darstellt. Hier steht zunächst die hermeneutische Theologie von Bultmann, Käsemann und Ebeling im Blickpunkt. Unter der Überschrift „Die lutherische Theologie“ kommen dann Rudolf Hermann und Paul Althaus zu Wort, bevor als Vertreter einer reflektierten Verhältnisbestimmung von „Schriftprinzip und Neuzeit“ Tillich und Pannenberg dargestellt werden. Zuvor aber werden die Vertreter „lutherischer Theologie“ dafür gelobt, schroffe Einseitigkeiten der dialektischen Theologie vermieden zu haben. Andererseits äußert Lauster hier ernsthaften Tadel: „Die Tatsache allerdings, daß viele ihrer Vertreter die empirisch aufweisbare Offenbarung in der Geschichte mit dem nationalsozialistischen Führerstaat identifizierten, zählt zu den großen Fragwürdigkeiten dieser theologiegeschichtlichen Strömung“ (S. 308). Das ist einer der Tiefpunkte dieses Buches und stellt die pauschalen Urteile über die Orthodoxie noch in den Schatten. Bei keiner anderen „theologiegeschichtlichen Strömung“ fällt dieser Satz. Kein Hinweis erfolgt darauf, daß es auch Nichtlutheraner und Kulturprotestanten gab, die theologische Fehlurteile über das NS-Regime fällten. Und man mag an dieser Stelle auch fragen, warum Lauster auf die Darstellung der Schriftlehre lutherischer Theologen wie Hermann Sasse und Dietrich Bonhoeffer verzichtet, wenn die Stellung zum NS-Regime ein nennenswertes Kriterium für ihn ist. Beide haben sich zur Frage nach dem Verhältnis von Schriftprinzip und Methode ausführlich geäußert. Bei allem Verständnis dafür, daß eine solche Untersuchung Lücken lassen muß, sind doch diese Lücken nur schwer verständlich. Der nur aufgrund solcher Ausblendungen mögliche pauschale Hinweis auf die NS-Verbundenheit „vieler“, ausschließlich lutherischer Theologen läßt fragen, ob man heute als Universitätstheologe nichts mehr werden kann, wenn man nicht pflichtgehorsamst in diese Stereotypen einstimmt.

Lauster setzt seine Arbeit dann fort mit einer Sichtung wichtiger Dokumente aus der Arbeit des ÖRK und des Ökumenischen Arbeitskreises Evange-

lischer und Katholischer Theologen, in denen aufgrund der Hinwendung zur historisch-kritischen Methode die alten kontroverstheologischen Gegensätze als überwunden gelten dürfen, da alle Seiten zwischen Schrift und Tradition keinen Gegensatz mehr sehen. Begrüßt wird die Wiederkehr des mehrfachen Schriftsinnes. Die Zusammengehörigkeit mit der Tradition mache die Schriftautorität erträglich; die Einbindung in die Gesamtkirche mache das Lehramt Roms erträglich. Ausdrücklich begrüßt Lauster den errungenen Konsens, wenn er schreibt: „Daß damit in der Frage des Schriftverständnisses eine Position erreicht ist, der man auch von evangelischer Seite mit vernünftigen Gründen nicht widersprechen können, liegt unabweisbar auf der Hand“ (S. 398). Das Urteil Reinhard Slenczkas, daß mit dem erreichten Theologenkonsens das Schriftprinzip ins Traditionsprinzip aufgelöst werde, wird von Lauster bestätigt, wenn er freilich auch hier lieber von Transformation als von Auflösung des Schriftprinzips reden möchte.

