

ZEITENWECHSEL UND BESTÄNDIGKEIT

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER
EVANGELISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
IN WIEN 1821-1996

Herausgegeben von
Karl Schwarz und Falk Wagner

Sonderdruck

WUV-Universitätsverlag

Calvinismus und Moderne

Der Neocalvinismus und seine Vertreter auf dem Lehrstuhl für Reformierte Theologie in Wien

VON ULRICH H. J. KÖRTNER

Das Verhältnis zwischen Christentum und Moderne ist von deren Beginn an *komplex*. So kompliziert wie der Begriff der Moderne als solcher ist auch das historisch-genetische Verhältnis derselben zum Christentum. Schleiermacher hat das Grundproblem dieses Verhältnisses bekanntlich in der Frage gesehen, ob der "Knoten der Geschichte" so auseinandergehen solle: "das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben!" wobei die Wissenschaft für das Wirklichkeitsverständnis der Moderne insgesamt steht. Was aber den von Schleiermacher angesprochenen Knoten der Geschichte betrifft, so wird man sagen müssen, daß er eben jenes komplexe Verhältnis von Christentum und Moderne ist, in welchem einerseits die Plausibilität des Christentums, andererseits die Legitimität der Neuzeit auf dem Prüfstand stehen.

Der Begriff der Moderne ist ein Kontrastbegriff, der inhaltlich recht unterschiedlich gefüllt werden kann, in jedem Fall aber davon lebt, einen Gegensatz zu einem Früheren zu artikulieren, das seine Zeit gehabt hat, die Gegenwart aber nicht mehr zu bestimmen vermag.¹ Greifbar wird die Epoche, welche wir die Moderne nennen; nur in einer Fülle von Selbstverständnissen, welche immer auch eine *Stellungnahme* zum Christentum in Geschichte und Gegenwart einschließen. Zu den grundlegenden Fragen des Selbstverständnisses der Moderne gehört diejenige, ob das Christentum zu jenem Alten gehört, das nun völlig veraltet ist oder aber in einer modernen Gestalt weiterhin geschichtsmächtig bleibt. Historisch stellt sich die Frage, inwieweit das abendländische Christentum nicht nur genetisch zu den Voraussetzungen der Moderne gehört, sondern ein ideengeschichtliches Moment der Moderne, wenn nicht gar ein unverzichtbares Element derselben ist. Sowohl die geschichtswissenschaftlichen, philosophischen und religionssoziologischen wie auch die theologischen Antworten auf diese

1 Friedrich Schleiermacher, 2. Sendschreiben an Lücke. In: ders., Sämtliche Werke I/2 (Berlin 1836) 605-653, hier 614.

2 Zur Begriffsgeschichte des Modernitätsbegriffs siehe u.a. Hans Ulrich Gumbrecht, Art. Modern, Modernität, Moderne. In: GGB 4 (Stuttgart 1978) 93-131; Rainer Piep-

Frage fallen recht gegensätzlich aus. Was die Theologie als Reflexion auf das Selbstverständnis des Christentums betrifft, so schwanken die Antworten zwischen einer vorbehaltlosen Bejahung der Moderne und dem Versuch einer modernen Transformation des Christentums und einem schroffen Antimodernismus, welcher den Prozeß der Moderne aus der Abkehr des Abendlandes von seinen ehemals christlichen Grundlagen erklärt. So vielschichtig wie die Selbstverständnisse der Moderne sind auch die Selbstverständnisse des Christentums in der Moderne.

Der Streit um die Legitimität der Neuzeit verquickt sich im Christentum mit dem Problem seiner konfessionellen Vielfalt. In der Moderne nimmt das konfessionelle Problem eine neue Gestalt an, so daß die Frage der Konfessionalität überhaupt eine spezifische Weise ist, das Verhältnis des Christentums zur Moderne zu erörtern. Gehören zur modernen Geschichte des Christentums einerseits das Bemühen, die konfessionellen Gegensätze der vormodernen Neuzeit zu überwinden, oder auch durch die Aufklärung beeinflusste Versuche, ein dogmenfreies und somit transkonfessionelles Christentum zu formulieren, so gibt es gegenläufige Versuche einer Redefinition der Konfessionen, welche nicht nur die Abgrenzung der Konfessionen untereinander, sondern auch des Christentums gegenüber der Moderne zum Ziel haben. In jedem Fall ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christentum und Moderne konfessionsspezifisch zu stellen.³

Als ein Versuch der Redefinition christlicher Konfessionalität unter den Bedingungen der Moderne soll im folgenden der Neocalvinismus in den Blick genommen werden. Exemplarisch befassen wir uns mit den Vertretern des Neocalvinismus auf dem Lehrstuhl für Reformierte Theologie an der Universität Wien im Zeitraum zwischen 1864 und 1951, nämlich mit Eduard Böhl und Josef Bohatec. Zwischen diesen beiden wirkte an der Wiener Fakultät Carl-Alphonse Witz-Oberlin, der als Repräsentant eines gemäßigten, liberalen Calvinismus gelten kann. Auch auf ihn ist im Rahmen unserer Untersuchung einzugehen. Deren Ziel ist es, die Bedeutung des Neocalvinismus über die Geschichte der Wiener Fakultät hinaus theologiegeschichtlich wie systematisch kritisch zu würdigen.

meier, Art. Modern, die Moderne. In: HWP 6 (Darmstadt 1984) 54-62.

³ Vgl. Hans Martin Müller, Die Postmoderne und die Konfessionen. In: ZThK 87 (1990) 359-375.

1. Die Geschichte des Reformierten Lehrstuhls in Wien und seine Inhaber seit 1850

Im Jahre 1850 wurde die 1821 gegründete k.k. Protestantisch-theologische Lehranstalt in den Fakultätsrang erhoben. 1861 erhielt die Fakultät das Promotionsrecht. Doch sollten noch weitere einundfünfzig Jahre vergehen, bis 1922 die evangelische Fakultät endlich dem Universitätsverband der Alma Mater Rudolphina eingegliedert wurde.⁴ Bei Gründung der Protestantischen Lehranstalt, unter Kaiser Franz II. wurden nicht nur in der Systematischen Theologie, sondern auch in der Exegese konfessionell getrennte Lehrstühle für das Augsburgische und das Helvetische Bekenntnis eingerichtet. Erst bei der Umwandlung der Lehranstalt zur Fakultät wurde in der Exegese die konfessionelle Trennung aufgehoben und stattdessen die Aufteilung der Biblischen Theologie in alttestamentliche und neutestamentliche Exegese vorgenommen.

Den reformierten Lehrstuhl für biblische Theologie hatte von 1822 bis 1850 Johann von Patay inne, während der reformierte Lehrstuhl für Dogmatik bis 1851 unbesetzt blieb.⁵ Erst 1851 kam mit Gabriel v. Szeremlei, der bis 1856 in Wien lehrte, ein reformierter Dogmatiker nach Wien. Nach dessen Wechsel an das Reformierte Kollegium von Sáros-Patak blieb der reformierte Lehrstuhl in Wien zunächst wieder für einige Jahre vakant, bis schließlich aufgrund von 1862 erstatteten Vorschlägen Eduard Böhl am 12. Januar 1864 zum neuen Lehrstuhlinhaber ernannt wurde.

Böhl, geboren am 18. November 1836, stammte aus einer Hamburger Kaufmannsfamilie.⁶ Sein Vater war lutherisch, seine Mutter katholisch. Ab 1856 studierte Böhl Theologie, und zwar - angezogen durch August Tholuck - zunächst

⁴ Zur Fakultätsgeschichte siehe Gustav Frank, *Die K.K. Evangelisch-Theologische Fakultät in Wien von ihrer Gründung bis zur Gegenwart* (Wien 1871); *Geschichtsmächtigkeit und Geduld. Festschrift der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien*, ed. Gottfried Fitzer (München 1972).

⁵ Zur Geschichte des reformierten Lehrstuhls in Wien siehe Peter Karner, *Der reformierte Lehrstuhl der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien*. In: *Die evangelische Gemeinde H.B. in Wien*, ed. Peter Karner (Wien 1986) 177-187.

⁶ Zu Biographie und Werk Böhls siehe Franz Böhl, Art. Eduard Böhl. In: RE³ XXIII (Leipzig 1913) 244-249; Josef Boháček, Professor Eduard Böhl. Zu seinem 100. Geburtstag. In: *Reformiertes Kirchenblatt* 1936/12,2; Eberhard Busch, Art. Eduard Böhl. In: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. I, ed. Helmut Burkhardt, Uwe Swarat (Wuppertal 1992) 291; Ho-Duck Kwon, *Eduard Böhls Aufnahme der reformatorischen Theologie, besonders Calvins. Die Bedeutung dieser "Reformatoren-Renaissance" für die Lösung theologischer Probleme der Gegenwart*. Diss. masch. (Heidelberg 1991); Thomas Schirmacher, *Festwerden im Glauben an Christum: Leben und Werk Eduard Böhls*. In: *Eduard Böhl, Dogmatik. Mit einer Einleitung von Thomas Schirmacher* (Neuhausen/Stuttgart 1995) 11-38.

in Halle, wo er bald zu einem Kreis reformierter Studenten stieß, die sich um den reformierten Extraordinarius und Dogmatiker Johannes Wichelhaus sammelten.⁷ Wichelhaus, der früh verstarb, war ein Schüler und Vertrauter Hermann Friedrich Kohlbrüggens, des Begründers der niederländisch-reformierten Gemeinde in Wuppertal-Elberfeld. Nach Wichelhausens Tod setzte Böhl seine Studien in Erlangen fort, wo er wiederum Bekanntschaft mit reformierten Theologiestudenten schloß und sich in die Grundlagen reformierter Theologie vertiefte. In Erlangen trat Böhl schließlich 1860 auch offiziell zum reformierten Bekenntnis über.

