MARIO BERKEFELD

Freiheit und Offenbarung

Beiträge
zur historischen Theologie
205

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von

Albrecht Beutel

205

Mario Berkefeld

Freiheit und Offenbarung

Religionstheorie und Dogmatik bei Richard Adelbert Lipsius

Mohr Siebeck

Mario Berkefeld, geboren 1990; 2011−19 Studium der Ev. Theologie und Philosophie; 2019−22 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik, Religionsphilosophie und Ökumene der Ludwig-Maximilians-Universität München; Vikar der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.
orcid.org/0009-0008-0853-2550

ISBN 978-3-16-162636-4 / eISBN 978-3-16-162757-6
DOI 10.1628/978-3-16-162757-6

ISSN 0340-6741 / eISSN 2568-6569 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *https://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2024 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Religion ist ein Freiheitsgeschehen und Befreiung ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Diese Doppelthese zeichnet die vorliegende Studie exemplarisch am Werk des liberalen Theologen Richard Adelbert Lipsius nach. Sie führt dabei hinein in die erstaunlich wenig ausgeleuchtete Formierungsgeschichte klassisch-liberaler Theologien im 19. Jahrhundert. Lipsius' Versuche, eine befreiende Wirkung der Religion im Aufbau humaner Kultur aufzudecken und damit die christliche Dogmatik freiheitsphänomenologisch zu sättigen, sind Arbeiten an einem modernitätsfähigen Protestantismus. Seine Theologie zeigt, dass diese Arbeit durch Spannungsmomente gekennzeichnet ist, die sich im Begriffspaar Freiheit und Offenbarung bündeln: Die moderne Verankerung der Religion in der Selbsterschlossenheit freier Subjektivität stellt die historisch vermittelten propositionalen Gehalte religiöser Gewissheit in Frage, die die befreiende Wirkung der Religion begründen sollen. Die traditionelle Verankerung der Religion in der Offenbarung wiederum stellt die Selbstwirksamkeit des religiösen Bewusstseins in Frage, die eine mündige Religionskultur voraussetzt. Theologie steht vor der Aufgabe, die Momente von Fantasie und Widerfahrnis in der religiösen Symbolproduktion, die Momente von Funktionalität und Substantialität des religiösen Bewusstseins sowie die Momente von Positivität und Aneignung religiöser Rede zu vermitteln. Diese Aufgabe erkenntnistheoretisch, religionstheoretisch und materialdogmatisch zu bearbeiten, ohne ihr durch Einseitigkeiten zu entfliehen, ist das Verdienst der Theologie von Lipsius. Der inneren Verwobenheit von Freiheit und Offenbarung nachzugehen, ist ihr bleibender Appell.

Das vorliegende Buch ist die Druckfassung meiner geringfügig überarbeiteten Dissertation, die im Juni 2022 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Promotionsleistung angenommen wurde. Auf dem Weg dorthin habe ich vielseitige Unterstützung erfahren: Mein herzlicher Dank gilt zunächst meinem Doktorvater Prof. Dr. Jörg Lauster, der es verstand, große Inspiration, Ermunterung zur Eigenständigkeit und aufmerksame Begleitung zu verbinden. Als sein Assistent in der *Atmosphäre der Freiheit* des Lehrstuhls forschen zu können, war für mich ein großes Glück, ebenso wie die kontinuierliche Förderung seit meinen Marburger- und Münchner Studienjahren. Auch Prof. Dr. Reiner Anselm bin ich zu großem Dank verpflichtet: Zunächst für die Erstellung des außerordentlich prägnanten Zweitgutachtens. Sodann für das Beispiel weltgewandten liberalen Theologietreibens und die vielen Möglichkeiten, meine Gedanken neben den Kolloquien am Heimat-

lehrstuhl in Sozietäten und Oberseminaren auf die Probe zu stellen. Diesen Foren verdanken ich und meine Dissertation entscheidende Prägungen auch durch Prof. Dr. Martin Laube, Prof. Dr. Markus Buntfuß und Prof. Dr. Christian Albrecht. Eine glückliche biografische Klammer ist, dass ich meine Interpretation im Herrmann-Lesekreis mit Prof. Dr. Dietrich Korsch nachschärfen konnte, nachdem mich Korschs Lehre zu Beginn meines Studiums für die Systematische Theologie eingenommen hat.

Es freut mich sehr, dass meine Dissertation in der Reihe *Beiträge zur historischen Theologie* im Mohr-Siebeck-Verlag erscheinen kann. Dafür danke ich dem Herausgeber der Reihe, Prof. Dr. Albrecht Beutel, sehr herzlich. Für die Aufnahme in das Verlagsprogramm danke ich zudem der Verlagsleitung von Ove Kähler, sowie der Programmleitung von Dr. Katharina Gutekunst und Tobias Stäbler. Der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) danke ich für einen großzügigen Druckkostenzuschuss.

Die fachliche Bereicherung und die Geselligkeit im Kreis der Kolleginnen und Kollegen hätte ich während meiner Promotionszeit nicht missen wollen. PD Dr. Peter Schüz danke ich von Herzen für die frühe Förderung, die stets anregenden Diskussionen und die enge freundschaftliche Verbundenheit. Durch manche einsame Schreibtischzeit im Rahmen der COVID-19-Pandemie hat mich die digitale Vernetzung mit der Doktorandengruppe des Lehrstuhls getragen: Freundschaften pflegen und Dissertationen überarbeiten war nie so gut verbunden wie mit Marieluise Sonnemeyer, Eva-Katharina Kingreen und Maximilian Schalück. Auch Dr. Lukas David Meyer und Dr. Yannick Schlote haben mich mit Rat und Tat unterstützt. Bei den letzten Überarbeitungen hat mir zudem Johannes Weidemann geholfen, dem ich neben vielen glücklichen Stunden seit der Marburger Zeit auch erste Hinweise auf Lipsius verdanke.

Beim Korrekturlesen des Manuskripts war mir Fanny Sommerfeld eine sehr große Hilfe. Bei der Schlussredaktion für die Drucklegung haben mich neben den Genannten viele Wegbegleiterinnen und Wegbegleiter tatkräftig unterstützt: Ich danke Andreas Eder, Moritz Gengenbach, Svenja Klamroth, Helena Malsy, Annika Müller-Praefcke, Philipp Raekow, Sven Rathmann und Florian Wachter. Schließlich danke ich Janina von ganzem Herzen für ihre liebevolle Begleitung durchs Leben und ihre Geduld.

Marburg im Advent 2023 Mario Berkefeld

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Einleitung 1

Erster Teil: Religionstheorie und Dogmatik bei Richard Adelbert Lipsius 13

I. Die Formierungsphase 1830–1876 17

1. Im Geiste Melanchthons und Herrnhuts – Familiäre Einflüsse 1830–1848 18

2. Die vermittlungstheologischen Anfänge – Leipzig 1848–1861 21
a. Freiheit und System – Christian Herrmann Weisses Spätidealismus 25
b. Freiheit und Lebendigkeit – Lipsius' frühe Weisse-Studien 34

3. Liberalität in der Diaspora – Wien 1861–1865 37
a. Freiheit und Geschichte – *Ferdinand Christian Baur und die Tübinger Schule* 38
b. Freiheit und Kultur – *Die Idee des göttlichen Reichs* 42

4. Kämpfe mit der Orthodoxie – Kiel 1865–1871 45
a. Freiheit und Lehre – Die Auseinandersetzung mit W. H. Koopmann .. 46
b. Freiheit und schlechthinnige Abhängigkeit – Schleiermacher-Studien 53

5. Weiterbildung liberaler Theologie – Jena 1871–1892 69
a. Glauben und Wissen – Lipsius' programmatische Hegelkritik 73
b. Freiheit und Glaube – Abschluss der Formierungsphase 86

II. Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik 1876 89

1. Wissenschaftliches Selbstbewusstsein der Kirche – Zur Aufgabe der Dogmatik 90

2. Abhängigkeitsgefühl und Freiheitstrieb – Die Religionspsychologie 99

3. Das Mysterium der Offenbarung – Die Religionsdogmatik 112

4. Religiöse Erfahrung und bildlicher Ausdruck – Die religiöse Erkenntnistheorie 119

5. Das christliche Prinzip – Die Offenbarungsdreiheit 128
a. Der Quell der Freiheit – Zur Gotteslehre 132
b. Das Urbild der Freiheit – Zur Christologie 141
c. Die Zueignung der Freiheit – Zur Pneumatologie 149

6. Dogmatik der Freiheit – Zwischenfazit 152

III. Erste Verteidigungen und Erläuterungen 1877–1879 155

1. Freiheit und Materialismus – Die Gottesidee und Die göttliche Weltregierung 156

2. Dogmatische Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs 1878 167
a. Ritschl und Lipsius – Die Entfremdungsgeschichte zweier Theologien 168
b. Moralismus und Mystik – Eine Kritik der Ritschl-Schule 174
c. Metaphysik und Mysterium – Eine Kritik Biedermanns 190
d. Dichtung und Wahrheit – Zur Neukantianismusrezeption 197

3. Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik 1879 203

IV. Die Spättheologie 1880–1892 207

1. Eine positive Wende? – Neuakzentuierung liberaler Theologie 209
a. Die liberale Stoßrichtung – *Die letzten Gründe der religiösen Gewißheit* 1880 210
b. Die positive Stoßrichtung – *Die Bedeutung des Historischen im Christentume* 1881 215
c. Konsensualtheologie – *Gemeinsamer Glaubensgrund im Kampf gegen Rom* 1889 222

2. Eine praktische Wende? – Philosophie und Religion 225
a. Realistischer Kantianismus – Die Metaphysik der Grenzbegriffe . . . 226
b. Kritik aller wissenschaftlichen Metaphysik – Biedermanns Panlogismus 232
c. Psychologie und Moraltheologie – Empirisch-praktische Religionstheorie 238
d. Erleben und Erklären – Der Werturteilsstreit mit der Ritschl-Schule 248
e. Metaphysik der Freiheit – Herrmanns und Lipsius' Freiheitsverständnis 259

3. Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik 1893 265
a. Transzendentale Erlebenstheologie – Die Überarbeitung der Religionstheorie 268

b. Urbild und Heilsoffenbarung – Die Überarbeitung der Christologie 276

Zweiter Teil: Freiheit und Offenbarung 285

V. Zum Verhältnis von Religionstheorie und Dogmatik 287

1. Liberale Theologie – Zur Funktion der Metaphysikkritik 288

2. Theologischer Neukantianismus – Zur Funktion der Weltanschauung 292

3. Bedürfnis und Erfahrung – Troeltschs Lipsius-Deutung 295

4. Religion als Freiheitsgeschehen – Zur Funktion der Religionstheorie 301

5. Freiheitserleben als Offenbarung – Zur Funktion der Dogmatik 307

6. Freiheit und Offenbarung – Das idealistische Erbe 310

VI. Spannungen und Bruchlinien der theologischen Systematik 317

1. Subjektivismus und Kritik – Die erkenntnistheoretische Spannung . . . 318

2. Mystik und Funktion – Die religionstheoretische Spannung 320

3. Erleben und Geschichte – Die dogmatische Spannung 322

4. Liberale Vermittlungstheologie – Die theologische Grundhaltung 326

VII. Richard Adelbert Lipsius 331

Literaturverzeichnis 335

Schriften Richard Adelbert Lipsius' 335

Von Richard Adelbert Lipsius herausgegebene Schriften 337

Sekundärliteratur 337

Personenregister 349

Sachregister 353

Einleitung

ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.
2. Korinther 3,17

Liberale Theologie ist freisinnige Theologie. Mit den Mitteln der freien wissenschaftlichen Kritik protestiert sie gegen äußerliche Festschreibungen des Christlichen. Sie entsteht als aufgeklärte Emanzipationsbewegung gegenüber einer Einengung aller Religionsforschung durch institutionelle Autoritäten.[1] Ihr ist es um die Freiheit und Wahrhaftigkeit des Theologietreibens zu tun, indem sie ihren theologischen Sinn von unkritischen Vorgaben zu befreien versucht. In dieser „*Erziehung zur Kritik*"[2] wusste selbst ein so leidenschaftlicher Gegner der liberalen Theologie wie Rudolf Bultmann Großes zu erkennen. Mit *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* von 1924 formuliert er jedoch zugleich paradigmatisch für die aufstrebende dialektische Theologie eine grundstürzende Fehlerdiagnose: Liberale Theologie handele nicht von Gott, sondern nur vom Menschen und verfehle so das eigentliche Geschäft der Theologie.[3] Ihr beachtlicher Sinn für Freiheit und Wahrheit sei an die Stelle eines nötigen Sinns für das Skandalon echter Offenbarung Gottes getreten. Mit diesem Urteil hat er weite Teile der evangelischen Theologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Abgrenzungsfolie für die Theologien um Karl Barth, Friedrich Gogarten

---

[1] Eine emanzipative Funktion des Begriffs liberaler Theologie zeigt sich bereits bei seinem ersten Auftreten als *liberalis theologia* und ‚freiere theologische Lehrart' bei Johann Salomo Semler im 18. Jahrhundert. Vgl. Markus Buntfuss: Liberale Theologie. Eine Erinnerung und eine Ergänzung, in: Jörg Lauster/Ulrich Schmiedel/Peter Schüz (Hg.): Liberale Theologie heute – Liberal Theology Today (Dogmatik in der Moderne 27), Tübingen 2019, 291–301, hier 291. Als theologische Richtungsbezeichnung hat sich ‚liberale Theologie' erst im 19. Jahrhundert etabliert. Vgl. auch die klassische Studie: Hans-Joachim Birkner: „Liberale Theologie". [1974/76], in: Ders.: Schleiermacher-Studien (Schleiermacher-Archiv 16), Berlin 1996, 51–62, sowie: Friedrich Wilhelm Graf: Vorwort, in: Ders. (Hg.): Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung (Troeltsch-Studien 7), Gütersloh 1993, 7–9 und Trutz Rendtorff: Wenn Kontroversen alt werden, stellen sich ihre Fragen neu, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung (Troeltsch-Studien 7), Gütersloh 1993, 11–31.

[2] Rudolf Bultmann: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1993, 1–25, hier 2.

[3] Vgl. ebd.

und Eduard Thurneysen zusammengenäht. Bis heute steht ein verbreitetes Bild liberaler Theologie des 19. Jahrhunderts im Bann dieser Einschätzung. Dabei ist es weniger die pauschale Delegitimierung bestimmter theologischer Programme, die virulent fortwirkt, sondern ihre Homogenisierung. Bultmann bezieht sein Urteil gleichermaßen auf Denker wie Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Adolf von Harnack, Johannes Weiß und Ernst Troeltsch. Vorrangig treten dabei Vertreter der Ritschl- und der Religionsgeschichtlichen Schule in den Blick. So wird einerseits *liberale Theologie* auf diese Gruppe von Denkern eingegrenzt und andererseits werden Differenzen innerhalb dieser Gruppe überblendet. Nichtsdestoweniger findet eine solche Eingrenzung historischer liberaler Theologie auf die von Ritschl ausgehende Theologie bis heute weite Verbreitung.

Ein Blick auf die theologische Lage im späten 19. Jahrhundert zeigt allerdings ein entgegengesetztes Bild. Die rasant aufsteigende Ritschl-Schule profiliert sich gerade durch vehemente Polemiken gegenüber einer bereits etablierten liberaltheologischen Schulrichtung und proklamiert deren Überwindung. Es wird deutlich, wie stark die gebräuchliche Verhandlung Ritschls und seiner Nachfolger als Inbegriff liberaler Theologie den Selbsteinschätzungen genannter Denker widerstrebt. Wilhelm Herrmann hat dieses Selbstbewusstsein auf den Punkt gebracht, als er eine endgültige Grablegung liberaler Dogmatik verhieß: „Auch aus dieser Dämmerung wird einmal ein Tag, und dann wird die positive mit der liberalen Dogmatik in dasselbe Grab geworfen.“[4] Ein Blick auf heutige theologiegeschichtliche Überblicksliteratur und Lehrpläne gibt seiner Voraussage gewissermaßen Recht. Der liberalen Theologie vor und neben Ritschl wird heute vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit zuteil. Hauptvertreter wie Alois Emanuel Biedermann und Otto Pfleiderer zählen zumeist nicht zu den Klassikern evangelischer Theologiegeschichte. Dabei sind sie es, die liberale Theologie im späten 19. Jahrhundert als eigentliche theologische Schulrichtung repräsentierten und so als *klassisch-liberale Theologen* gelten können. Dies gilt in besonderem Maße auch für Leben und Werk von Richard Adelbert Lipsius (1830–1892). Lipsius war ein kirchen- und wissenschaftspolitisch engagierter Systematischer Theologe, Exeget des Neuen Testaments und Erforscher der Alten Kirche und dabei einer derjenigen Theologen des 19. Jahrhunderts, die sich den Begriff *Liberale Theologie* für das eigene theologische Programm explizit zu eigen gemacht haben.[5] Für die zeitgenössische Wahrnehmung dieses Liberalen sind auch die Grablegungsfantasien von Herrmann keineswegs repräsentativ: Lipsius galt einst als

[4] Wilhelm Herrmann: Christlich-protestantische Dogmatik, in: Ders.: Schriften zur Grundlegung der Theologie (Theologische Bücherei 36), München 1966, 298–358, hier 358.

[5] Markus Iff hat bereits überzeugend der Annahme widersprochen, dass ‚Liberale Theologie‘ im späten 19. Jahrhundert nicht als theologische Richtungsbezeichnung – oder zumindest nicht als programmatische Selbstbezeichnung – gebräuchlich gewesen sei. Iff kann dagegen Belege bei Biedermann, Pfleiderer und Lipsius anführen. Vgl. Markus Iff: Liberale Theologie in Jena. Ein Beitrag zur Theologie- und Wissenschaftsgeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts (Theologische Bibliothek Töpelmann 154), Berlin 2011, 4–6.

ein „Wortführer des freien Protestantismus“[6], als „ohne Frage schärfste[r] philosophische[r] Denke[r] unter den Theologen“[7] seiner Zeit, als „classische[r] Dogmatiker des Neukantianismus“[8], als „eine Parallelerscheinung von großer Bedeutung“ zu und „feindliche[r] Zwillingsbruder“[9] von Albrecht Ritschl, als „Schöpfer der bedeutendsten dogmatischen Systeme, die die Theologie der Neuzeit aufzuweisen hat“[10] und seine Dogmatik als „standard work“[11] seiner Zeit. Heute ist von diesen hohen Tönen nur noch wenig bis nichts zu vernehmen. Vielmehr kann Lipsius als nahezu vergessen gelten. Trotz seines hohen Ansehens zu Lebzeiten wurde ihm kein fester Platz in der Ahnengalerie heutiger liberaler Theologie zuteil.

Lipsius in der Theologiegeschichtsschreibung: Nichtsdestoweniger hat die evangelische Theologiegeschichtsschreibung den festen Platz von Lipsius in der Formierungsgeschichte liberaler Theologie im 19. Jahrhundert festzuhalten gewusst.[12] Dabei wird Lipsius zumeist im Rahmen des Dreigestirns *Freier Theologie* neben Alois Emanuel Biedermann und Otto Pfleiderer thematisiert, welches sich von konfessioneller Theologie und rechtshegelianischer Spekulation einerseits, aber auch von der entstehenden Ritschl-Schule andererseits abgrenzte.[13] Das Ver-

---

[6] Hans-Joachim Birkner: Art. Richard Adelbert Lipsius, in: Neue deutsche Biographie 14, 676.

[7] Rudolf Seydel: Religionsphilosophie im Umriss. Mit historisch-kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant, Freiburg i. B./Leipzig 1893, 74.

[8] Gustav Frank: Kant und die Dogmatik. Decanatsrede, gehalten an der k. k. evangelisch-theologischen Facultät in Wien, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1889) 32, 257–280, hier 262.

[9] Beide Zitate: Martin Kähler: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, Berlin 1962, 263.

[10] Max Reischle: Richard Adelbert Lipsius und seine dogmatische Arbeit, in: Die christliche Welt (1896) 8–10.12, 171–174.195–199.219–221.269–272, hier 171.

[11] Ernst Troeltsch: Richard Adelbert Lipsius: Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 3., bedeutend umgearbeitete Auflage (1893), in: Ders.: Rezensionen und Kritiken. (1894 – 1900) (Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe 2), Berlin 2007, 31–52, hier 52.

[12] In aktuelleren Theologiegeschichten findet Lipsius' Theologie eine vergleichsweise ausführliche Darstellung bei: Jan Rohls: Protestantische Theologie der Neuzeit. Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997, 859–863, Wolfhart Pannenberg: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997, 312–314, Eckhard Lessing: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Göttingen 2000, 71–78.