Sehr erhellend ist dann die Darstellung der „gegenwärtigen Diskussion“ im achten Kapitel. Zunächst stellt Lauster zwei Extrempositionen einander gegenüber, zwischen denen er die rechte Mitte zu halten gedenkt. Das eine Extrem ist die Aufhebung des Schriftprinzips durch Falk Wagner; das andere Extrem die „Verabsolutierung“ des Schriftprinzips durch Reinhard Slenczka und Oswald Bayer. Beide Extreme stimmen darin überein, daß sie das Schriftprinzip als nicht mit den Dogmen der Neuzeit vereinbar erachten. Doch auch die „Hermeneutik des Einverständnisses“ findet in seinem Überblick über die heutige Exegese nicht den Beifall Lausters. Statt dessen begrüßt er die Ergänzung der historisch-kritischen Methode durch die Rezeptionsästhetik, bietet sie doch eine „Reformulierung des Schriftprinzips, die den Schwerpunkt ganz auf das lebensweltlich verankerte und doch Transzendenz eröffnende Erschließungsgeschehen der Bibellektüre legt“ (S. 430). Nicht alle theologischen Vertreter aber wenden die Rezeptionsästhetik so an, wie Lauster das wünscht. Klaas Huizing etwa schlägt implizit Brücken mindestens zu Bayer und Slenczka, wenn nicht sogar zu Luther und zur Orthodoxie, wenn er von einem „sakramentalen Akt“ der Bibellektüre redet und die literale Realpräsenz Jesu Christi vertritt (S. 438f). Dieses „Präsenzparadigma“, das neuerdings auch in der Philologie vertreten wird, fällt für Lauster unter das Urteil, hier setze sich eine falsche „Grundtendenz des Protestantismus fort“, die „Texte der Bibel“ „mit Gewichten“ zu „beladen, die sie nicht tragen können“ (S. 439).

Dennoch bleibt es nach Lauster das Verdienst der Rezeptionsästhetiker, die Funktion der Bibel als sinnliche Vermittlungsgestalt von Transzendenz aufzudecken und die biblischen Schriften zum Medium zu erheben, das noch heute Gotteserfahrungen vermitteln kann. Daran knüpft er mit seinem abschließenden Vorschlag an, Prinzip und Methode auf der Grundlage eines erfahrungstheologischen Schriftverständnisses miteinander zu verbinden. Lauster kombiniert diesen Schleiermacherschen Ansatz mit den kulturgeschichtlichen Thesen Jan Assmanns. Aufgrund ihrer historischen Nähe zu den grundlegenden Trans-

zendenzerfahrungen eignet den biblischen Texten eine Vermittlungskraft, die freilich nur unter Beteiligung des Bewußtseins des Auslegers in Gestalt der Symbolisierung und Semiotisierung zur Wirkung kommt. Mit dieser konstitutiven Selbsttätigkeit des Bewußtseins aber ist das neuzeitliche Kriterium der Autonomie erfüllt. Der Leser selbst wirkt entscheidend mit an der Bedeutungsproduktion der Texte. Diese gegenwärtige Erfahrungsvermittlung ist mit einer überlieferungsgeschichtlichen Perspektive zu verbinden, die Lauster in Jan Assmanns Entwurf der Erinnerungskultur findet. Bezeichnend sind dabei die von Lauster rezipierten Ausführungen Assmanns über den geschichtlichen Wandel im Schriftumgang, in dem an die Stelle der Liturgie die Hermeneutik tritt. Assmann lokalisiert diesen Wandel im „Protestantismus“, in dem „die biblischen Texte mehr und mehr von heiligen zu kulturellen Texten“ werden (S. 455, Anm. 39). So meine der Protestantismus, wenn er von „Heiliger Schrift“ rede, mit „heilig“ „diese prägende kulturelle Kraft, nicht aber eine Form von ritueller Sakralität“ (ebd.). Auch hier werden Scheinalternativen konstruiert und wird erkennbar, warum Lausters „Protestantismus“ mit einem gottesdienstlich verankerten katholischen Schriftprinzip, wie es von Slenczka und Bayer vertreten wird, nicht kompatibel ist.