Von Beginn seines Studiums hatte sich Böhl intensiv mit alttestamentlicher Exegese sowie mit der Altorientalistik befaßt. 1860 promovierte er unter dem Iranisten Spiegel zum Dr.phil. mit einer Dissertation über die Aramäismen im Buch des Predigers Salomo.⁸ Im gleichen Jahr erwarb er das theologische Lizentiat in Basel mit einer Arbeit über Jes 24-27.⁹ Es war dies zugleich das Jahr, in welchem Böhl Anna, die einzige Tochter Kohlbrüggens, heiratete. Nach deren frühem Tod 1873 war Böhl in zweiter Ehe mit Jaqueline Baronin von Verschuer, einer weitläufigen Verwandten Kohlbrüggens verheiratet. 1864 wurde Böhl, der übrigens seit 1861 Mitglied der "Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" und seit 1864 Mitglied des "German Palestine Exploration Fund" war, nach Wien auf die Professur für Reformierte "Dogmatik und Symbolik, außerdem biblische Theologie, Apologie des Christentums, Religionsphilosophie und Pädagogik" berufen. Er sollte dort bis 1899 lehren. Neben der reformierten Dogmatik unterrichtete Böhl anfänglich auch Philosophiegeschichte. Die spätere Entscheidung des Professorenkollegiums, die Theologiestudenten sollten künftig nicht mehr bei Böhl, sondern an der Universität ihre Philosophiestudien absolvieren, führte Böhl darauf zurück, daß man in ihm die Ursache einiger Übertritte von lutherischen Studenten zur reformierten Kirche sah. Neben seiner Professur übernahm Böhl zahlreiche kirchliche Aufgaben. Von 1865 bis 1867 war er z. B. Redakteur des "Evangelischen Sonntagsboten für Österreich (für Kirche, Schule und Haus)", für den er selbst zahlreiche Artikel verfaßte, von 1864 bis 1899

⁷ Zu Person und Werk siehe Karl Kupisch, Art. Johannes Wichelhaus. in: RGG³ VI (Tübingen 1962) 1678; Johannes Wichelhaus, Die Lehre von der heiligen Schrift, vom Worte Gottes, vom Wesen und Werken Gottes, vom Menschen und Gesetz Gottes, ed. Adolph Zahn (Stuttgart 1892) (in dieser Ausgabe findet sich auch eine biographische Skizze von Adolph Zahn); Johannes Wichelhaus, Academische Vorlesungen über biblische Dogmatik, ed. Adolph Zahn (Halle 1884).

⁸ Eduard Böhl, De Aramaismi Libri Koheloth. Dissertatio historica et philologica, qua librum Salomoni vindicare conatur (Erlangen 1860).

⁹ Eduard Böhl, Vaticinium Jesaiae Cap. 24-Cap.27. Commentario illustratum (Leipzig 1861).

Vertreter der evangelischen Fakultät in der Generalsynode. Ab der zweiten Synode tagten Lutheraner und Reformierte allerdings getrennt, wobei Böhl ein maßgeblicher Gegner der Union beider Konfessionen war. Die vierte Generalsynode H.B. wählte Böhl zu ihrem Präsidenten und entsandte ihn an der Spitze einer Delegation zu Kaiser Franz Joseph I. Böhl war es auch, der sich für die kirchenrechtliche Festschreibung des 2. Helvetischen Bekenntnisses sowie des Heidelberger Katechismus als Bekenntnisgrundlage der Evangelischen Kirche H.B. in Österreich einsetzte. Die Synode folgte seinem Vorschlag mit einer am 30. Oktober 1883 feierlich abgegebenen Erklärung. Wiewohl ein Gegner jeder Union und geistiger Schüler Calvins, blieb doch Luther zeit seines Lebens Böhls Lieblingslektüre.

Böhls Hörer an der Fakultät stammten zumeist aus Böhmen und Mähren. Schon 1864 hat Böhl gemeinsam mit seinem Schwiegervater Kohlbrügge die böhmischen Gemeinden besucht. Über Kohlbrügge entstanden aber auch intensive Kontakte nach Holland. Mehrere Werke Böhls wurden ins Niederländische übersetzt.¹⁰ Gemeinsam mit seinem Schwiegervater stellte Böhl aber auch für die reformierte Kirche Ungarns zahlreiche Auslandskontakte her. 1899 wurde Böhl zum k.k. Hofrat ernannt. Er starb 1903 in Wien und wurde neben Kohlbrügge auf dem Friedhof der niederländisch-reformierten Gemeinde Elberfeld bestattet.

Nach Böhls Emeritierung blieb der Wiener Lehrstuhl für reformierte Dogmatik zunächst einige Jahre unbesetzt. Schließlich wurde der aus dem Elsaß stammende Carl Alphonse Witz-Oberlin (1845-1918) zum Extraordinarius für praktische Exegese, Missionsgeschichte und reformierte Symbolik ernannt.¹¹ Von 1910 bis zu seiner Übernahme durch Bohatec im Jahre 1913 hat Witz-Oberlin den Lehrstuhl für reformierte Dogmatik suppliert. Mit Witz-Oberlin trat an der Wiener Fakultät ein Vertreter des westlichen Reformiertentums auf den Plan, das in seinen Grundanschauungen liberal war, die Moderne grundsätzlich bejahte und jedem rückwärtsgewandten Konfessionalismus ablehnend gegenüberstand.

Witz-Oberlin, der sich auch Witz-Stöber nannte, entstammte einer der ältesten elsässischen Patrizierfamilien. Geboren in Diedendorf, besuchte er das Gymnasium in Paris und studierte Theologie in Tübingen und Heidelberg. Von 1869 bis 1871 war er Hilfsprediger in Mühlhausen, 1871 bis 1874 Stadtpfarrer in Bischweiler. 1874 wurde er als Pfarrer nach Wien berufen, wo er im gleichen

¹⁰ Vgl. die ausführliche Bibliographie bei Schirmacher, Festwerden (wie Anm. 6) 32-34.

¹¹ Zu Biographie und Werk Witz-Oberlins siehe Paul Glaue, Art. Witz-Oberlin. In: RGä V (Tübingen 1931) 1095; Karner, Der reformierte Lehrstuhl (wie Anm. 5) 136f.

Jahr zum a.o. k.k. geistlichen Oberkirchenrat ernannt wurde. Witz-Oberlin zählte zu den führenden evangelischen Kirchenvertretern der Habsburger Monarchie unter Franz Joseph I. Anders als Böhl befürwortete er eine Union zwischen Reformierten und Lutheranern, wobei er in keinem geringeren als Calvin den Gewährsmann des Unionsgedankens sah. Sein 1910 erschienenes Buch "Calvin, der Unionsmann" suchte den entsprechenden Nachweis zu erbringen.¹² Geschätzt war Witz-Oberlin zu seiner Zeit vor allem als Homiletiker und Katechetiker, sowie als Mann der kirchlichen Praxis. Er genoß hohes Ansehen als Gründer und Träger etlicher kirchlicher Vereine und Werke. Auch war er mehrmals k.k. Bezirksschulrat der Stadt Wien und Mitglied des k.k. niederösterreichischen Landesschulrates. Seine zahlreichen Schriften fanden einen großen Leserkreis, waren aber zu zeitverhaftet, um ihrem Autor eine größere Nachwirkung zu verschaffen.¹³

Theologiegeschichtlich bedeutsam war dagegen Josef Bohatec, der 1913 auf den Wiener Lehrstuhl berufen wurde und diesen bis 1951 innehatte.¹⁴ Bohatec stammte aus Mähren, wo er am 26. Januar 1876 in Kochow als Sohn eines Landwirtes zur Welt kam. Nach dem Besuch des tschechischen Gymnasiums in Brünn studierte Bohatec an den Universitäten Wien, Prag, Halle, Berlin und Erlangen Theologie, Philosophie, klassische, germanische und romanische Philologie, Philosophie und Jurisprudenz. 1903 promovierte Bohatec an der philosophischen Fakultät der böhmischen Universität in Prag zum Dr.phil., und erwarb 1905 in Wien den akademischen Grad eines Lizentiaten der Theologie. In den Jahren 1906 bis 1907 wirkte Bohatec als Religionslehrer an der Realschule im 2. Bezirk in Wien, bevor er 1908 als Inspektor an das reformierte Predigerseminar

¹² Carl Alphonse Witz-Oberlin, *Calvin, der Unionsmann* (Heidelberg 1910).

¹³ So auch das Urteil von Johann Carl Egli, D.Dr.Dr. loser Bohatec - Der Mann und sein Werk. In: IGPrö 71 (1955) 23-65, hier 24.

¹⁴ Zu Leben und Werk von Bohatec siehe Egli, Bohatec (wie Anm. 13); Otto Weber, 10-sef Bohatec. In: Amt und Gemeinde 5 (1951) 2-4; ders., Josef Bohatec. In: La Revue Reformée (1953/12) 1-8; ders., Art. loser Bohatec. In: RGG³ I (Tübingen 1957) 1345 f. Gustav Entz, Professor loser Bohatec. Ansprache des Promotors bei der Ehrenpromotion am 21. April 1951. In: Amt und Gemeinde 5 (1951) 51-54; Georg Traar, Eine Wolke von Zeugen (Wien 1974) 283-288; Johannes Dantine, loser Bohatec - Calvinforscher und Lehrer der Kirche. In: Die Schüler Calvins in der Diaspora. Beiträge des 3. Kongresses für Calvinforschung in Mittel- und Osteuropa 1988 (Aktuelle Reihe des Reformierten Kirchenblattes 31), ed. Kurt Lüthi, Max Josef Suda (Wien 1989) 127-151; Karl Schwarz, Bibliographie loser Bohatec (1876-1954). In: JGPrö 99/1 00 (1983/84) 38-44; ders., Bibliographie loser Bohatec. In: Die Schüler Calvins (s.o.) 187-191; ders., Von Prag über Bonn nach Wien. loser Bohatec und seine Berufung an die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät im Jahre 1913. In: Communio viatorum 35 (1993) 3, 232-262.

in Elberfeld berufen wurde. Hier fand er im niederrheinischen Protestantismus, vor allem in holländischen Calvinismus seine zweite geistige Heimat. In Elberfeld lernte Bohatec auch seine spätere Ehefrau Martha, geb. Melmer kennen. Bereits anlässlich des Calvinjubiläums des Jahres 1909 durch mehrere einschlägige Calvinstudien hervorgetreten, sollte sich Bohatec als einer der bedeutendsten Calvinforscher unseres Jahrhunderts einen Namen machen. 1912 habilitierte er sich als Privatdozent für Kirchengeschichte und Systematische Theologie an der Universität Bonn. Schon ein Jahr später berief man ihn als Extraordinarius auf den Lehrstuhl für Reformierte Theologie nach Wien, den er bis zu seinem 75. Lebensjahr innehatte. Mehrere Rufe an ausländische Fakultäten lehnte Bohatec ab. Er erhielt im Laufe seines Lebens zahlreiche Ehrungen, unter anderem die Ehrendoktorwürde an der Universität Wien. Bohatec, der auch Mitglied der reformierten Synode sowie der Generalsynode A. und H.B. in Österreich war, starb am 6. Juni 1954.