[13] Die Zusammenstellung von Biedermann, Lipsius und Pfleiderer zu einer – mal als *Freie*, mal als *spekulative Theologie* bezeichneten – theologiegeschichtlichen Einheit findet sich früh bei: Seydel, Religionsphilosophie im Umriss, 74–108, vgl. auch Franz Hermann Reinhold Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere seit Schleiermacher, Erlangen/Leipzig 1894, VI und Eduard von Hartmann: Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie, Berlin 1880, XI–XII. Andere Liberale, mit denen Lipsius zusammengestellt wird, sind Ferdinand Christian Baur und Hermann Lüdemann (vgl. Ferdinand Kattenbusch: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, Gießen ^{6}1934, 47 f.;71.)

hältnis dieser bereits zeitgenössisch als liberal bezeichneten Theologie zur Ritschl-Schule ist für die theologiegeschichtliche Verortung von Lipsius zentral: Das ambivalente Verhältnis beider Theologietypen hat zu Darstellungen von Lipsius als Parallelerscheinung, als Übergangsphänomen oder auch liberale Gegenposition zu Ritschl geführt.[14] Um die historischen Konstellationen zu begreifen, die heute oft als liberale Theologie des 19. Jahrhunderts zusammengefasst werden, ist ein Blick auf Lipsius also entscheidend.[15] Wichtige Pionierrollen wurden ihm zudem in der theologischen Hinwendung zum aufstrebenden Neukantianismus, der erkenntnistheoretischen Reflexion von Religion und Theologie sowie in der religionspsychologischen Grundlegung der Dogmatik zugeschrieben.[16] Gerade als theologischer Erkenntnistheoretiker hat Lipsius versucht, einen

---

und Isaak August Dorner. Vgl. Horst Stephan: Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus, Berlin/New York [3]1973, 320. Eckhard Lessing zählt nur Pfleiderer und Lipsius zur *Freien Theologie*. Vgl. Lessing, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie, 65–66. Das volle Dreigestirn von Lipsius, Biedermann und Pfleiderer wird wieder bei Rohls als *Freie Theologie* zusammengestellt. Vgl. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit I, 859–863.

[14] Schon früh ist Lipsius theologiegeschichtlich durch sein Verhältnis zur Ritschl-Schule verortet worden: als Ritschl-Kritiker von liberaler Seite (vgl. Otto Pfleiderer: Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825, Freiburg i. B. 1891, 241–252), als ein Übergangsphänomen von *spekulativer* Theologie zu der vorrangig *praktischen* Theologie der Ritschl-Schule (vgl. Seydel, Religionsphilosophie im Umriss, 108), als „Parallelerscheinung von großer Bedeutung" zu Ritschl (Kähler, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 263), als ‚Alternativer Kantianismus' (vgl. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 192–196) und als Übergangspunkt der *Freien Theologie* hin zu Ritschl. Vgl. Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie, 320–321. Insbesondere die frühe Lipsius-Forschung zeigt starkes Interesse an einer Verhältnisbestimmung von Lipsius und Ritschl. Die Karl-Schwarz-Stiftung hat den Vergleich der theologischen Systeme von Lipsius und Ritschl als Preisfrage ausgeschrieben, die Pfennigsdorf gewann. Emil Pfennigsdorf: Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Zugleich Kritik und Würdigung derselben, Gotha 1896. Vgl. auch den vergleichenden Vortrag: Karl Rub: Die Erkenntnistheorie von R. A. Lipsius verglichen mit denjenigen A. E. Biedermanns und A. Ritschls. Vortrag, gehalten im Wissenschaftlichen Predigerverein zu Karlsruhe am 27. Juni 1893, Karlsruhe 1893.

[15] Interessanterweise klagt gerade Karl Barth eine stärkere Kontextualisierung der Theologie Ritschls ein. Er bringt Lipsius' Theologie in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* zwar nicht zur Darstellung, kritisiert jedoch jede monolithische Behandlung der Theologie Ritschls, welche sie als die einzige epochemachende Theologie im späten 19. Jahrhundert inszeniert, als Machwerk ritschlianischer Geschichtsschreibung. Demgegenüber müsse eine angemessene Theologiegeschichtsschreibung auch Ritschl stets im Kontext von Luthardt, Frank und v. Oettingen *zur Rechten* und Biedermann und Lipsius *zur Linken* betrachten. Vgl. Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich [3]1946, 598.

[16] Die erkenntnistheoretischen Reflexionen der Dogmatik bei Lipsius wurden früh in Darstellungen aus seinem Umfeld als seine zentrale Leistung hervorgehoben. So hat der Lipsius-Schüler Bernhard Pünjer 1883 Lipsius neben Alexander Schweizer einem erkenntnistheoretischen Neukantianismus im Geiste der Philosophie Friedrich Albert Langes zugeordnet. Vgl. Bernhard Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation,

kritischen Standpunkt zu gewinnen, der eine freisinnige theologische Forschung auf der Höhe eines modernen Wahrheitsbewusstseins ermöglicht. Die Theologie als wissenschaftliche Reflexion einer Glaubensperspektive soll einem kulturellen Anschlussverlust der Religion entgegenwirken und die Zusammenbestehbarkeit des Glaubens mit dem gesicherten Erfahrungswissen der empirischen Wissenschaften sicherstellen. Mit dem Begriffspaar *Glauben und Wissen* ist also ein Leitthema der theologischen Reflexion bei Lipsius benannt.[17]

Dass der Theologie von Lipsius trotz dieser Bedeutsamkeit kein großer anhaltender Einfluss beschieden war und ist, ist bereits früh festgestellt und Gegenstand theologiegeschichtlicher Betrachtungen geworden. Es besteht ein eigentümlicher Kontrast zwischen den positiven Resonanzen zu seinen Lebzeiten und einem schnellen Aufmerksamkeitsverlust nach seinem Tod. Drei Erklärungsansätze treten dafür wiederholt auf: Äußerlich kann zunächst auf eine Verdrängung der Theologie von Lipsius mitsamt der liberalen Theologietradition, welcher er entstammte, durch den rasanten Erfolg der Ritschl-Schule hingewiesen werden.[18]

Braunschweig 1883, 329–339. Rudolf Seydel würdigt Lipsius vor allem als erkenntnistheoretischen Bedenkenträger der jüngeren Theologiegeschichte. Vgl. Seydel, Religionsphilosophie im Umriss, 74–108. Als Pionier der erkenntnistheoretischen Fundierung evangelischer Dogmatik wird Lipsius von Karl Rub gehandelt. Vgl. Rub, Die Erkenntnistheorie von R. A. Lipsius, 4. Arno Neumann erblickt in Lipsius' Hinwendung zum Neukantianismus gerade einen neuen Typus kantischer Religionsphilosophie, der im Gegensatz zur ‚altkantischen' Religionsphilosophie des Rationalismus' weniger an moraltheologischen Aspekten orientiert ist, sondern Kants Erkenntnistheorie weitgehend unabhängig von seiner Religionsphilosophie für die Theologie fruchtbar machen will. Vgl. Arno Neumann: Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius, Braunschweig 1896, 1–11. Werner Elert bespricht Lipsius 1921 als Denker der *Selbstständigkeit des Christentums*, welcher mit den Mitteln der Erkenntnistheorie versucht, eine Eigengesetzlichkeit christlicher Religion herauszustellen, welche dem Christentum eine bleibende Kulturbedeutung sicherstellt. Elert bezweifelt jedoch, dass Lipsius eine solche *Erkenntnistheoretische Isolierung des Christentums* gelungen ist. Vgl. Werner Elert: Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, München 1921, 267–269. Insbesondere in der Lipsius-Forschung steht die Untersuchung von Lipsius' erkenntnistheoretischer Grundlegung der Dogmatik im Vordergrund. Hüttenhoffs Studie ist diesbezüglich hervorzuheben: Michael Hüttenhoff: Erkenntnistheorie und Dogmatik. Das erkenntnistheoretische Problem der Theologie bei I. A. Dorner, Fr. H. R. Frank und R. A. Lipsius (Unio und confessio 16), Bielefeld 1991.

[17] Entsprechend dieser zentralen Bedeutung der beiden Begriffe *Glauben* und *Wissen* hat Lipsius' Sohn Friedrich Reinhard Lipsius eine Sammlung der bedeutendsten Aufsätze und Vorträge, die die Kernthemen seines Werks repräsentieren sollen, unter dem Titel *Glauben und Wissen* herausgegeben. Richard Adelbert Lipsius: Glauben und Wissen. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Berlin 1897.

[18] Vgl. Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie, 321. Vgl. auch Birkner, Art. Lipsius, 676. Sinnbildlich für eine Verdrängung der liberalen Theologie Lipsius' durch eine enorm erfolgreiche Besetzungspolitik der Ritschl-Schule steht die Berufung des Ritschlianers Hans Hinrich Wendt auf Lipsius' Jenaer Professur nach seinem Tod. Sie erfolgte unter erheblichem Protest der Fakultät und der Studierendenschaft, denn sie wurde als Abbruch der liberalen Tradition Jenas gewertet. Vgl. Karl Heussi: Geschichte der theologischen Fakultät zu Jena, Weimar 1954, 347–361.

Dieser äußerlichen Beobachtung entsprechen sodann zwei grundlegende Problemdiagnosen gegenüber der Theologie von Lipsius. Zum einen wurde ihm schon zeitlebens ein Subjektivismus vorgeworfen, der religiöse Geltungsansprüche relativ schutzlos der radikalen Religionskritik, wie z. B. derjenigen Ludwig Feuerbachs, ausgeliefert habe.[19] Durch einen Rückzug auf eine eigene Struktur religiöser Erfahrungsgewissheit religiöser Aussagen habe er die Theologie gegenüber dem allgemeinen Wissenschaftsbetrieb isoliert.[20] Zum anderen schließt ein weiteres Kritikmuster an die Beobachtung an, dass Lipsius' theologische Systematik versucht, vielseitige Einflüsse und theologische Strömungen, von der Vermittlungstheologie über das Erbe idealistischer Philosophie, intensiver Schleiermacherforschung, dem aufstrebenden Neukantianismus, positiver Theologie bis hin zu Momenten von Offenbarungspositivismus, zu einem Ganzen zusammenzubinden. Dabei wird Lipsius' Werk weniger als origineller eigener Ansatz, sondern als Kombinationsversuch diverser Theorietraditionen beurteilt. Seine Stärke sei nicht die souveräne Systembildung, sondern die umsichtige Rezeption. Dem daraus erwachsenen theologischen System wurde daraufhin mangelnde Konsistenz und Kohärenz vorgeworfen oder es wurde gleich als Eklektizismus taxiert.[21] So überwiegt die Einschätzung, dass es Lipsius zeitlebens trotz beacht-

[19] Der Subjektivismus-Vorwurf in den Diskursen um Lipsius' Religionstheorie wurde in der Darstellung von Karl Rub aufgegriffen und bestärkt. Vgl. Rub, Die Erkenntnistheorie von R. A. Lipsius, 31. Urban Fleisch akzentuiert einen verwandten Vorwurf stärker als Skeptizismus. Vgl. Urban Fleisch: Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius, Naumburg a. S. 1901, 200–204. Wolfhart Pannenberg führt Lipsius als Paradigma für den Subjektivismus des liberalen Religionsbegriffs an. Vgl. Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie, 312–314. Siehe dazu unten Kap. VI.1.