Lauster sieht die Größe des reformatorischen Schriftprinzips darin, daß es die Vergegenwärtigung des Heiligen von der sinnlichen Wahrnehmung auf die Imaginationskraft des religiösen Bewußtseins verlagert habe. Der Subjektwechsel im Vergleich zum (demnach unreformatorischen) Ansatz Luthers ist unübersehbar. Die Produktion von neuen Texten im Dienst der aktualisierenden Textpflege ist die Aufgabe des theologischen Bewußtseins. Nur so kann an das, was endgültig vergangen ist, erinnert werden. Nur die Erinnerung kann den Bezug zur in den Texten zum Ausdruck gekommenen Transzendenzerfahrung herstellen. Und so lassen sich nach Lauster auch neue Dimensionen der hermeneutischen Kategorie der Wirkungsgeschichte erschließen, subjektivistische Engführungen vermeiden und die historisch-kritische Methode in ein überlieferungsgeschichtlich transformiertes Schriftprinzip integrieren. Damit aber ist die Neuzeitkompatibilität des Schriftprinzips erreicht und der diskursive Weg zu neuem theologischen Konsens eröffnet. „Das Schriftprinzip ist in diesem Sinne nur in dem Geist zu haben, der in der christlichen Überlieferungs- und Kulturgeschichte fortwirkt, und nicht allein im Buchstaben der Bibel“ (S. 460). Die „Selbstausslegung der Bibel“ wiederum „vollzieht sich nicht gegen, sondern durch die Auslegungsvollzüge des menschlichen Bewußtseins“ (S. 467). Das sind die beiden Pole der Hermeneutik, die Lauster als Errungenschaft des Protestantismus herausgearbeitet hat. Der Gipfel aber ist die Aussage: Das „erkenntnisleitende Interesse, das dem Exegeten abverlangt wird, kommt nicht aus den Texten selbst, sondern muß ihm durch andere Erinnerungsformen zuvor so vermittelt worden sein, daß daraus ein bestimmtes Interesse an den Texten entsteht“ (S. 464).

Wir wollen es abschließend kurz machen mit der Kritik dieses lehrreichen Buches, die immer wieder angeklungen ist. Was fehlt, ist die Soteriologie, die Frage nach der Rettung des verlorenen Sünders aus dem Gericht als zentrales erkenntnisleitendes Interesse, wie es durch die biblischen Texte selber vorgegeben ist. Was außerdem fehlt, ist der eschatologische Ernst, der darin besteht, daß unsere Theologie nicht primär vor einer von uns definierten „Neuzeit“ zu verantworten ist, sondern vor dem in der Heiligen Schrift vom dreieinigen Gott selbst definierten Gericht Jesu Christi. Diese beiden Punkte sind es, die das lutherisch-katholische Schriftprinzip zu allen Zeiten fremd und doch gerade deshalb so heilsam sein lassen.

Armin Wenz

Johann Anselm Steiger, Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben. Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla. Mit Edition zweier christologischer Frühschriften Johann Gerhards (SHCT 104), Brill, Leiden – Boston – Köln 2002, ISBN 9004125299, 451 S., 118,- €

Gegen Irrtümer der Wissenschaft gibt es zwei Heilmittel: Die Edition von Quellen, so daß jeder nachlesen kann, wie es sich wirklich verhält, und die eigenständige Forschung an bisher übersehenen Themenfeldern. Beide Strategien kennzeichnen die Arbeit des Hamburger Kirchengeschichtlers Steiger. Dieser fordert gegen die seit dem Pietismus übliche Abwertung der lutherischen Orthodoxie, aber auch gegenüber vorherrschenden Tendenzen in der Lutherforschung, die Wahrnehmung des unlöslichen Zusammenhangs von Reformation und Orthodoxie. Denn bei Luther wie bei den Orthodoxen bilden Dogmatik (Metaphysik), Seelsorge (Mystik) und Exegese eine vielfach miteinander verschränkte Einheit. Angesichts dessen, daß Luther die Zeit für eine systematische Darlegung seiner Theologie gefehlt hatte, läßt sich die Zeit der Orthodoxie als die „performative Periode“ verstehen, mit der die Reformation zum Ziel kommt. Das äußerst fruchtbare Miteinander von Lehre und Frömmigkeit führte zu einer „vielleicht einmaligen“, facettenreichen Glaubenskultur. Steiger fordert daher, die Reformationsepoche erst mit dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts enden zu lassen.

Der Autor bewährt seine Ausgangsthesen an den „fünf Zentralthemen“. Dabei bahnt er Schneisen und weist immer wieder Wege für die weitere Forschung. Im ersten Teil widmet er sich der „Communicatio“, der gegenseitigen Anteilhabe der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi. Luther überträgt dieses Motiv des „fröhlichen Wechsels“ auf die gesamte Theologie. Steiger führt dies am Beispiel von Luthers Abendmahlstheologie vor und von da ausgehend auch an seiner Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik, bis hin zu seinem Humor. Dabei bietet er immer wieder Seitenblicke auf gegenwärtige Tendenzen, so etwa, wenn er beklagt, daß die Rede vom Leiden (und Tod!) Gottes im „Evangelischen Gesangbuch“ nach dem Vorbild Zwinglis entschärft ist (7). Gerade weil für Luther die biblische Sprache