Da sich unsere theologiegeschichtliche Untersuchung mit dem Wiener Vertretern des Neocalvinismus befaßt, sollen die reformierten Systematiker, welche auf Bohatec folgten, nur noch kurz erwähnt werden.¹⁵ Es handelt sich zunächst um Johann Karl Egli, der nach Beendigung seiner kirchlichen Tätigkeit von 1952 bis 1961 an der Wiener Fakultät lehrte. Zuvor war Egli (1891-1975) ab 1926 Pfarrer der reformierten Gemeinde Wien-Innere Stadt und seit 1947 Superintendent bzw. seit 1949 Landessuperintendent der Evangelischen Kirche H.B. gewesen. Eglis Nachfolger wurde Kurt Lüthi, der den Lehrstuhl für reformierte Theologie von 1964 bis 1991 innehatte. Lüthi, Jahrgang 1923, stammt aus der Schweiz und ist Schüler von Karl Barth, Karl Ludwig Schmidt und Oskar Cullmann. Mit ihm kam ein jüngerer Vertreter der Wort-Gottes-Theologie nach Wien, welche in Karl Barth, Eduard Thurneysen oder Emil Brunner ihre führenden reformierten Begründer hatte, in Wien jedoch bis zur Mitte unseres Jahrhunderts allenfalls zurückhaltend zur Kenntnis genommen wurde. Auch wenn etwa Karl Barth einen Systematiker wie Böhl öfters zustimmend zitiert und dessen Schwiegervater Kohlbrügge theologiegeschichtlich als bedeutsam gewürdigt hat, konnte Barth umgekehrt auf die reformierte Theologie in Wien lange Zeit keinen Einfluß gewinnen. Geprägt durch das Erbe des Neocalvinismus blieb die reformierte Theologie in Wien zur Dialektischen Theologie auf Distanz.

¹⁵ Vgl. Karner, Der reformierte Lehrstuhl (wie Anm. 5) 184-186.

2. Der Neocalvinismus und sein Einfluß auf Wien

Ernst Troeltsch hat die Unterscheidung zwischen voraufklärerischem Altprotestantismus und nachaufklärerischem Neuprotestantismus eingeführt.¹⁶ Wenn man theologiegeschichtlich zwischen Alt- und Neocalvinismus unterscheidet, so handelt es sich nicht um eine konfessionelle Spezifizierung der Troeltschen Unterscheidung, sondern um eine gegenläufige Gegenüberstellung. Während nämlich der Neuprotestantismus im Sinne Troeltschs die Umgestaltung des Christentums auf dem Boden der Moderne betreibt, wollte der Neocalvinismus ein Neubau im alten Stil sein. Beim Neocalvinismus handelt es sich allgemein gesprochen um eine Spielart konfessioneller Neuorthodoxie, die eine modernitätskritische Stoßrichtung hat.¹⁷

Als Hauptvertreter des Neocalvinismus im 19. Jahrhundert sind Herrmann Friedrich Kohlbrügge (1803-1875), dessen Schüler und Vertrauter Johannes Wiehelhaus (1819-1858), der niederländische Theologe Abraham Kuyper (1837-1920), sowie Kohlbrüggens Schüler Adolph Zahn (1834-1900) und eben auch Eduard Böhl (1836-1903) zu nennen. Kohlbrügge,¹⁸ von Hause aus Lutheraner wie seine späteren Schüler Zahn und Böhl, geriet als Hilfsprediger in seiner Geburtsstadt Amsterdam mit seiner Kirche in Konflikt, was ihm den Zugang zum geistlichen Amt verschloß. Aber auch in der niederländischen Hervormde Kerk fand er keine Anstellung. Eine Reise ins Rheinland führte Kohlbrügge nach Elberfeld, wo er mit Billigung durch den preußischen König Friedrich Wilhelm IV. eine freie "niederländisch-reformierte Gemeinde" gründen konnte. Bereits unter dem Prediger Gottfried Daniel Krummacher (1774-1837) war Elberfeld zum Zentrum einer reformierten Erweckungsbewegung geworden, die zugleich kirchenpolitisch gegen die in Preußen angestrebte Union zwischen Lutheranern und Reformierten ausgerichtet war.¹⁹ Wie sein Schwiegersohn Böhl ist auch Kohlbrügge von Karl Barth treffend als "reformierter Hyperlutheraner" charakterisiert worden.²⁰ Neben einem starken Einfluß Luthers, der dazu führte, daß

16 Vgl. Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (München/Berlin 1911, 1925).

17 Vgl. auch Simon van der Linde, Art. Neocalvinismus. In: RGG³ IV (Tübingen 1960) 1399 f.

18 Zum folgenden vgl. Simon van der Linde, Art. Kohlbrügge. In: RGG³ III (Tübingen 1959) 1718f; Jan van Lonkhuijsen, Hermann Friedrich Kohlbrügge en zijn Prediking, in de lijst van zijn tijd (Wageningen 1905); Elisabeth Moltmann-Wendel, Theologie und Kirche bei Hermann Friedrich Kohlbrügge (München 1957).

19 Vgl. Friedrich-Wilhelm Krummacher, Gottfried Daniel Krummacher und die nieder-rheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts, AKG 24 (Berlin 1935).

20 Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV/II. (Zollikon-Zürich 1953) 585. Van Lonk-

beide die Rechtfertigungslehre zum gemeinprotestantischen „Cardinaldogma“ erklären“, treten als Elemente reformierter Tradition der Gedanke der Souveränität Gottes und in Verbindung mit diesem die Lehre von der Prädestination und der bleibenden Dignität des alttestamentlichen Gesetzes hervor²². Kohlbrügge geriet zur Amtskirche in Konflikt, weil er das pietistische Verständnis der Reformation in Frage stellte, und zwar, wie später Barth an ihm gerühmt hat: „Nicht von der Aufklärung aus, wie nachher A. Ritschl, sondern von der Reformation selber aus!“,²³ Gemeint ist damit, daß Kohlbrügge die Voraussetzung der modernen Theologie in all ihren Spielarten kritisierte, das religiöse Bewußtsein des gläubigen Subjektes zum Ausgangspunkt des theologischen Argumentierens zu machen. Kohlbrüggens Grundthema war die in Christus fleischgewordene freie und zuvorkommende Gnade Gottes, der gegenüber die religiöse Selbsterfahrung in der Erkenntnis der völligen Sündhaftigkeit bestehe. Der Angewiesenheit des Menschen auf Christus korrespondiert nach Kohlbrügge, daß auch die gläubigen und bekehrten Christen nicht nur partiell - wie etwa Schleiermacher interpretiert - sondern ganz und gar fleischlich gesinnt sind. Entsprechend betont Kohlbrügge mit antipelagianischer Stoßrichtung die Objektivität des Heilsgeschehens und des Rechtfertigungsvorgangs.²⁴ Kohlbrügge glaubte so die Unterscheidung Calvins zwischen Rechtfertigung und Heiligung neu zur Geltung zu bringen, legte aber das Gewicht ungleich stärker als Calvin auf die Rechtfertigung statt auf die Heiligung, allerdings mit der Folge, daß Kohlbrüggens Lehre von der Heiligung in den praktischen Fragen von Politik und Kultur recht unkonkret blieb.

Anders verhielt es sich damit bei Abraham Kuyper, der nicht nur als Theologe, sondern auch als Politiker hervortrat.²⁵ Als Pfarrer der Hervormde Kerk focht er für die Rückkehr zum reformatorischen Bekenntnis und zu einer verbindlichen Kirchenordnung. Sein Angriff richtete sich gegen Liberalismus und Modernismus, aber auch gegen die durch Schleiermacher inspirierte Vermitt-

huijzen, Kohlbrugge (wie Anm. 18), vertrat übrigens die Ansicht, Kohlbrügge sei überhaupt eher ein Lutheraner als ein wirklicher Reformierter gewesen.

²¹ Vgl. Eduard Böhl, Von der Rechtfertigung durch den Glauben. Ein Beitrag zur Rettung des protestantischen Cardinaldogmas (Amsterdam 1890).

²² Vgl. Moltmann-Wendel, Theologie (wie Anm. 18) 24 f.

²³ Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (Zürich 1981) 579.

²⁴ Wohl zu Unrecht ist Kohlbrügge durch Isaac Da Costa (1798-1860) des Antinomismus verdächtigt worden. Vgl. van der Linde, Art. Kohlbrügge (wie Anm. 18) 1719.