[20] Vgl. Neumann, Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius, 70–72.

[21] In frühen Würdigungen seines Werks wurde Lipsius als weniger origineller denn als rezeptiver Denker beurteilt. Paradigmatisch haben dies Heinrich Holtzmann und Ernst Troeltsch ausgedrückt: Er ist einer, „der mehr oder weniger Alles auf sich hat einwirken lassen, was Vergangenheit und Gegenwart bis fast auf das unmittelbarste heute an Beiträgen zur Lösung der schwierigsten und wichtigsten aller theologischen Fragen geleistet haben." Heinrich Holtzmann: Rez: Richard Adelbert Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 1876., in: Jenaer Literaturzeitung (1876) 39, 601–604, hier 483. „Lipsius war mehr ein rezeptiver als schöpferischer Geist, sein Denken war mehr zusammensetzend als organisch und seine Gedankenentwicklung war nicht immer ganz klar und konsequent." Troeltsch, Rez. Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik 1893, 52. Friedrich Traub kommt insgesamt zu dem Schluss, dass sie weniger originelle Theologie als durch seine verschiedenen Diskurskonstellationen hindurch sehr wandlungsfähige Kombinatorik sei. Vgl. Friedrich Traub: Grundlegung und Methode der Lipsiusschen Dogmatik, in: Theologische Studien und Kritiken (1895) 27, 471–529, hier 527–529. Reinhold Seeberg bestimmt die Theologie von Lipsius als eine liberale Theologie, die durch eine grundlegend historische Anlage zu einem ‚Eklektizismus' aus Versatzstücken Kants, Schleiermachers und Ritschls geführt habe. Vgl. Reinhold Seeberg: Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Einführung in die religiösen, theologischen u. kirchlichen Fragen der Gegenwart, Leip-

licher Verdienste nicht gelungen sei, ein durchweg überzeugendes theologisches System hervorzubringen, welches schulbildend wirken konnte.

Viele der genannten Punkte sprechen dafür, Lipsius nicht den Rang eines Klassikers zu verleihen. Dies ist in dieser Studie auch keineswegs beabsichtigt. Die Bruchstellen von Lipsius' theologischer Systematik werden sich nicht vollständig ausräumen lassen. Lipsius war tatsächlich ein Denker, der verschiedene geistesgeschichtliche Entwicklungen des späten 19. Jahrhunderts sehr genau wahrgenommen hat und ihnen gegenüber vorrangig im Gestus des Epigonen aufgetreten ist. Zwar sollte die einseitige Wahrnehmung von Lipsius als ‚rezeptiver Geist' nicht darüber hinwegtäuschen, dass er beispielsweise in der Ausbildung eines theologischen Neukantianismus und der vehementen Forderung einer erkenntnistheoretischen Fundierung des dogmatischen Geschäfts wichtige Impulse gesetzt hat, die auch unabhängig von seiner eigenen Dogmatik gewirkt haben. Aber selbst dort, wo sich Lipsius vorrangig rezeptiv zeigt, ist er keineswegs von geringerem Interesse. Vielmehr drückt sich darin sein Selbstverständnis als liberaler Theologe aus. Die Akkommodation an neue theologische Diskurskonstellationen hat einen stetigen Wandel von Lipsius' Theorieentwicklung befördert, den er selbst als Ausdruck wissenschaftlicher Theologie verstanden hat.[22] Dadurch erhält sein Leben und Werk hohen Wert für die Erschließung der theologischen Landschaft des späten 19. Jahrhunderts und der sich in ihr formierenden liberalen Theologie. Gerade deswegen wussten auch Denker wie Max Reischle und Ernst Troeltsch früh den diagnostischen Wert von Lipsius' Theologie zu würdigen. „Lipsius, in dessen empfänglichem und vielseitigem Geist sich die verschiedenen Richtungen seiner Zeit wiederspiegeln, [hat] es in der That verdient, in seiner Bedeutung für die Geschichte der Religionsphilosophie gewürdigt zu werden"[23]. Insbesondere Troeltsch hat sich in diesem Sinne gegen die

---

zig [3]1910, 275–276. Horst Stephan zeichnet eine Entwicklung von Lipsius ausgehend von der Vermittlungstheologie, die ihn von anfänglicher Hegelbegeisterung über starke Einflüsse von Weisse und Schleiermacher, einem starken Aufgreifen des Neukantianismus der 1860er Jahre schließlich zu einer starken Betonung des Positiven und Geschichtlichen geführt habe, die ihn ohne Abhängigkeit in die Nähe der Theologie Ritschls gebracht habe. „Doch vermochte er die große Fülle und Feinheit der Gedanken, die ihm aus den verschiedensten Quellen zuströmten, nicht zu einem straffen, sieghaften Ganzen zu verbinden, und so wurde er früh durch die überlegene Kraft Ritschls beiseite gedrängt." Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie, 321.

[22] Eckart Lessing hat vor dem Hintergrund diverser Rubrizierungsversuche von Lipsius' Theologie eindringlich darauf hingewiesen, dass Lipsius' Akkommodation an unterschiedlichste Theorietraditionen programmatisch als Ausdruck der Wissenschaftlichkeit seines Denkens erfolgte. Vgl. Lessing, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie, 71–72.

[23] Max Reischle: Rez. Neumann, Dr. Arno, Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius. Ein Beitrag zur Geschichte der neuesten Religionsphilosophie. & Pfennigsdorf, Past. Lic. E., Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Zugleich Kritik und Würdigung derselben, in: Theologische Literaturzeitung (1897) 20, 543–547, hier 545.

Verdrängung der Theologie von Lipsius durch die Ritschl-Schule eingesetzt und sein Hauptwerk mit einer ausführlichen Würdigung bedacht. Die ursprüngliche Auftragsarbeit einer Rezension ist ihm in einem Zeitraum von über einem Jahr zu einem Essay über die theologische Lage im 19. Jahrhundert angewachsen und bildet eine zentrale Grundlage für seine Schrift *Die Selbstständigkeit der Religion* von 1895/96, die er als Fortsetzung seiner Lipsius-Studie versteht.[24] Auch in ihr benennt er Bruchstellen der theologischen Systematik von Lipsius, erkennt in ihnen jedoch weniger Mängel eines individuellen Denkens, sondern die theologischen Probleme seiner Zeit:

> Lipsius war mehr ein rezeptiver als schöpferischer Geist, sein Denken war mehr zusammensetzend als organisch und seine Gedankenentwickelung war nicht immer ganz klar und konsequent. Aber sein Buch ist ein großartiges Werk umfassender Gelehrsamkeit, großen Scharfsinnes, warmer Frömmigkeit und lauteren Wahrheitsernstes. Seine Gebrechen sind weniger Gebrechen des Autors als solche der Theologie überhaupt, die keiner von uns recht zu überwinden im Stande ist.[25]

Reischle und Troeltsch legen so eine Fährte zum Werk von Lipsius, der die vorliegende Studie im theologiegeschichtlichen Interesse folgen möchte.

Lipsius-Forschung: Eine umfassende Betrachtung von Lipsius' Leben und Werk kann trotz wertvoller Vorarbeiten noch immer als Desiderat theologiegeschichtlicher Forschung gelten. Die Erforschung seines Werks ist überschaubar. In dem Jahrzehnt nach Lipsius' Tod 1892 entstanden zunächst in rascher Abfolge einige Studien, welche die Grundlegung seiner Theologie zumeist im Vergleich zu seinen Zeitgenossen Ritschl und Biedermann rekonstruieren.[26] Nach diesen frühen Arbeiten aus den Federn der Nachfolgegeneration bricht die Lipsius-Forschung vorerst ab. Erst 1968 entstand wieder mit Wolfgang Reus Dissertation *Die Grundlegung der christlichen Dogmatik als Wissenschaft bei Richard Adelbert Lipsius* eine auf Lipsius fokussierte Forschungsarbeit, die allerdings unveröffentlicht blieb.[27] 1991 hat dann Michael Hüttenhoff im Rahmen seiner vergleichen-

---

[24] Am 10. Mai 1894 hat Troeltsch Wilhelm Bousset berichtet: „Jetzt arbeite ich an meiner Anzeige von Lipsius, die mehr zum Essay werden u[nd] den Gegensatz gegen die Ritschli[an]er ziemlich deutlich aussprechen wird, namentlich gegen Herrmann, der Lipsius abscheulich behandelt hat." Dass diese Lipsius-Rezension besonderes Gewicht im frühen Werk von Troeltsch hat, legt er selbst in *Die Selbstständigkeit der Religion* offen. Unter expliziten Verweis auf seine Lipsius-Rezension schreibt er dort: „Die vorliegende Untersuchung ist zum großen Teil eine nähere Begründung der dort gefällten Urteile." Ernst Troeltsch: Die Selbständigkeit der Religion (1895–1896), in: Ders.: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) (Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe 1), Berlin/New York 2009, 359–535, hier 467.

[25] Ders., Rez. Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik 1893, 52.

[26] Rub, Die Erkenntnistheorie von R. A. Lipsius; Traub, Grundlegung und Methode der Lipsiusschen Dogmatik; Neumann, Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius; Pfennigsdorf, Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl; Fleisch, Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen.

[27] Wolfgang Reu: Die Grundlegung der christlichen Dogmatik als Wissenschaft bei Richard Adelbert Lipsius. Dissertation (unveröffentlicht), Göttingen 1968.

den Studie *Erkenntnistheorie und Dogmatik. Das erkenntnistheoretische Problem der Theologie bei I. A. Dorner, Fr. H. R. Frank und R. A. Lipsius* eine maßstabsetzende Rekonstruktion von Lipsius' Erkenntnis- und Religionstheorie vorgelegt.[28] Großes für eine Wiedererinnerung von Lipsius hat schließlich Markus Iff 2011 mit seiner Studie *Liberale Theologie in Jena* geleistet, die ihn als zentralen Protagonisten der liberalen Theologietradition Jenas im 19. Jahrhundert würdigt.[29] Beiden Studien bieten entscheidende Grundlagen für eine eigene Lipsius-Studie, können eine solche jedoch aufgrund ihres je weiteren Horizonts nicht ersetzen. Hüttenhoffs Fokus auf das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Dogmatik trifft zwar einen neuralgischen Punkt von Lipsius' gesamtem Werk, ist allerdings überwiegend auf das Spätwerk ausgerichtet und zielt auf eine erkenntnistheoretische Problemgeschichte zwischen den Jahren 1830 bis 1930.[30] Iffs Studie über *Liberale Theologie in Jena* zeigt deutlich die Einbindung von Lipsius in eine ideelle Grundausrichtung seiner Jenaer Fakultät und rekonstruiert dafür sein Theologieverständnis im Kontext seines Kollegiums. Gezwungenermaßen erlaubt der Zuschnitt auf das umfassendere Phänomen Jenaer Theologie keine eingehende Betrachtung des individuellen Entwicklungsgangs von Lipsius' Dogmatik. Vor diesem Hintergrund legt sich eine werkbiographische Analyse der Entwicklungsschritte des theologischen Denkens von Lipsius in den variierenden Diskurskonstellationen nahe, die alle Diagnosen seines ‚rezeptiven Geistes' herausstellen. Erste skizzenhafte Ansätze zu einer solchen werkbiographischen Analyse hat Friedrich Traub bereits 1895 vorgelegt. Über Lipsius' Entwicklung schreibt er resümierend:

---

[28] Vgl. Hüttenhoff, Erkenntnistheorie und Dogmatik.

[29] Vgl. Iff, Liberale Theologie in Jena. Vgl. auch: Ders.: „Der psychologische Vorgang in der Religion". Ein Beitrag zur religionsphilosophischen Verankerung der theologischen Anthropologie im Anschluss an Richard A. Lipsius, in: Jürgen van Oorschot/Markus Iff (Hg.): Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive (Biblisch-Theologische Studien 111), Neukirchen-Vluyn 2010, 87–113, ders.: Die einheitliche Weltanschauung – Zur wissenschaftstheoretischen Verankerung der Theologie im Anschluss an Richard A. Lipsius, in: Glaube und Denken (2011) 24, 145–160 und ders.: Religiöser Trieb und frommes Gefühl. Der Begriff der Religion bei Richard Adelbert Lipsius (1830–1892), in: Georg Pfleiderer (Hg.): Die Religion der Bürger. Der Religionsbegriff in der protestantischen Theologie vom Vormärz bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen 2021, 719–735. Junge Erinnerung an Lipsius finden sich zudem bei Max Josef Suda: Gotteserkenntnis nach Richard Adelbert Lipsius, in: Karl Schwarz (Hg.): Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821 – 1996 (Schriftenreihe des Universitätsarchivs der Technischen Universität Wien 10), Wien 1997, 327–352 und Philipp David: Herausforderung des Historischen. Exegese und liberale Theologie bei Richard Adelbert Lipsius (1830–1892), in: Swantje Rinker/Felix John (Hg.): Exegese in ihrer Zeit. Ausleger neutestamentlicher Texte (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 52), Leipzig 2015, 9–28.

[30] Vgl. Hüttenhoff, Erkenntnistheorie und Dogmatik, 140–247.

sie [sc. die Theologie von Lipsius] geht vom Theoretischen zum Praktischen, vom Spekulativen zum Geschichtlich-Positiven, philosophisch ausgedrückt von Hegel zu Kant, theologisch ausgedrückt von Biedermann zu Ritschl. Man hat von einem Frontwechsel bei Lipsius geredet, und es ist kein Zweifel, daß ein solcher bei ihm vorliegt. Früher, in seiner Kieler Zeit, hatte er Front gegen die Orthodoxie, später hauptsächlich gegen Ritschl. Das Eigentümliche ist nur, daß die Frontstellung gegen Ritschl mit einer zunehmenden sachlichen Annäherung an Ritschl Hand in Hand geht.[31]

Auch Wolfgang Reus unveröffentlichte Dissertation setzt mit werkbiographischen Überlegungen ein, die das Werk von Lipsius in drei Phasen unterteilen: Einen *idealistischen Ausgangspunkt* (1857–1866), eine Phase der *Beschäftigung mit Schleiermacher* (1868–1878), eine Phase der *Neubegründung der Dogmatik* (1877–1885).[32] Eine ausführliche Rekonstruktion der Theologie bleibt im Anschluss jedoch dem Spätwerk vorbehalten. Wenngleich hier bereits grundlegende Tendenzen benannt sind, versprechen feinkörnigere Betrachtungen der Werkentwicklung, das zeitdiagnostische Potenzial von Lipsius' Werk erst voll zur Geltung zu bringen. Aufschlussreich sind dabei besonders die Verarbeitungen von Spätidealismus, Kantianismus und Schleiermacherforschung in seiner Hinwendung zur *Freien Theologie* um Pfleiderer und Biedermann, seine Abgrenzung gegenüber metaphysischen Spielarten dieser klassischen liberalen Theologie, sein theologisches Ringen mit der Ritschl-Schule, das von Annäherungen und Verwerfungen zugleich zeugt, und schließlich seine Versuche, die Legitimität liberaltheologischen Denkens im Umfeld positiver Theologie zu behaupten. Gerade ein Fokus auf die Denkbewegung statt auf ein System letzter Hand verspricht Erkenntnisse über prägende Einflüsse und die vielfältigen Konstellationen von liberaler Theologie im späten 19. Jahrhundert. Gleichsam als theologiegeschichtliches Prisma brechen sich in Lipsius' Werk für die Formierung liberaler Theologie bedeutsame Strömungen und lassen so ihr umfassendes Spektrum erkennen.[33]

Leitende Interpretationsthese: Das Interesse dieser Studie an der Theologie von Lipsius erschöpft sich jedoch nicht in den Traditionslinien, welche Lipsius zusammenzubinden sucht. Vielmehr folgt dieses Komponieren einem Leitmotiv, das in der bisherigen Forschung unterbelichtet geblieben ist. Lipsius' Werk kann zu großen Teilen als Arbeit an einer Theologie der Freiheit interpretiert werden. Religion wird von Lipsius insgesamt als ein Freiheitsgeschehen erschlossen, das den Menschen in ein freies Verhältnis zur Welt setzt und ihm so ein vielgestaltiges

[31] Traub, Grundlegung und Methode der Lipsiusschen Dogmatik, 528.

[32] Vgl. Reu, Die Grundlegung der christlichen Dogmatik als Wissenschaft bei Lipsius, 15–58.

[33] Das Bild des *theologiegeschichtlichen Prismas* schließt sich hier lose methodologischen Überlegungen Dietrich Korschs an, welche eine Ergänzung zur Konstellationsforschung vorschlagen. Vgl. Dietrich Korsch: Dialektische Theologie nach Karl Barth, Tübingen 1996, 41–44. Um Lipsius als ein solches Prisma heranzuziehen, muss allerdings ignoriert werden, dass er selbst Teil der theologischen Konstellation ist, die es zu erschließen gilt.

Geistesleben eröffnet. Zugleich verweist die Religion auf einen göttlichen Grund menschlichen Freiheitslebens, der sein Wirken durch es zur Geltung bringt. Das zentrale Scharnierstück zur theologischen Auslegung des menschlichen Freiheitslebens bietet dabei der Offenbarungsbegriff. Nach dem Vorbild klassischer deutscher Philosophie wird die menschliche Freiheit als zentrale Form göttlicher Selbstoffenbarung adressiert. Menschliche Freiheit und religiöse Rede legen sich vor diesem Hintergrund wechselseitig aus. Demnach fundiert die menschliche Freiheitserfahrung alle religiöse Rede und die religiöse Rede adressiert einen Grund, welcher menschliches Freiheitsleben stiftet und es in einen umfassenden Sinnhorizont einstellt. Diese enge Verzahnung von Freiheit und Offenbarung bildet – so die leitende Interpretationsthese der vorliegenden Studie – das Zentrum der Systemarchitektonik von Lipsius' Dogmatik. Sie ist demnach das zentrale systematische Kennzeichen seiner liberalen Dogmatik, das er auf den Schultern kantischer Philosophie und in der Tradition Schleiermachers in immer neuen Akzentuierungen und Diskurskonstellationen zur Geltung zu bringen versucht hat. Das spannungsreiche Begriffspaar Freiheit und Offenbarung kann so als organisatorisches Zentrum einer Gesamtinterpretation der Werkbiografie von Lipsius fungieren, die versucht, sein Werk als Freiheitstheologie im eminenten Sinne wiederzuentdecken. Damit ist gegenüber allen Eklektizismusvorwürfen gleichsam eine Entelechie, ein inneres Zentrum und Fluchtpunkt, des theologischen Denkens von Lipsius behauptet, die durch seine Entwicklungen hindurch herausgearbeitet werden soll. Auf diese Weise zeigt sich exemplarisch ein freiheitstheologischer Fokus klassisch liberaler Theologie, der deutlich macht, dass sich ihre Freisinnigkeit nicht in einem Plädoyer für vorbehaltlose Wissenschaftlichkeit der Theologie erschöpft, sondern zugleich einen starken Sinn für die Freiheitsdimension des christlichen Glaubens aufweist.

Anlage und Aufbau der Studie: Somit hat die vorliegende Studie ein dreifaches Anliegen: Zunächst versteht sie sich als ein Beitrag zur Lipsius-Forschung, der zur Wiedererinnerung dieses interessanten und vielseitigen Denkers beitragen soll. Sodann möchte die Arbeit mit einem exemplarischen Beitrag zu einem differenzierteren Bild der theologischen Landschaft und ihrer spannungsreichen Konstellationen im späten 19. Jahrhundert verhelfen, das die Unhaltbarkeit einer homogenen Rede von historischer liberaler Theologie beispielsweise bei Bultmann deutlich machen soll. Schließlich ist es ihr auch um systematische Impulse für heutige Freiheits- und Offenbarungstheologie zu tun, die den Sinn für die Freiheitsdimension christlichen Glaubens weiten. Diesen Anliegen soll die Studie mit einem zweiteiligen Aufbau gerecht werden.