²⁵ Zum folgenden vgl. Simon van der Linde, Art. Abraham Kuyper.. In: RGG³ IV (Tübingen 1960), 191 f. Zur neuesten Kuyper-Forschung siehe James D. Bratt, In the shadow of Mt. Kuyper.. A survey of the field, CTJ 31, 1996, 51-66 und die dort behandelte Literatur.

lungstheologie, der gegenüber Kuyper zum Festhalten am unverkürzten reformierten Bekenntnis aufrief.. Der Konflikt mit der Amtskirche führte 1886 zur "Doleantie".²⁶ Kuyper betrieb die Verschmelzung ihrer Anhänger mit denjenigen der „Afscheiding“ von 1834. Aus diesen Vereinigungsbemühungen gingen 1892 die Gereformeerde Kerken in Nederland hervor.. Kuyper wurde aber auch politisch aktiv und verstand sein Engagement als Beitrag, die Königsherrschaft Christi im weltlichen Leben durchzusetzen. Seit 1874 war er Abgeordneter im Niederländischen Parlament, übernahm 1881 die Führung der antirevolutionären Partei und war von 1901 bis 1905 Ministerpräsident. . Kuyper trat für das christliche Schulwesen und für die 1880 erfolgende Errichtung der Freien Universität Amsterdam ein. Er engagierte sich frühzeitig für die Lösung der sogenannten sozialen Frage und gründete mehrere Zeitungen. Als Dogmatiker an der Freien Universität in Amsterdam war Kuyper bemüht, das Erbe der voraufklärerischen reformierten Dogmatik neu zur Geltung zu bringen. Recht schroff war sein Bekenntnis zur Prädestination, welches auf die völlige Antithese zwischen wahren Christentum und modernem "Paganismus" hinauslief, gemildert allenfalls durch die gleichzeitige Betonung der allgemeinen Gnade und ihrer Wirksamkeit. auf den Gebieten der Wissenschaft und Kunst.. Kuypers Programm war die Fortentwicklung des historischen Calvinismus in allen Bereichen von Kirche und Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft.. Wenn seine vielseitige Wirksamkeit in manchem an Schleiermacher erinnert, so unterscheidet sich Kuyper von diesem jedoch in der betonten Anknüpfung an das reformierte Bekenntnis des 16. Jahrhunderts. Kuypers Anliegen war es, dem modernen Bewußtsein klarzumachen, welche ungehobenen Schätze der historische Calvinismus für die moderne Gesellschaft in sich berge. Was Kuyper jedoch vom klassischen Calvinismus unterschied war seine Auffassung von der freien Kirche im freien Staat, sowie seine Lehre von der Pluriformität der Kirche.

Während sich Kuyper auf vielfältige Weise wissenschaftlich, kirchlich, politisch und publizistisch engagierte, nahm der Neocalvinismus bei dem Prediger Adolph Zahn ausgesprochen resignative Züge an.²⁷ Zahn hielt sich für den letzten Schüler Calvins in Deutschland. Mit dem Tode Krummachers, Kohlbrügges und Wiehelhausens war die reine Lehre Calvins nach Zahns Ansicht aus

²⁶ Vgl. Simon van der Linde, Art. Niederlande I. Kirchengeschichtlich. In: RGG³ IV (Tübingen 1960) 1460-1467, hier 1465 f.

²⁷ Zum folgenden vgl. Martin Gabriel, Nach Gottes Wort reformierte Gemeinden zwischen Anspruch und Wirklichkeit. . Dargestellt an Leben und Werk des Predigers Adolph Zahn (1834-1900), der sich für den letzten Schüler Calvins in Deutschland hielt.. In: Die Schüler Calvins (wie Anm. 14) 83-99; J. Weerda, Art. Adolf Zahn. In: RGG³ VI (Tübingen 1962) 1864.

Deutschland verschwunden. Aber auch die unter dem Einfluß Alois Emanuel Biedermann stehende Kirche in der Schweiz glich in den Augen Zahns nur noch "einem abgehauenen Wald, auf dessen Boden sich das wild wachsende Gestrüpp der 'evangelischen Vereine' ausbreitet.. In der völligen Verödung werden dann Lehrer verherrlicht, die den Grund der Propheten und Apostel nicht kennen?".²⁸ Die Grundüberzeugungen, für die Zahn kompromißlos eintrat, waren die freie Rechtfertigungsgnade und die unbedingte Autorität der Heiligen Schrift.. Durch Johannes Wichelhaus, der die Frage Tholucks, welches Buch von Hegel er gelesen habe, beantwortete: "Kein einziges!",²⁹ wurde Zahn in seiner Hallenser Studienzeit auf Kohlbrügge hingewiesen. Kurz nach Wichelhausens Tod begegnete Zahn 1858 erstmals Kohlbrügge in Elberfeld. Von 1860 bis 1877 wirkte Zahn als Domprediger in Halle, nach Kohlbrüggens Tod bis 1881 in Elberfeld und in seinen letzten Lebensjahren in Stuttgart.. Zahn war literarisch produktiv und verfaßte mehr als zwanzig Arbeiten zur Geschichte der reformierten Gemeinden und Kirchen in Deutschland, zur englischen und zur amerikanischen Kirchengeschichte, akademische Vorlesungen und bibelkundige Abhandlungen, dogmatische Untersuchungen und Predigten. 1871 wurde ihm in Wien, wo inzwischen Kohlbrüggens Schwiegersohn Böhl lehrte, die Ehrendoktorwürde zuteil; 1872 erwarb er den theologischen Doktorgrad in Marburg mit einer in lateinischer Sprache abgefaßten (in Halle übrigens abgewiesenen) Arbeit über den Sündenbegriff im 1. Johannesbrief. ³⁰

Was nun den Einfluß des Neocalvinismus auf die reformierte Theologie in Österreich betrifft, so ist nicht allein auf Person und Werk Böhls hinzuweisen, sondern auch auf die teilweise bestehende Identität von Schülerkreis und Familienkreis in der Anhängerschaft Kohlbrüggens. Nicht nur war Böhl der Schwiegersohn Kohlbrüggens. Auch heiratete Zahn eine Verwandte des Kohlbrügge-Schülers Wichelhaus. Sowohl akademisch als auch kirchlich wußte Böhl dem Neocalvinismus in Österreich Geltung zu verschaffen, wie die Ehrenpromotion seines Freundes Adolph Zahn nochmals unterstreicht.. Innerhalb der Fakultät blieb Böhls Stellung allerdings einsam. Doch obwohl er sich in Wien nie wirklich heimisch fühlte, lehnte er Kuypers Angebot, an die Freie Universität Amsterdam zu wechseln ab, unter anderem wohl deshalb, weil er die Abspaltung der Anhänger Kuypers von der Hervormde Kerk kommen sah, die er mißbilligte."³¹ Der Einfluß des Neocalvinismus an der Evangelisch-theologischen Fakultät in

²⁸ Adolph Zahn, *Aus dem Leben eines reformierten Pfarrers* (Barmen, 2. Aufl., o.J.) III f.

²⁹ *Der Herr der Herrlichkeit. Aus Briefen von Johannes Wichelhaus*, ed. Georg Helbig (Berlin 1935) 5.

³⁰ Vgl. *Gabriel*, Gottes Wort (wie Anm. 27) 95 f.

³¹ Vgl. Franz Böhl, Art. Böhl (wie Anm. 6) 247.

Wien blieb jedoch nicht auf Person und Werk Böhls beschränkt. In gewisser Hinsicht ist auch Bohatec dem Neocalvinismus zuzuordnen, während Böhls Nachfolger Witz-Oberlin dem Neocalvinismus offenkundig kritisch gegenüberstand. Dies wird deutlich, wenn wir uns nun mit dem literarischen Werk der drei Wiener Theologen befassen.

3. Profile neocalvinistischer Theologie

Nicht nur das von Barth so bezeichnete reformierte Hyperluthertum, sondern auch die Auffassung von der göttlichen Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, hat Böhl mit Kohlbrügge zeitlebens geteilt. Als Dogmatiker trat Böhl wie Kuypers für eine Erneuerung des reformierten Bekenntnisses ein. Beide Linien, das vormoderne Schriftverständnis und die Hinwendung zur orthodoxen Theologie des klassischen Calvinismus, verbinden sich in Böhls Dogmatik von 1887.³² Böhl verfaßte sie in dem Bewußtsein, zum ersten Mal seit Johann Heinrich Heidegger (1633-1698) eine reformierte Dogmatik auf bekennnismäßig-kirchlicher wie biblischer Grundlage vorzulegen.

Böhls Dogmatik setzt mit einer Erörterung des Dogmatikbegriffs sowie einer "Kurzen Kritik der Erkenntnisquellen der neueren Dogmatikern"³³ ein. Schleiermachers Glaubenslehre, von der aus ein direkter Weg zu allen "tonangebenden Dogmatikern" führt, "denen wir hier einen Absagebrief schreiben müssen", wird von Böhl als „Pandorabüchse“ bezeichnet, "aus der die verschiedensten Gedanken und Anregungen hervorgingen, die sich nun so in der Welt der Theologie eingenistet haben, daß von den meisten Werken nicht viel übrig bliebe, wenn man durch ein Zauberwort jene verschiedenen Gedanken und Anregungen wieder unter den schützenden Deckel bannte",³⁴ Scharf kritisiert Böhl das Vorgehen Schleiermachers, das fromme Bewußtsein des religiösen Subjekts zum Zentrum theologischer Reflexion zu erheben. Nicht im Gefühl, sondern allein im "Verstande liegen jene Ideen, von welchen aus allein wir bei gehöriger Erleuchtung durch die Offenbarung die Brücke zur rechten Erkenntnis Gottes schlagen können?"³⁵ Die göttliche Wahrheit ist nach Böhl jedoch weder im Verstand noch im Gefühl begründet, sondern allein in der "objektiven Offenbarung" Gottes. Schleiermacher stößt auch insofern bei Böhl auf Widerspruch, als er das

³² Eduard Bächt, *Dogmatik. Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformiert-kirchlicher Grundlage* (Amsterdam/Leipzig/Basel 1887). Eine Neuausgabe hat Thomas Schirmacher besorgt (siehe oben Anm. 6). Die nachfolgenden Zitate sind der Neuausgabe entnommen.

³³ Bächt, *Dogmatik* (wie Anm. 6) 45-64.

³⁴ Ebd., 45.

³⁵ Ebd., 46.