Der erste Teil bietet eine werkbiographische Rekonstruktion von Lipsius' systematischer Theologie. Hierbei sollen die Entwicklungslinien von seiner theologischen Systematik in dem von ihr selbst aufgespannten Referenzhorizont unter besonderer Berücksichtigung ihres freiheitstheologischen Profils verfolgt werden. Dieser erste Teil ist durch eine Lektüre *de dicto* bestimmt, die die inneren Zusammenhänge von Lipsius' Theologie ermitteln soll und seine positionelle Selbstverortung verfolgt. Ausgehend von einer Reflexion ihrer methodischen

Grundentscheidungen folgt die Rekonstruktion der Veröffentlichungschronologie der einschlägigen Schriften von Lipsius. Gegliedert ist diese anhand der Auflagengeschichte von Lipsius' *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*: Kapitel I untersucht die Formierung und die Quellen von Lipsius' Theologie bis zur Erstauflage seines Hauptwerks 1876. Kapitel II rekonstruiert diese Auflage ausführlich unter besonderer Beachtung des Verhältnisses von Religionstheorie und Dogmatik. Kapitel III beleuchtet die von der Erstauflage ausgehenden Diskurse um Lipsius' Dogmatikentwurf bis zur Veröffentlichung seiner zweiten Auflage 1879. Kapitel IV schließlich analysiert die Entwicklungslinien der Spättheologie zwischen zweiter und postumer dritter Auflage von 1893.

Der zweite Teil verarbeitet die Erträge der werkbiographischen Rekonstruktion in drei Schritten. Zunächst wird in Kapitel V Lipsius' theologiegeschichtlicher Ort zwischen klassischer liberaler Theologie und Ritschl-Schule systematisierend herausgestellt, ausgehend von Troeltschs Lipsius-Deutung das freiheitstheologische Profil Lipsius' theologischer Systematik konturiert und als Neuaneignung des Motivs einer Engführung von Freiheit und Offenbarung aus klassisch-deutscher Philosophie unter neuen religionsphänomenologischen Vorzeichen rekonstruiert. Als entscheidender Schlüssel dafür wird die Verhältnisbestimmung von Religionstheorie und Dogmatik in Lipsius' Theologie herangezogen. Kapitel VI nimmt sodann Spannungsmomente in der Durchführung der zuvor herausgestellten theologischen Programmatik in den Blick. Ausgehend von verbreiteten Kritikmustern gegenüber der Theologie von Lipsius soll sich einerseits zeigen, inwiefern sachliche Gründe für die geringe direkte theologiegeschichtliche Wirksamkeit von seiner Theologie angeführt werden können. Andererseits soll anhand der Spannungsmomente eine vermittlungstheologische Grundhaltung von Lipsius aufgedeckt werden, die nicht einseitig als Schwäche seiner Theologie ausgelegt werden sollte, sondern seine Theologie als dynamische, selbstkritische und integrative Form der Verarbeitung vielseitiger geistesgeschichtlicher Entwicklungen ausweist. Es ist diese kritische Zeitgenossenschaft bei Lipsius, die sein theologiegeschichts- und zeitdiagnostisches Potential birgt. Kapitel VII schließlich formuliert die zentralen Ergebnisse dieser Studie in einem pointierten Fazit.

Erster Teil

Religionstheorie und Dogmatik bei Richard Adelbert Lipsius

> Jeder religiöse Act ist in seinem Grunde eine göttliche Geistwirkung im Menschen, in seiner thatsächlichen Verwirklichung ein Act seiner persönlichen Freiheit.[1]

Religion ist nach Lipsius sowohl selbstoffenbarendes Wirken Gottes als auch Ausdruck eines freien Persönlichkeitslebens des Menschen. Das Denken und Bestimmen dieses Zusammenhangs ist ein leitendes Motiv der inneren Geschichte seines systematisch-theologischen Gesamtwerks. Es zu erschließen, führt tief hinein in ein komplexes diskursives Geflecht moderner Theologie des späten 19. Jahrhunderts. Selbst eine auf umfassende Wiedererinnerung ausgelegte Studie muss vor diesem Hintergrund ihren Zugriff inhaltlich fokussieren und methodische Grundentscheidungen treffen. Als Werkbiografie ist die Studie auf gedankliche Entwicklungslinien der theologischen Systematik von Lipsius ausgerichtet, die sich zwischen einzelnen Werkphasen spannen lassen. Die Untersuchung folgt in diesem Sinne weitgehend der Veröffentlichungschronologie der zentralen Schriften von Lipsius. Das verspricht einen klaren Blick auf die werkimmanenten Entwicklungslinien vor dem Hintergrund der sie bestimmenden Diskurshorizonte. Gerade für einen als besonders rezeptiv wahrgenommenen Denker ist es entscheidend, die jeweils prägenden Einflüsse bei der Ausbildung und Weiterentwicklung zentraler Motive herauszustellen. Der chronologische Aufbau soll zudem vermeiden, Veränderungen der Begründungszusammenhänge gleichbleibender Positionierungen durch werkübergreifende Synthesen vorschnell zu verdecken. Die Studie ist besonders an den Denkbewegungen und nicht allein an ihren Resultaten interessiert. Die Wiederkehr etablierter Argumentationsmuster und Thesen ist dafür freilich ebenfalls aufschlussreich. Um übermäßige Redundanzen dennoch zu vermeiden, erfolgen vermehrt studieninterne Verweise.

Wie jede Rekonstruktion hat auch die folgende Werkbiografie konstruktiven Charakter, der sich allein schon aus der Fokussierung auf freiheitstheologische Motive ergibt. Nichtsdestoweniger ist die Rekonstruktion primär dem Selbst-

---

[1] Richard Adelbert Lipsius: Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre im Umrisse dargestellt, Braunschweig 1889, 10.

verständnis von Lipsius' theologischer Systematik verpflichtet, soweit es sich durch seine Veröffentlichungen greifen lässt. Dies konkretisiert sich vorrangig in dem Zugriff auf Lipsius' Beurteilungen anderer Positionen. Der Nachvollzug dieser Referenzen soll erfassen, wie Lipsius sie in sein Werk affirmativ oder aversiv integriert. Die Frage, wie weit er dabei in seinen Auseinandersetzungen beispielsweise der hegelschen Philosophie oder Schleiermachers Theologie gerecht wird, muss hingegen in den Hintergrund treten, da sie den Rahmen dieser Studie sprengen würde. Die Andeutungen sachlicher Einwände seitens des Autors der Studie gegen Lipsius' Lektüren bleiben im Rahmen der werkbiographischen Rekonstruktion daher weitestgehend auf kurze Bemerkungen oder konjunktivische Wiedergaben seiner Darstellungen beschränkt. Zudem werden auch nur diejenigen theoretischen Abhängigkeiten von Lipsius näher beleuchtet, die er in seinem Werk selbst explizit macht oder in früheren Werken bereits offengelegt hat. Das erlaubt keinen ungebrochenen Blick auf die theologische Landschaft des späten 19. Jahrhunderts. Allerdings erlaubt es einen exemplarischen Blick auf tatsächliche Rezeptionslinien prägender geistesgeschichtlicher Grundlagen liberaler Theologie, wie sie zu dieser Zeit und dem entsprechenden theologischen Milieu aufgegriffen werden.

Die Ausrichtung der Studie an Lipsius' Selbstverständnis hat auch zur Folge, dass seine Positionierungen nur so weit rekonstruiert werden können, wie Lipsius sie offenlegt. Nicht immer ermöglichen seine Werke, die argumentative Basis zentraler Thesen oder Grundbegriffe voll auszuleuchten. Grundformeln seiner theologischen Systematik fließen verstärkt in die sprachliche Gestalt der Rekonstruktion ein, wenn sie von der Textbasis her keine klaren Übersetzungen erlauben. Die Studie zielt also primär darauf ab, das von Lipsius selbst entfaltete Bedeutungsgeflecht zu erfassen und vor dem Hintergrund selbstaufgespannter Referenzhorizonte zu verorten. Die Werkbiografie verfolgt eine Lesart *de dicto*. Im Gegenüber zu einer Lesart *de re* ist es ihr nicht darum zu tun, Lipsius' Theologie von vornherein auch unter heutigen vom Autor geteilten Voraussetzungen als gültig zu erweisen. Sie soll vielmehr gemessen an ihrem eigenen Anspruch wiedererschlossen werden. In diesem Zugriff ist die Studie keineswegs als unkritisches Übernehmen eines liberaltheologischen Theologietyps des späten 19. Jahrhunderts zu verstehen, sondern einem dem hermeneutischen Prinzip des wohlwollenden Lesens verpflichtetes Erschließen einer theologischen Position, die sich selbst immer wieder verzerrenden Interpretationen ausgesetzt sah. Eine stärkere Systematisierung seiner theologischen Position folgt im zweiten Teil der Studie.

Die Werkbiografie besteht aus vier Kapiteln, die jeweils eine Werkphase von Lipsius beleuchten. Die Aufteilung der Werkphasen ergibt sich aus der Auflagengeschichte seines systematisch-theologischen Hauptwerks, dem *Lehrbuch für evangelisch-protestantischen Dogmatik*.

Kapitel I erschließt die biographischen und ideellen Konstellationen, in denen sich Lipsius' theologische Systematik formiert, soweit dies sich an frühen Aufsätzen, Rezensionen und Vorträgen vor der Veröffentlichung seines dogmati-

schen Hauptwerkes 1876 erschließen lässt. Hier zeigen sich frühe Einflüsse, welche Lipsius von einem vermittlungstheologischen Ausgangspunkt über den Spätidealismus Christian Hermann Weisses hin zu einer an Ferdinand Christian Baur orientierten Wissenschaftlichkeit und Liberalität führen und sodann über intensive Schleiermacherstudien und bei vehementer kirchenpolitischer Opposition zum Konfessionalismus einen eigenen kantischen Standpunkt finden lassen, den er im Gegenüber zum Hegelianismus profiliert. Dabei werden essenzielle Referenzen explizit, die in den späteren Hauptwerken oft nur implizit fortwirken. Trotzdem verbleibt in den frühen Gelegenheitsschriften vieles bloß programmatisch angedeutet statt durchgeführt. In der Analyse dieser Werkphase treten zudem Betrachtungen biographischer Aspekte von Lipsius' Weg von seinem Leipziger Anfängen, über Professuren in Leipzig, Wien und Kiel hin zu seiner langen theologischen Heimstätte in Jena an die Seite der Werkstudien.

Kapitel II rekonstruiert die theologische Systematik der ersten Auflage von Lipsius' *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* von 1876 unter besonderer Berücksichtigung der wissenschafts-, erkenntnis-, religions- und christentumstheoretischen Grundlegung seines Hauptwerks sowie der materialdogmatischen Bestimmungen in der speziellen Theologie, Christologie und Pneumatologie. Hierbei soll sich zeigen, wie stark das Begriffspaar Freiheit und Offenbarung geeignet ist, die Stoßrichtung von Grundlegung und Durchführung der Dogmatik gleichermaßen zu erschließen und einen freiheitstheologischen Fluchtpunkt seines Denkens aufzudecken.

Kapitel III betrachtet sodann die aufbrechenden Diskurse um das Theologieprogramm von Lipsius' Hauptwerk in den Jahren 1877 bis 1879, die ihn zu neuen Profilierungen seines theologischen Standpunkts herausgefordert haben. Hier stehen der polemische Abgrenzungsdiskurs mit der Ritschl-Schule einerseits und der freundschaftliche Streit um die Bedeutung der Metaphysik für Theologie und Religion mit Biedermann andererseits im Vordergrund. Die expliziten wechselseitigen Kritiken erlauben, die Ausdifferenzierungen zwischen den heute oft als liberale Theologie zusammengefassten theologischen Strömungen des späten 19. Jahrhunderts herauszuarbeiten. Auffallend ist, dass Lipsius in dieser Phase seine Theologie antimaterialistisch pointiert und sich der neukantischen Philosophie Friedrich Albert Langes zuwendet.

Kapitel IV beleuchtet die späte Theologie von Lipsius zwischen 1880 und 1892. Neben kontinuierlicher Schärfung und Fortbildungen seiner Theologie im fachwissenschaftlichen Diskurs ist diese Werkphase durch eine positiv-theologische Neuakzentuierung seines theologischen Standpunkts gekennzeichnet, die in einer weitgehenden Überarbeitung seines Hauptwerks bis zu seinem Lebensende 1892 mündet. Die Werkstudien sind vor diesem Hintergrund auf die Ermittlung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Lipsius' früherer und später Theologie fokussiert und beleuchten Ausmaß, Motivation und Grenzen von späten Annäherungen an positive Theologie, Biedermann und die Ritschl-Schule. Schließlich beleuchtet ein abschließender Blick auf die postum veröffentlichte dritte Auflage von Lipsius' dogmatischem Hauptwerk die systematische Umsetzung der späten Neuakzentuierung.

I. Die Formierungsphase 1830–1876

Bevor Lipsius mit seinem *Lehrbuch für evangelisch-protestantische Dogmatik* 1876 erstmals den Versuch unternahm, seine Theologie in systematischer Form einem breiteren theologischen Publikum vorzulegen, vollzog er einen vielseitigen Entwicklungsgang. Die Theologie, die Lipsius 1876 geschlossen vorstellt, hat sich unter vielfältigen Einflüssen geformt: durch seine familiäre Prägung, seine vermittlungstheologische Studienzeit, seine frühe Begeisterung für spätidealistische Philosophie repräsentiert in seinem philosophischen Lehrer Christian Herrmann Weisse, seine zunehmende Orientierung an Ferdinand Christian Baurs Tübinger Schule, seine Konflikte mit lutherischer Orthodoxie, seine aufwendigen Schleiermacherstudien und die polemische Auseinandersetzung mit dem Erbe hegelscher Philosophie. Dieser frühe Entwicklungsgang von Lipsius' Werk kann als Formierungsphase bezeichnet werden, da Lipsius – dokumentiert in Rezensionen, Einzelstudien, Streitschriften, Vorträgen und Aufsätzen – die Grundmotive seines späteren theologischen Systems herausbildet.

Die Texte, welche die Formierungsphase von Lipsius' Theologie greifbar werden lassen, haben den Charakter von Gelegenheitsarbeiten, die nur skizzenhaft die Konturen seines theologischen Programms erkennen lassen. In ihnen zeigt sich gleichsam eine spiralförmig kreisende Annäherung an eine zumindest doppelte Grundstoßrichtung seiner Theologie, die sich mit den Begriffspaaren *Glauben und Wissen* sowie *Freiheit und Offenbarung* fassen lässt. Diese Grundthemen profiliert Lipsius wiederholt in je unterschiedlichen Konstellationen. Dies macht die Formierungsphase trotz der bisherig geringen Beachtung in der Lipsius-Forschung ausgesprochen erkenntnisreich. Denn hier wird explizit, aus welchen Traditionen und im Rahmen welcher Diskurse Lipsius die Grundmotive seiner Theologie entwickelt. Erst vor diesem Hintergrund lassen sich viele der später nur impliziten Bezüge transparent machen.

Für die Formierungsphase sind nicht zuletzt die frühen Wirkstationen von Lipsius bis zu seiner theologischen Heimstätte im liberalen Jena prägend.[1] In

[1] Diese biographischen Einflüsse soweit möglich herauszustellen, ist eine wichtige Grundlage für die werkbiographische Analyse. Der handschriftliche Nachlass von Lipsius ist jedoch im Zweiten Weltkrieg verloren gegangen. Die biographische Darstellung ist daher auf die Hinweise in Lipsius' publiziertem Werk einerseits und den biographischen Zeugnissen von Zeitgenossen andererseits verwiesen. Die folgende Darstellung folgt soweit möglich den biographischen Grundinformationen, die Lipsius im *Brockhaus Conversationslexikon* selbst gegeben hat. Ders.: Art. Lipsius (Richard Adelbert), in: Brockhaus' Conversations-Lexikon,

Leipzig absolvierte Lipsius seine gesamte theologische Ausbildung. Dort hat er in vermittlungstheologischem Umfeld ab 1848 sein Studium begonnen, wurde er promoviert, hat er habilitiert und schließlich hat er dort seinen ersten Lehrauftrag ausgeführt. Von 1861 bis 1865 war Lipsius Professor in der Diasporasituation Wiens und entwickelte Grundzüge seines liberal-theologischen Profils. Von 1865 bis 1871 hatte Lipsius dann eine Professur in Kiel inne, die massiv von Konflikten mit neuorthodoxer konfessioneller Theologie geprägt war und die Lipsius als führenden liberalen Theologen universitätspolitisch hat hervortreten lassen. 1871 schließlich wurde Lipsius Professor im liberalen Jena, wo er mit der eigentlichen Entfaltung seiner Theologie begann und bis zu seinem Lebensende 1892 umfassend wirkte. Ausgehend von einem kurzen Blick auf die familiäre Prägung von Lipsius' theologischem Denken, werden im Folgenden also zunächst die Wirkstandorte und biographische Entwicklungen ebendort beleuchtet. Die Analysen früher Schriften erfolgen jeweils den Standorten und entsprechenden Wirkphasen zugeordnet, um ihrer biographischen Situiertheit Rechnung zu tragen.

1. Im Geiste Melanchthons und Herrnhuts – Familiäre Einflüsse 1830–1848

Eine werkbiographische Rekonstruktion von Lipsius' Theologie mit Bemerkungen zu familiären Einflüssen seiner Kindheits- und Jugendtage anheben zu lassen, legt sich vor dem Hintergrund seiner späteren Berufung auf sie nahe. Seinen

---

Leipzig 1885, 105–106. Darüber hinaus werden Richters *Lipsius Lebensbild* (G. Richter: Lipsius Lebensbild, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde [1895] 9, 3–45) und Scheibes Artikel zu Lipsius in der *Allgemeinen Deutschen Biographie* (Max Scheibe: Art. Lipsius: Richard Adelbert L., in: Allgemeine deutsche Biographie [1906] 52, 7–27) ein hoher Stellenwert eingeräumt. So auch bei Reu, Die Grundlegung der christlichen Dogmatik als Wissenschaft bei Lipsius, 5. Insbesondere Richter konnte noch auf den handschriftlichen Nachlass Lipsius' zugreifen. Vgl. ebd. Die Zuverlässigkeit der Darstellungen Richters lässt sich durch die vielfache Aufnahme in den Nachrufen der Lebensweggefährten und Schüler Lipsius' erhärten. Vgl. August Heinrich Braasch: Rez. Richard Adelbert Lipsius †, in: Deutsches Protestantenblatt (1892) 40, 318–319, vgl. Adolf Hilgenfeldt: D. R. A. Lipsius, in: Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland (1892) 35, 801–805, vgl. Paul Kirmss: Richard Adelbert Lipsius, in: Paul Kirmß (Hg.): Unsere Aufgabe in Ostasien. In welcher Form sollen wir den heidnischen Kulturvölkern das Evangelium bringen?, Berlin 1894, 3–12, vgl. Hermann Lüdemann: † Richard Adelbert Lipsius, in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung (1892) 238, 1–3, vgl. ders.: Richard Adelbert Lipsius, in: Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland (1892) 36, 825–833.849–858 und vgl. Hermann Otto Stölten: Zum Gedächtnis von R. A. Lipsius, in: Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland (1893), 801–805. Auch die Gedächtnisrede anlässlich des 100. Geburtstag von Lipsius von H. Weinel ist maßgeblich an Richter orientiert. Heinrich Weinel: Richard Adelbert Lipsius. Gedächtnisrede zur Feier seines 100. Geburtstags am 14. Februar 1930, Tübingen 1930.

Selbstauskünften zufolge lässt sich die Grundausrichtung seines theologischen Werks bereits auf seine frühen Jahre zurückführen. Am 14. Februar 1830 wurde Richard Adelbert Lipsius in Gera geboren. Als Teil einer sächsischen Theologenfamilie wurde ihm eine starke religiöse und theologische Haltung mitgegeben. Die Familie war durch eine Herrnhuter Frömmigkeit geprägt, auf deren „Geist einfacher praktischer Frömmigkeit“[2] sich auch Richard Adelbert in seinem Werk beruft. Aus ihm leitet Lipsius starke Vorbehalte gegenüber theologischem Moralismus ab. Eine Theologie, welche Religion auf Moral reduziert und in ihr nicht mehr erblicken will als eine Energiequelle für den täglichen sittlichen Kampf, übergeht Wesentliches. Dazu zählt Lipsius vor allem mystische Aspekte der Religion – einen Erfahrungskern religiösen Lebens, der nicht im Denken und Handeln aufgehen kann und sich funktionalisierenden Bestimmungen des Religiösen entzieht. Trotz strenger Erforschung der Religion muss ihr demnach letztlich immer etwas Geheimnisvolles, wissenschaftlich Unergründliches, anhaften, das es bei ihrer systematischen Erschließung zur Geltung zu bringen gilt. Seine Betonung dieses genuin religiösen Erfahrungskerns führt Lipsius selbst als Erbe der Herrnhuter Tradition an und parallelisiert sich diesbezüglich mit Schleiermacher.[3] Die familiäre Prägung durch die Herrnhuter Frömmigkeit habe ihn „gemahnt, der religiösen Mystik allezeit einen Platz im Heiligtum des Herzens zu erhalten.“[4]

Die wohl stärkste theologische Prägung der Jugendjahre von Richard Adelbert Lipsius geht allerdings auf seinen Vater und Religionslehrer Karl Heinrich Adelbert Lipsius zurück.[5] Bereits im Schulunterricht kam er über ihn in Kontakt

---

[2] Karl Heinrich Adelbert Lipsius: Schulreden bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten. Mit der Lebensbeschreibung des Verfassers, Leipzig 1862, VIII. Die herrnhutische Prägung von Lipsius' Familie leitet sich von seiner Großmutter väterlicherseits her. Sie war die Schwester des geistigen Liederdichters Karl Bernhard Garve und wurde in der Brüdergemeine erzogen. Vgl. Richter, Lipsius Lebensbild, 5. Lipsius selbst leitet von dieser Nähe der Familie zur Brüdergemeine eine innige christliche Frömmigkeit der ganzen Familie ab. Vgl. Lipsius, Schulreden, VIII.