Gottesbewußtsein Christi zum unmittelbaren Ausgangspunkt des christlichen Glaubens erklärt und das Alte Testament ganz beiseite gelassen hat, wo doch das Verflochtensein Christi mit der Geschichte Israels für das neutestamentliche Christuszeugnis grundlegend sei.

Im Gegensatz zu Schleiermacher beharrt Böhl auf der Objektivität der glaubensbegründenden Offenbarung und argumentiert: "Alles, was sich gegenwärtig in unserem Bewußtsein über Gott und die göttlichen Dinge vorfindet, ist abgeleiteter Art; es ist ein Nachhall der göttlichen Offenbarung, ein Residuum der langen Beschäftigung der Menschen mit der Religion; immer also etwas Empfangenes".³⁶ Schleiermachers Herleitung der Glaubensinhalte aus dem frommen religiösen Bewußtsein setze letztlich den römisch-katholischen Traditionsbegriff ins Recht, gegen den die Reformatoren zu Felde gezogen seien. "Sie verdammten die Abhängigkeit der Schrifterklärung von dem christlich-kirchlichen Bewußtsein als Irrtum und appellierten an das besser informierte, nämlich durch die heilige Schrift erleuchtete Glaubensbewußtsein."³⁷ Sich von Lipsius und Biedermann scharf abgrenzend, räumt Böhl den Positionen Albrecht Ritschls und Julius Kaftans ein gewisses Recht zu. Namentlich teilt er Ritschls Kritik an Schleiermacher, kritisiert aber die Forderung Ritschls, die Theologie von jeglicher Metaphysik abzukoppeln. Wohl sei der falsche Gebrauch der Metaphysik in der Theologie zu bekämpfen, jedoch dürfe dies nicht um den Preis geschehen, daß es kein Maß mehr für objektive Wahrheit gäbe. Eine im Sinne Ritschls erfahrungsbezogene Theologie kann nach Böhl nicht der philosophisch reflektierten Begrifflichkeit entbehren. Das Bemühen um eine begrifflich konsistente Argumentation könne sich des dogmatischen Erbes der Kirchengeschichte nicht entschlagen. "Diese Arbeit der Jahrhunderte in der christlichen Kirche läßt sich nimmermehr, mit dem Schlagwort Metaphysik, die mit der Religion nichts zu tun hat, oder durch historische Konstruktionen, die man sich von dem ursprünglich echt Christlichen macht, zu den Toten werfen."³⁸

Während Schleiermachers Theologie, wie an ihrer Fortführung bei Biedermann ersichtlich, in den Pantheismus münde, gerate die Theologie im Gefolge Ritschls auf die Bahnen des Deismus. Böhl möchte gegenüber beiden Abwegen den Weg der Orthodoxie beschreiten, welche zwischen beiden Extremen den Mittelweg einschlage. "Dies geschieht natürlich auch mit den Mitteln der 'Metaphysik'. Aber diese Metaphysik hat dazu beigetragen, der Kirchenlehre

³⁶ Ebd., 49.

³⁷ Ebd., 49 f.

³⁸ Ebd., 54.

das Leben zu erhalten, was auch die Ritschl'sche Schule dagegen sagen mag.,³⁹ Das ganze Gefüge der Dogmatik aber hänge an der altkirchlichen Zweinaturenlehre, d.h. an der rechten Unterscheidung und Zuordnung der wahren Menschheit und Gottheit Christi.

Böhl bestimmt seine dogmatische Position vor allem in Abgrenzung von Biedermann und Ritschl. Lautet die Parole Böhls gegenüber Ritschl: "Zurück zur Metaphysik der Kirchenlehre!", so gegenüber Biedermann: "Zurück zur Offenbarung!"⁴⁰ Praktisch bedeutet dies, daß sich die Dogmatik wieder an die Aussagen der reformatorischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts halten soll. Die Dogmatik hat nach Böhl nicht mit umständlichen Prolegomena über die Denkmöglichkeit des Glaubens, über Religion, Offenbarung und Schriftlehre also, einzusetzen, sondern bei der Gottesfrage, die Offenbarung Gottes voraussetzend, welche dadurch der Grund aller Theologie ist, daß sie sich durch das testimonium spiritus sancti internum ihren eigenen Grund schafft. "Wir gehen demnach im Folgenden unmittelbar von der heiligen Schrift aus, und zwar unter der Kontrolle der Bekenntnisse unserer Kirche, mit denen wir uns aufs Innigste eins wissen.,⁴¹ Dogmatik ist dementsprechend gemäß der Definition Böhls "die lehrhafte und systematische Darstellung der Glaubenssätze, welche geschöpft werden aus der heiligen Schrift, unter der Kontrolle des Bekenntnisses der Kirche.,⁴² Dogmatische Sätze sind daher nicht das Produkt des Individuums. Auch wenn das Individuum diese Sätze reflektiert, "so muß sich doch der Dogmatiker immer wieder darauf besinnen, daß er diese Sätze nicht zuerst entdeckt, sondern daß er sie sich geben läßt, indem er von der heiligen Schrift und der Kontrolle der Bekenntnisse seiner Kirche völlig abhängt?"⁴³

Böhls Auffassung von der Autorität der Schrift und der Normativität des kirchlichen Bekenntnisses tritt auch in seinen exegetischen und symboltheologischen Schriften zutage. Die formale Seite der Schriftlehre Böhls besteht im Festhalten an der orthodoxen Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift, was ihn in den bewußten Gegensatz zur historisch-kritischen Exegese brachte. Bereits in seiner orientalistischen Dissertation über die Aramaismen im Buch Kohelet verteidigte er die Verfasserschaft des Königs Salomo. Das zwischen 1862 und 1864 entstandene Werk "Zwölf Messianische Psalmen" sucht die davidische Autorschaft der Davidpsalmen zu beweisen.⁴⁴ In seiner Arbeit

³⁹Ebd., 55.

⁴⁰Ebd., 62.

⁴¹Ebd., 64.

⁴²Ebd.

⁴³Ebd.

⁴⁴Eduard Böhl, *Zwölf Messianische Psalmen erklärt. Nebst einer grundlegenden christo-*

"Zum Gesetz und zum Zeugnis: Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament,"⁴⁵ wandte sich Böhl gegen die literarkritische Methode und insbesondere gegen die Graf-Kuehnen-Wellhausensche Urkundenhypothese zum Pentateuch, nachdem er bereits zwanzig Jahre früher in einen Disput mit Abraham Kuehnen über sein exegetisches Hauptwerk "Zwölf Messianische Psalmen" getreten war.⁴⁶ Auf schärfte Ablehnung stieß bei Böhl vor allem die historische Kritik an den ersten zwölf Kapiteln der Genesis, die ein Angriff auf jede biblisch fundierte Dogmatik sei. Die Methoden historisch-kritischer Exegese stellten für Böhl jedoch nicht nur ein dogmatisches, sondern auch ein ethisches Problem dar, weil er in ihnen nicht nur eine Kritik an den kirchlichen Dogmen, sondern auch eine falsche Auffassung vom göttlichen Gesetz und seiner überzeitlichen Verbindlichkeit am Werke sah.

Damit wenden wir uns der inhaltlichen Seite von Böhls Schriftverständnis zu. Der reformierten Tradition folgend vertrat Böhl die Auffassung von der inneren Einheit von Altem und Neuem Testament sowie des einen Bundes, der die gesamte Heilsgeschichte umschließt. Entsprechend legte Böhl die Schriften des Alten Testaments als Gestalt des Christus zeugnisses aus und rekonstruierte eine "Christologie des Alten Testaments".⁴⁷ Die Einheit beider Testamente besteht nach Böhl aber nicht im Blick auf das Evangelium, sondern auch hinsichtlich des Gesetzes. Calvin folgend deutet Böhl die Bergpredigt als Bestätigung des alttestamentlichen Gesetzes durch Christus. Verbindlich ist das Gesetz nicht nur als Sündenspiegel oder als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung, sondern, gemäß der Lehre vom tertius usus legis, auch als Anweisung zu Heiligung. Der Gedanke einer nova lex wird von Böhl verworfen, womit die Kritik am pietistischen Verständnis der Rechtfertigung und ihrer Zuordnung zur Heiligung verbunden ist.⁴⁸

Ebenso maßgeblich wie ihre biblische Begründung ist nach Böhl die Bekenntnisbindung protestantischer Theologie. Programmatisch hielt Böhl seine Wiener Antrittsvorlesung über die Confessio Helvetica Posterior und stellte sie unter das Motto: "Christianus mihi nomen - Reformatus cognomen".⁴⁹ Zum

logischen Einleitung (Basel 1862).

⁴⁵ Eduard Böhl, *Zum Gesetz und zum Zeugnis. Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament* (Wien 1883).

⁴⁶ Vgl. Ulrich Gäbler, *Eduard Böhls Auseinandersetzung mit dem Holländer Abraham Kuehnen über die rechte Auslegung des Alten Testaments 1864*. In: JGPrö 96 (1980) 101-116.

⁴⁷ Eduard Böhl, *Christologie des Alten Testaments oder Auslegung der wichtigsten Messianischen Weissagungen* (Wien 1882).

⁴⁸ Vgl. Böhl, *Dogmatik* (wie Anm. 6) 398, Anm. 315.

⁴⁹ Eduard Böhl, *Die Zweite Helvetische Confession. Eine Antrittsrede* (Wien 1864) Vor-

300jährigen Jubiläum edierte Böhl die *Confessio Helvetica Posterior* neu nebst Briefen führender ungarischer Theologen an Heinrich Bullinger⁵⁰, Kirchenpolitisch bedeutsam war, daß sich Böhl, wie bereits oben berichtet, für die kirchenrechtliche Festschreibung der Bekenntnisgrundlagen der Reformierten Kirche in Österreich einsetzte. Neben dem Zweiten Helvetischen Bekenntnis und dem Heidelberger Katechismus erfuhren übrigens auch die Beschlüsse der Dordrechter Synode von 1618 durch Böhl eine positive Würdigung.⁵¹

Böhls umfangreiches Werk kann hier nicht in all seinen Facetten gewürdigt werden. Erwähnt sei noch seine "Allgemeine Pädagogik", die aus seiner Vorlesungstätigkeit hervorgegangen ist.⁵² Auch der Geschichte des österreichischen Protestantismus hat Böhl eine Reihe von Arbeiten gewidmet, unter anderem sein letztes Buch "Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich".⁵³

Während Böhl die konfessionellen Unterschiede innerhalb des Protestantismus betonte, hat sein Nachfolger Witz-Oberlin die innere Einheit in der geschichtlich gegebenen und als solcher bejahten Vielfalt reformatorischer Bekenntnisse gesucht. Befaßte sich Böhl programmatisch mit der *Confessio Helvetica Posterior*, so war Witz-Oberlin "der Mann des Heidelberger Katechismus, d.h. ein Theologe, der in seiner Lehre vor allem auf den Consensus Reformatorum gründete".⁵⁴ Als Vertreter dessen, was man als westlichen Protestantismus bezeichnen kann, war Witz-Oberlin ein Ireniker und Verfechter der ökumenischen Idee. Es entsprach seiner ökumenischen Gesinnung, daß Witz-Oberlin einer der führenden Pazifisten seiner Zeit in Österreich war. In seiner theologischen Arbeit war er nicht derart historisch ausgerichtet wie Böhl, sondern auf der Grundlage einer enzyklopädischen Gelehrsamkeit an der Gestaltung der Gegenwart in Staat und Kirche interessiert.

Witz-Oberlins liberale theologische Gesinnung und kritische Haltung gegenüber dem Neocalvinismus Böhlscher Prägung läßt sich an seiner Haltung in der Bekenntnisfrage ersehen. In seiner 1884 gehaltenen Festrede "Zur hundertjährigen Jubelfeier der Evangelischen Kirchgemeinde H.e. in Wien",⁵⁵ ging Witz-

wort.

⁵⁰ Eduard Böhl, *Confessio Helvetica Posterior olim ab Henrico Bullingero ... ad fidem editionis principis ...* (Wien 1866).

⁵¹ Eduard Böhl, *Blätter zur Erinnerung an die Dordrechter Synode. 250 Jahre nach ihrem Zusammentritt allen Freunden der reformirten Lehre gewidmet* (Detmold 1868).

⁵² Eduard Böhl, *Allgemeine Pädagogik* (Wien 1872).

⁵³ Eduard Böhl, *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich*. Hauptsächlich nach bisher unbenutzten Aktenstücken des Regensburger Stadtarchivs (Jena 1902).

⁵⁴ Egli, Bohatec (wie Anm. 13) 24. Siehe auch Carl Alphonse Witz-Oberlin, *Der Heidelberger Katechismus* (Wien 1896).

⁵⁵ Carl Alphonse Witz(-Oberlin), *Zur hundertjährigen Jubelfeier der Evangelischen Kir-*

Oberlin ausdrücklich auf das Verhältnis des Calvinismus zur modernen Gesellschaft und zu seinen geschichtlich überkommenen Bekenntnisstraditionen ein. "Wir gehen", wie Witz-Oberlin feststellt, "düsteren, trüben, schweren, stürmischen Zeiten entgegen. Die alten Formen zerbrechen, die alten Bande zerreißen...⁵⁶ In dieser Epoche des Umbruchs sei einzig im Bekenntnis zu Christus die Hoffnung auf kulturelle Erneuerung begründet.. Witz-Oberlin beeilt sich jedoch hinzuzufügen: "Ich sage *das* Bekenntniß, nicht *die* Bekenntnisse. Mit Absicht.. Es gibt Christen, welche sich einreden, daß Bekenntnißtreue und Bekenntnißform identisch seien, daß der Glaube nur dort blühe, wo er sich hält an die Darstellung früherer Zeiten. Das Heil liegt für sie in der Rückkehr zu den einstmaligen Zuständen. Dagegen läßt sich von vornherein nichts einwenden. So wenig die Bewegung nach rechts nothwendigerweise Bewegungen nach dem Rechten sind, so wenig ist jede Rückkehr ein Rückschritt. Die Rückkehr aber dürfen wir erst dann antreten, wenn wir die Ueberzeugung gewonnen haben, daß, an irgend einem Punkte der Vergangenheit, die Vollendung zu finden sei, die wir suchen...⁵⁷ Diese Möglichkeit ist jedoch nach Witz-Oberlin grundsätzlich ausgeschlossen, weil die Kirche der lebendige Leib Christi sei, welcher sich auf sein eschatologisches Ziel hin beständig organisch weiterzuentwickeln habe. Pointiert gesagt: "Nicht die Bekenntnisse überwinden die Welt, sondern das Bekenntniß...⁵⁸ Notwendig sei jedoch nicht eine Modernisierung des Christentums - „(e)in modernes Christenthum gibt es ebensowenig, als es ein modernes Herz gibt" -, sondern eine Vertiefung des im praktischen Glaubensleben gegebenen Christusbekenntnisses, "welche in dem Principe der modernen Gesellschaft wurzele...⁵⁹.

Zwischen Christus bekenntnis und den Prinzipien der modernen Gesellschaft besteht für Witz-Oberlin eine grundlegende Übereinstimmung. Es ist nämlich das von ihm angesprochene Prinzip der Moderne kein anderes als "das Princip der Freiheit, der sittlichen Freiheit, der Freiheit des Menschen als eines persönlichen verantwortlichen Wesens und Willens"⁶⁰. Weit davon entfernt, das Christentum zu untergraben, sei es im Gegenteil "eine Frucht des Christenthums. Denn nirgends wird das Persönliche, Individuelle mehr gepflegt als im Christenthum. Das Christenthum selbst ist Persönlichkeit.. Denn Christenthum und

chengemeinde H.C., in Wien (Wien 1884).

⁵⁶ Witz-Oberlin, Iubelfeier (wie Anm. 55) 35.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd., 36.

Christus sind eins⁶¹. An der modernen Gesellschaft, kritisiert Witz-Oberlin jedoch, daß sie das Individuum verdränge. Das gelte auch von der zeitgenössischen Kirche, welche über Bekenntnisbindung und Kirchenordnung zu Lasten der Fragen der praktischen Lebensführung streite. In Kirche und Gesellschaft müsse die Macht der Persönlichkeit neu zur Geltung gebracht, das Individuelle über das Gesellschaftliche und Kirchliche gestellt werden, um vom Einzelnen aus auf die Gestaltung der Welt einzuwirken.⁶²

Das Erbe des westlichen Reformiertentums und des Neocalvinismus sind bei Witz-Oberlins Nachfolger Bohatec eine höchst eigenständige Verbindung eingegangen. Gewissermaßen vereinigte Bohatec das historische Interesse Böhls am Erbe des klassischen Calvinismus mit der irenischen und ökumenischen Gesinnung Witz-Oberlins und dessen Auffassung vom Christentum als kulturprägender Kraft. Der Schwerpunkt des Werkes von Bohatec liegt auf der Erforschung der Theologie Calvins sowie des vorausklärerischen Calvinismus. Seine systematisch-theologischen Ansichten sind daher vor allem seinen historischen Arbeiten zu Calvin und der Geschichte des Calvinismus zu entnehmen. Klassiker der Theologiegeschichte sind nicht nur Bohatecs Arbeiten zu Calvins Lehre von Staat und Kirche, zu Calvins Rechtsverständnis oder über Calvins Verhältnis zu Bude geworden,⁶³ sondern auch seine Arbeiten zur cartesianischen Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts sowie zur Bedeutung des Calvinismus für die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte.⁶⁴ Ferner seien aus seinem umfangreichen Werk seine Arbeiten zur Religionsphilosophie Kants sowie zur Philosophie Dostojewskijs erwähnt.⁶⁵

Unter den frühen Arbeiten von Bohatec zur Theologie Calvins ist seine Studie zu Calvins Vorsehungslehre hervorzuheben. Hier findet sich erstmals Bohatecs

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Josef Bohatec, Calvin und das Recht (Feudingen 1934); ders., Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens (Breslau 1937, Neudruck Aalen 1968); ders., Bude und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus (Graz 1950).

⁶⁴ Josef Bohatec, Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts (Leipzig 1912); ders., England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte. Drei nachgelassene Aufsätze, ed. Otto Weber (Graz/Köln 1956).

⁶⁵ Josef Bohatec, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen (Hamburg 1938); ders., Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs. Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Menschen (Graz/Köln 1951).

tecens bekannte Formel von Calvin als Theologen der Diagonale", Gemeint ist mit dieser Formulierung, daß Calvin die theologischen Widersprüche und Antithesen seiner Zeit in einer höheren Einheit aufzuheben suchte. In gewisser Weise hat Bohatec sich selbst als Nachfahren einer solchen Theologie der Diagonale gesehen und Calvin als Theologen der innerprotestantischen Einheit, gewissermaßen als Wegbereiter einer innerevangelischen Union interpretiert. Im Unterschied zu Böhl arbeitete Bohatec darum an dem Entwurf einer unionistischen Kirchenverfassung für Österreich mit, deren Präambel einerseits eine klare Bestimmung enthalten sollte, daß es sich bei der evangelischen Kirche in Österreich um eine einzige Kirche handele, deren zwei Konfessionen eine Verwaltungseinheit bildeten. Zum anderen wollte Bohatec die historisch gegebenen, jedoch unverständlichen und eigentlich unzutreffenden Bezeichnungen "A.B." und "H.B." durch "evangelisch-lutherisch" und "evangelisch-reformiert" ersetzt wissen. Der Entwurf einer neuen Kirchenverfassung von 1931 blieb allerdings ein historisches Dokument, das in der 1949 in Kraft getretenen neuen Verfassung keine inhaltliche Fortsetzung fand.⁶⁷

In seiner erwähnten Schrift zur Vorsehungslehre Calvins geht Bohatec auch auf das Verhältnis zwischen Christentum und Kultur ein und bestimmt dieses ganz im Sinne des Neocalvinismus Kuyperscher Prägung. Wie Kuyper hat Bohatec den geistigen Reichtum des klassischen Calvinismus aufgezeigt und für die Gestaltung der Gegenwart fruchtbar zu machen versucht. Kuyper galt Bohatec unstrittig als Hauptvertreter eines modernen Calvinismus, der sich wie Calvin selbst zur Gegenwart in kritischer Zeitgenossenschaft stellte. Kuyper hat diese Haltung gegenüber der Moderne auf die Formel "Reformation wider Revolution" gebracht⁶⁸ Revolutionär. In diesem Sinne ist nach Auffassung von Bohatec der moderne Säkularismus, den er als "die unbeschränkte Verdiesseitigung des Denkens und Lebens, die Loslösung der Kultur von allen überweltlichen Bindungen und nicht zuletzt von Gott selbst" definiert und abgelehnt hat.⁶⁹

Gegen die Verfallstendenzen der Moderne bietet Bohatec das Erbe Calvins und des klassischen Calvinismus auf. Den Schlüssel zur Gedankenwelt Calvins auf dem Gebiet des Verhältnisses von Staat und Kirche sowie des Rechtes glaubte Bohatec im Organismusgedanken zu finden, genauer gesagt in einem

⁶⁶ Josef Bohatec, Calvins Vorsehungslehre. In: Calvinstudien. Festschrift zum 400. Geburtstag Johann Calvins, ed. Ref. Gemeinde Elberfeld (Leipzig 1909) 339-441, hier 353.

⁶⁷ Vgl. Dantine, Bohatec (wie Anm. 14) 145 f.

⁶⁸ Vgl. Egli, Bohatec (wie Anm. 13) 32.

⁶⁹ Josef Bohatec, Christentum und Kultur. In: Amt und Gemeinde 5 (1951) 76-79, hier 77.

pneumatokratisch-organischen Prinzip, das auch für Calvins Ekklesiologie bestimmend sei. Es ist nicht zu übersehen, daß Bohatecs historische Arbeiten im Kontext der Zeitgeschichte gelesen werden wollen.⁷⁰ So lehnte Bohatec jede Form des Nationalismus ab und befürwortete die moderne Demokratie. So mißverständlich Bohatecs Organismusbegriff im zeitgenössischen Kontext auch klingen mag, so sehr setzte sich Bohatec unter Berufung auf Calvin gerade gegen alles ab, was seinerzeit unter dem Etikett des Organismus gedankens vertreten wurde, also sowohl gegen den autoritären Führerstaat als auch gegen einen Ständestaat, wie er 1934 in Österreich errichtet wurde. Der Organismusbegriff charakterisiert aber auch die von Bohatec vertretene Sicht des modernen Wirtschaftslebens.⁷¹ In Auseinandersetzung mit den Thesen Max Webers zur protestantischen Ethik und den Geist des Kapitalismus sowie den Gegenthesen Ernst Troeltschs in dessen Werk über die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen stellt Bohatec gegen den Webersehen Begriff der innerweltlichen Askese denjenigen einer organischen Askese bei Calvin, welche nicht bloß die Überwindung des sündhaften Wesens im Menschen und in der Welt, sondern auch die Einfügung der gottgeschenkten Möglichkeiten und Güter gemäß dem Liebesgebot in das Gemeinwohl zum Ziel habe. Entsprechend der Formel von der Theologie der Diagonale erscheint Calvin bei Bohatec weder als Wegbereiter des modernen Kapitalismus noch als Sozialreformer, sondern als Gewährsmann einer Wirtschaftsethik, welche durch das Ineinander von gemäßigtem Kapitalismus und christlichem Sozialismus bestimmt ist.

Kennzeichnend für Bohatecs neocalvinistische Haltung gegenüber der Moderne ist auch seine Kant-Interpretation. Gegen die verbreitete Ansicht, Kants Kenntnisse des Protestantismus gingen im wesentlichen auf seine Jugenderinnerungen und den Katechismus der Königsberger Pietisten zurück, liefert Bohatec den Nachweis, daß Kants ethische Interpretation des Christentums in hohem Maße von den Werken der Theologen Johann Friedrich Stapfer aus der Schweiz und Siegmund Jakob Baumgarten aus Halle abhängig ist. Bohatecs philosophiegeschichtliche Studie legt den Schluß nahe, daß das Verhältnis zwischen der Philosophie Kants und dem modernen Protestantismus genau umgekehrt wie zumeist üblich zu bestimmen ist, daß also die Zukunft des Protestantismus und seiner Theologie weniger von der Geltung Kants abhängt, als

⁷⁰ Vgl. Dantine, Bohatec (wie Anm. 14) 141 f.

⁷¹ Vgl. Bohatec, Staat und Kirche (wie Anm. 63). Siehe auch Egli, Bohatec (wie Anm. 13) 57-60.

vielmehr, umgekehrt die Zukunft der Philosophie Kants von der Fortexistenz des Protestantismus.^f

Aufschlußreich ist schließlich auch die Stellung, die Bohatec gegenüber der Dialektischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg eingenommen hat. Offenbar nur ein einziges Mal, nämlich in einem 1936 in Utrecht gehaltenen Vortrag, hat sich Bohatec explizit mit der Dialektischen Theologie auseinandergesetzt.⁷² Die Auseinandersetzung wird weniger mit Barth, dessen Römerbriefkommentar Bohatec zitiert, als mit Emil Brunner geführt, dessen Theologie Bohatec Geschichtslosigkeit vorwirft. Wo die dialektischen Theologen das Ende der Geschichte proklamieren und die Alternative zwischen theologisch qualifizierter Endgeschichte oder einem uneschatologischen Geschichtsbegriff aufstellen, sucht Bohatec entsprechend seinem Begriff einer calvinischen Theologie der Diagonale zwischen beiden Extremen zu vermitteln. Die Geschichte ist Ort der Offenbarung, ohne als solche und in ihrer Gesamtheit mit der Offenbarung Gottes gleichgesetzt werden zu dürfen. Geschichte steht darum nicht im Widerspruch zur eschatologischen Vollendung der Schöpfung, sondern ist der Ort, an welchem solche Vorstellung vorbereitet wird. Die Kuypersche Losung von der Reformation wider die Revolution führt Bohatec in einen politischen Gegensatz zu Barth und seinen Weggefährten: "wo die dialektische Theologie meint, die Trümmerfassaden niederreißen zu müssen, möchte Bohatec zusammenfügen, kitten, neu aufbauen."⁷⁴ In seiner letztlich konservativen Grundhaltung meinte Bohatec trotz seiner wachen Beobachtung der Vorgänge seiner Zeit, "es genüge zu tun, was Calvin tat, wenn es das war, was Calvin getan hat,"⁷⁵ um der Säkularisierung wirksam zu begegnen und sie letztlich zu überwinden.

Die wissenschaftlichen Leistungen von Bohatec wie diejenigen seiner Vorgänger können hier nicht im Detail gewürdigt werden. Teilweise ist dies bereits in den Darstellungen anderer geschehen. Doch gibt es noch manche forschungsgeschichtliche Desiderate, die weitere Einzeluntersuchungen wünschenswert machen. Wir dagegen haben uns darauf beschränkt, das theologische Profil der reformierten Systematiker an der Wiener Fakultät zwischen 1864 und 1951 vor dem Hintergrund des Neocalvinismus zu beleuchten. Zum Schluß unserer Skizze versuchen wir eine vorläufige Würdigung der neocalvinistischen Ära am Wiener Lehrstuhl für Reformierte Theologie, indem wir nach der Bedeutung des Neo-

⁷² Vgl. Egli, Bohatec (wie Anm. 13) 63.

⁷³ Josef Bohatec, Gott und die Geschichte nach Calvin. In: PhRef 1 (1936) 129-161.

⁷⁴ Dantine, Bohatec (wie Anm. 14) 150.

⁷⁵ Ebd.

calvinismus für die Geschichte der reformierten Theologie im 19. und 20. Jahrhundert fragen.

4. Reformierte Theologie in der Moderne

In der deutschsprachigen Theologie unseres Jahrhunderts war es vor allem Karl Barth, welcher dem Neocalvinismus eine positive Würdigung zuteil werden ließ. Während Kohlbrügge in älteren Darstellungen der Theologiegeschichte keine Erwähnung gefunden hat, ist ihm in Barths Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert ein eigenes Kapitel gewidmet.⁷⁶ Barth hat Kohlbrügge das Verdienst zugesprochen, wie kein anderer Zeitgenosse "auf das historische Zentralproblem des ganzen Protestantismus gestoßen" zu sein.⁷⁷ Zwar wird Kohlbrügge von Calvin her streckenweise kritisiert. "Calvin hat Probleme gesehen, wo Kohlbrügge (und das war die Schwäche in seiner Stärke) neben seinem einen Problem keine gesehen hat."⁷⁸ Die Überbetonung der Sündhaftigkeit des Menschen bei Kohlbrügge drohe zu einer Verabsolutierung der Rechtfertigungslehre zu führen. Gleichwohl resümiert Barth im Rückblick auf das 19. Jahrhundert: "Wir sind bei keinem einzigen von den hier besprochenen Theologen in die Versuchung gekommen, ihn am Maßstab eines Reformators zu kritisieren. Es bezeichnet Kohlbrüggens Größe, daß dies bei ihm unvermeidlich ist."⁷⁹

Wo Barth auf Eduard Böhl eingeht, schätzt er ihn vor allem als Schüler Kohlbrüggens. Mehrfach hat Barth aus Böhls Dogmatik in seiner "Kirchlichen Dogmatik" zitiert, und zwar in seiner Lehre vom Wort Gottes sowie innerhalb der Versöhnungslehre.⁸⁰ Zustimmung finden Kohlbrügge und Böhl bei Barth darum, weil auch er selbst angetreten ist, das vor allem durch Schleiermacher bestimmte neuprotestantische Verständnis der Reformation von der Reformation selbst her zu kritisieren. Analog zur Lutherrenaissance im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts könnte man im Blick auf den Neocalvinismus von einer Calvinrenaissance im 19. Jahrhundert sprechen, welche die Wort-Gottes-Theologie Barthscher Prägung beeinflusst hat.

Berücksichtigt man jedoch die Calvin-Deutung bei Bohatec und dessen Distanz zur dialektischen Theologie, so ist man geneigt, den Neocalvinismus gegenüber der Theologie Barths in Analogie zur Lutherrenaissance als einen

⁷⁶ Barth, Die protestantische Theologie (wie Anm. 23) 579-587.

⁷⁷ Ebd., 580.

⁷⁸ Ebd., 586.

⁷⁹ Ebd., 587.

⁸⁰ Vgl. Karl Barth, KD¹ 1/1 (Zürich 1955) 234; KD 1/2 (Zürich 1948) 169.210.220; KD 11/1 (Zürich 1958) 317; KD IVII (Zürich 1960) 585 f.

"anderen Aufbruch?" zur Überwindung der theologischen Aporien des Neuprotestantismus zu charakterisieren. Bei aller Kritik, die an der theologischen Einführung der Rechtfertigungslehre bei Kohlbrügge und Böhl sowie an deren Biblizismus zu üben ist, bleibt zu fragen, ob ihre Bedeutung einzig darin besteht, zu den Vorläufern der Calvin-Interpretation Barths zu gehören. Über dessen Calvin-Deutung wäre überhaupt gesondert zu diskutieren. Bohatec jedenfalls repräsentiert in unserem Jahrhundert die Tradition einer von Barth und der dialektischen Theologie unabhängigen Calvin-Rezeption, welche den interpretatorischen Alleinvertretungsanspruch der Barth-Schule fragwürdig erscheinen läßt.

Was aber dialektische Theologie und Neocalvinismus miteinander verbindet, ist deren modernitätskritische Haltung, für welche heutzutage das Etikett des Antimodernismus schnell zur Hand ist.⁸² Der Begriff des Antimodernismus, welcher historisch mit dem Antimodernisteneid Pius X. in Verbindung steht und als ein Gegenstück den auf den Reformkatholizismus nach 1900 gemünzten Begriff des Modernismus hat⁸³, ist jedoch zu pauschal, um zwischen verschiedenen Formen der Kritik der Moderne, zwischen dialektischer Kritik und antithetischer Bekämpfung der Moderne unterscheiden zu können. Wie der polemische Begriff des Modernismus der Moderne eine Uniformität unterstellt, die als solche gar nicht gegeben ist, weil der grundlegende Vorgang dessen, was wir Moderne nennen, in der Ausdifferenzierung aller Lebensbereiche und der Zunahme ihrer Komplexität besteht, so übersieht der Vorwurf des Antimodernismus allzuleicht die Disparatheit modernitätskritischer Argumentationsweisen.

Was die Moderne als solche betrifft, so bedarf es eines differenzierten Begriffs der Modernisierung, um die Veränderungen zu erfassen, welche sich seit dem 18. Jahrhundert auf den Gebieten von Gesellschaft, Staat und Recht, Ökonomie, Wissenschaft und Kultur in Europa und Nordamerika vollzogen haben. Sodann stellt sich die Frage, aus welcher Perspektive Entwicklungsprozesse wahrgenommen werden. Wurden Modernisierungsprozesse im 19. Jahrhundert im Erfahrungshorizont der Vormoderne und ihrer Gesellschaftsstrukturen ge-

⁸¹ Vgl. Heinrich Assel, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance, Ursprünge, Aporien und Wege*; Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935), FSÖTh 72 (Göttingen 1994).

⁸² Vgl. z.B. Müller, *Postmoderne* (wie Anm. 3) 364.367f; Trutz Rendtorff, *Theologische Orientierung im Prozeß der Aufklärung*. In: *Aufklärung als Prozeß*, ed. R. Vierhaus (1988) 19-33, hier 20.

⁸³ Vgl. Karl Gerhard Steck, *Art. Antimodernisteneid*. In: RGG³ I (Tübingen 1957) 451; Johannes Pilz, *Art. Antimodernisteneid*. In: LThK² I (Freiburg i.Br. 1957) 640f; Robert Scherer, *Art. Modernismus*. In: LThK² VII (Freiburg i.Br. 1962) 513-516; Gottfried Maron, *Art. Reformkatholizismus*. In: RGG³ V (Tübingen 1961) 896-903, bes. 898-901.

deutet, so erleben wir heute einen Modernisierungsschub innerhalb der modernen Gesellschaft selbst. An der Wende zum 21. Jahrhundert haben die nachauflklärerischen Modernisierungsprozesse die ihnen entgegenstehenden Widerstände überwunden und treffen nun auf sich selbst und ihre eigenen, genauer gesagt ihre industriegesellschaftlichen Prämissen und Funktionsprinzipien. „Modernisierung in den Bahnen der Industriegesellschaft“ wird ersetzt durch eine Modernisierung der Prämissen der Industriegesellschaft, die in keinem der bis heute gebräuchlichen theoretischen Regie- und politischen Rezeptbücher des 19. Jahrhunderts vorgesehen war.⁸⁴ So erleben wir einen Umbruch innerhalb der Moderne selbst, dem weder durch das affirmative Festhalten am Gedankengut der Aufklärung in seiner aus dem 19. Jahrhundert überkommenen Gestalt noch durch anachronistische Versuche, vormoderne Verhältnisse wiedererstehen zu lassen, angemessen begegnet wird. Was heraufzieht, ist möglicherweise aber nicht die von manchen bereits stürmisch begrüßte Postmoderne, sondern eine andere Moderne, in welcher wir Zeugen einer reflexiven Modernisierung der Gesellschaft werden.⁸⁵

Vor diesem Hintergrund stellt sich nochmals die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Kirche zur bisherigen Moderne, wie sie im vorliegenden Beitrag exemplarisch am Beispiel des Neocalvinismus und seiner Vertreter an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien erörtert worden ist. Ein zentrales Problem besteht in diesem Zusammenhang in der Zuordnung der Reformation zum Spätmittelalter einerseits, zur Neuzeit andererseits. Es ist bis heute strittig, ob die Reformatoren zu den Wegbereitern der Neuzeit und indirekt der Moderne gehörten oder aber in ihrem Denken ganz vorneuzeitlich geblieben sind.⁸⁶ Umgekehrt ist aber auch zu fragen, ob die Aufklärung tatsächlich einen so tiefen Bruch in der europäischen Geistes- und Sozialgeschichte markiert, wie es ihrem Selbstverständnis entspricht. Es könnte sein, daß die Kontinuitäten zwischen Spätmittelalter und Moderne stärker sind als zumeist angenommen.⁸⁷ Dann aber läge in der Theologie der Reformatoren, welche die spätmittelalterli-

⁸⁴ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt a.M. 1986) 14.

⁸⁵ Vgl. dazu Beck, *Risikogesellschaft* (wie Anm. 84) passim. Siehe auch die erhellende Studie von Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie* (Berlin 1995).

⁸⁶ Eine Übersicht der verschiedenen Zuordnungsmöglichkeiten für Luther gibt Karl Heinz zur Mühlen, *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens*, BHT 59 (Tübingen 1980) 171-303.

⁸⁷ Vgl. dazu die weitreichenden Thesen von Werner Hofmann, *Das entzweite Jahrhundert - Kunst zwischen 1750 und 1830* (München 1995), welche über das Gebiet der Kunstgeschichte hinausgehen.

ehe Theologie einer fundamentalen Kritik unterzogen haben, möglicherweise das Potential für den Aufbruch in eine ganz andere Moderne als die bisherige, so daß eine vom reformatorischen Denken ausgehende Kritik der Moderne gerade nicht mit der illusionären bzw. reaktionären Rückkehr zu den geistigen und gesellschaftlichen Grundlagen der Vormoderne zu verwechseln wäre.⁸⁸

Diese Möglichkeit gesehen zu haben, scheint mir das Verdienst sowohl der dialektischen Theologie als auch des ihr vorausliegenden Neocalvinismus zu bleiben, unbeschadet aller theologischen Unterschiede, die zwischen beiden Bewegungen im einzelnen bestehen. Es bezeichnet allerdings die Grenzen des Neocalvinismus, zu sehr den Denkmustern vormodernen Theologie verhaftet geblieben zu sein. Für die Theologie unserer Tage erscheinen die Lösungsversuche des Neocalvinismus für die Probleme der Moderne kaum wegweisend. Die Auseinandersetzung mit den Anliegen des Neocalvinismus kann aber dazu beitragen, unser Problembewußtsein für die Aporien der bisherigen Moderne und die vor uns liegenden Aufgaben auf dem Weg in eine andere Moderne zu schärfen.

⁸⁸ So hat Walter Mostert im Anschluß an Gerhard Ebeling von einer "antizipierenden Kritik der Moderne" bei Luther gesprochen. Siehe Walter Mostert, *Sinn oder Gewißheit? Versuche zu einer theologischen Kritik des dogmatischen Denkens*, HUTH 16 (Tübingen 1976). Im Anschluß daran Michael Trowitzsch, *Die nachkonstantinische Kirche, die Kirche der Postmoderne - und Martin Luthers antizipierende Kritik*. In: BThZ 13 (1996) 3-35, bes. 9-12. Die These von der Eigenständigkeit Luthers gegenüber Mittelalter wie Neuzeit wird auch vertreten von Gerhard Ebeling, *Luther und der Aufbruch der Neuzeit*. In: ders., *Wort und Glaube*, Bd. 3 (Tübingen 1975) 29-59; Heiko A. Obermann, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* (Berlin 1981) 64 f. Zu den möglichen systematisch-theologischen Konsequenzen dieser These siehe auch Oswald Bayer, *Theologie*, HST 1 (Gütersloh 1994) 35-126. 430-435.



Abb.25: Der aus dem Elsaß stammende Karl-Alphonse Witz-Oberlin (1845-1918), reformierter Pfarrer in Wien, supplierte den Lehrstuhl für Reformierte Theologie 1910-1913.