[3] Vgl. Richard Adelbert Lipsius: Lipsius, Richard Adalbert, geb. 14 Februar 1830 zu Gera, in: Friedrich Zimmer (Hg.): Bücherkleinode evangelischer Theologen. Mitteilungen bekannter evangelischer Theologen der Gegenwart über Bücher, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, zusammengestellt und als Einleitung in die „Bibliothek theologischer Klassiker“, Gotha 1888, 94–95, hier 95. Lipsius fasst mystische Elemente der Theologie Schleiermachers als „Nachklang aus dem Leben in der Brüdergemeinde“ (ders.: Glaube und Lehre. Theologische Streitschriften, Norderstedt 1871, 132) und betont in diesem Zusammenhang: „Auch ich habe einen Theil meiner Jugend unter herrnhutischen Einflüssen verlebt: ein ausgebreiteter Zweig meiner Familie gehört noch heute zur Gemeinde.“ A. a. O., 133.

[4] Ders., Bücherkleinode evangelischer Theologen, 95.

[5] Richard Adelberts Vater war habilitierter evangelisch-lutherischer Theologe und arbeitete neben einer kurzen Zeit als Privatdozent an der Leipziger Universität (1829–1831) als Religionslehrer und späterer Rektor der Leipziger Thomasschule (1826–1827; 1831–1861). Vgl. ders., Brockhaus-Art. Lipsius, 105. Richard Adelbert besuchte die Leipziger Thomas-

mit historisch-kritischer Bibelauslegung, besonders mit Diskursen über die Entstehung der paulinischen Briefe.[6] Ein entscheidendes Motiv der väterlichen Theologie ist das Streben nach enger Verbindung von Philosophie und Christentum sowie von Bibel und Vernunft. Leitend waren dabei die Philosophien Kants und Fichtes.[7] So wird auch die Dogmatik trotz aller Vorbehalte gegenüber theologischem Moralismus vorrangig praktisch als unentbehrliche Wahrheit für das sittliche Leben in den Blick genommen.[8] Den wichtigsten theologischen Bezugspunkt seines Vaters identifizierte Richard Adelbert jedoch in Philipp Melanchthon. Melanchthon ist für Vater und Sohn ein Sinnbild für die Verbindung von strenger Wissenschaftlichkeit, einem grundlegenden Humanismus und einfacher praktischer Frömmigkeit geworden.[9] Darin sieht Lipsius ein bleibendes Vorbild für die Theologie insgesamt.

Die Verbindung eines Plädoyers für strenge Wissenschaftlichkeit der Theologie mit dem Festhalten eines mystisch-unerklärlichen Kerns der Religion kann

---

schule selbst von 1841 bis 1848 und wurde dort von seinem Vater im Schulfach Religion unterrichtet. Hinzu tritt der väterliche Konfirmationsunterricht, an den Lipsius sich als „Stunden heiliger Weihe im höchsten Sinne des Worts“ (Lipsius, Schulreden, XXIV) erinnerte.

[6] Vgl. Friedrich Reinhard Lipsius: Art. Lipsius, Richard Adelbert, gest. 1892, in: Albert Hauck (Hg.): Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig 1902, 520–524, hier 520–521.

[7] „Er [sc. Karl Heinrich Adelbert Lipsius] war mit der nachkantischen Entwicklung der Philosophie bekannt, doch war der Pantheismus der Schelling-hegelschen Speculation seiner ganzen Geistes- und Gemüthsart viel zu entgegengesetzt, als daß er sich mit diesen Systemen hätte befreunden können. Um so höhere Ehrfurcht bezeugte er stets vor dem ethischen Ernste der Kantischen und Fichteschen Lehre, und namentlich die letztere pflegte er, ohne sich ihr anzuschließen, doch gegen die Anklage des Atheismus sehr warm in Schutz zu nehmen.“ Lipsius, Schulreden, XXVI.

[8] Vgl. a. a. O., XXV.

[9] Für seinen Vater stellt Lipsius heraus: „In Melanchthon fand er das alles vereint, was er nach seiner ganzen Sinnesart am höchsten schätzte, die theologische und die humanistische Bildung, die ernste Wissenschaft und die einfache praktische Frömmigkeit, die über kleinlichen Eifer um Nebendinge erhabene Milde und die unerschütterliche Festigkeit, wo es sich um die wesentlichen Grundwahrheiten des christlichen Glaubens handelt.“ A. a. O., XXVII. Die theologische Hochschätzung des sinnbildlichen Erbes Melanchthons ist zeitlebens ein verbindendes Element zwischen Richard Adelbert und seinem Vater gewesen. Am Grab seines Vaters gelobt Lipsius, dem Geist Melanchthons treu zu bleiben. Vgl. Richter, Lipsius Lebensbild, 25–26. Anlässlich der Jenaer Rosenvorlesung hat Richard Adelbert 1891 einen seiner letzten öffentlichen Vorträge dem Andenken Philipp Melanchthons gewidmet. Hier beschwört er erneut Melanchthon als bleibendes Vorbild christlicher Theologie: „Die Vereinigung von Humanismus und evangelischem Glauben, von freier, gründlicher, universaler, wissenschaftlicher Bildung und jener wahrhaften Frömmigkeit, die sich nicht mit einem kirchlichen Herdenbewußtsein begnügt, sondern nach persönlicher Selbstgewißheit in Sachen des Heiles begehrt: Diese Vereinigung ist in Melanchthon verkörpert und in ihm vorbildlich geworden für alle Folgezeit.“ Richard Adelbert Lipsius: Philipp Melanchthon. Jenaer Rosenvorlesung, in: Ders.: Glauben und Wissen. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Berlin 1897, 248–274, hier 274.

vor dem Hintergrund der von Lipsius herausgestellten familiären Prägung als ein erster Grundzug seines theologischen Denkens benannt werden. Diese spannungsreiche Verbindung verdichtet sich in der symbolischen Kombination aus dem Erbe Herrnhuts und Melanchthons. Auch die Ambivalenz einer praktischen Auffassung der Religion, die sich zugleich von moralistischen Reduktionen des religiösen Lebens lossagt, wird sich wiederholt in seiner Theologie zeigen. Insgesamt ist es dieses umfassende theologische Vermittlungsanliegen von Wissenschaftlichkeit und praktischer Frömmigkeit, das Lipsius auf die Prägungen seiner Jugend zurückführt.

2. Die vermittlungstheologischen Anfänge – Leipzig 1848–1861

Die eigentliche theologische Ausbildung hat Lipsius vollständig in Leipzig absolviert. 1848 nahm Lipsius sein Studium der Theologie, Philosophie, orientalischen Sprachen und klassischen Philologie an der vermittlungstheologisch geprägten Leipziger Universität auf. Über den Verlauf und die Inhalte seiner Studienzeit ist wenig bekannt.[10] Seiner Ausbildungszeit wird Lipsius später explizit keine große Bedeutung mehr beimessen. Es kann vielmehr als ein Zeugnis früher theologischer Selbstständigkeit gewertet werden, dass Lipsius ausgehend von der Leipziger Vermittlungstheologie zu einem Kopf liberaler Theologie werden konnte.[11]

Von seiner Schul- und Studienzeit sind Zeugnisse seiner regen und befürwortenden Anteilnahme an den politischen Freiheitskämpfen der deutschen Revolution von 1848/49 überliefert. So hat Lipsius 1848 mit Bezug auf sie sein gesamtes Schaffen der Freiheit geweiht.[12] In seiner Studienzeit setzte Lipsius sein poli-

[10] Vgl. Richter, Lipsius Lebensbild, 21. Lipsius selbst verweist in einer biographischen Selbstanzeige für die Zeit seines Studiums lediglich auf die evangelischen Theologen Karl Gottfried Wilhelm Theile (1799–1854), Rudolf Anger (1806–1866), Johann Christian Friedrich Tuch (1806–1867), Georg Benedikt Winer (1789–1858) und Christian Wilhelm Niedner (1797–1865) als theologische Lehrer, ohne diese in irgendeiner Form zu beurteilen oder ihre Relevanz für seine Entwicklung herauszustellen. Vgl. Lipsius, Brockhaus-Art. Lipsius, 105. Zu ergänzen sind hier noch Carl Theodor Albert Liebner (1806–1871), der spätere Betreuer von Richard Adelbert Lipsius' Dissertationsprojekt, und Gustav Adolf Fricke (1822–1908). Vgl. Richter, Lipsius Lebensbild, 22. Und: Vgl. Richard Adelbert Lipsius: Die paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandten Lehrstücke nach den vier Hauptbriefen des Apostels, Leipzig 1853, V.

[11] Das Erstaunen darüber äußert Hermann Lüdemann in seinem Nachruf auf seinen Lehrer Lipsius. Vgl. Lüdemann, Richard Adelbert Lipsius, 827.

[12] Von seiner Zeit auf der Thomasschule ist überliefert, dass Lipsius als eine Art Schulpoet aufgetreten ist und mit Freunden einen Dichterbund gegründet hat. Vgl. Richter, Lipsius Lebensbild, 15–18. Die aus dieser Zeit erhaltenen Gedichte werfen ein Licht auf Lipsius' frühe politische Einstellung. Er bekundet mehrfach seine Solidarität mit der Märzrevolution 1848. Ein zentrales Anliegen der verschiedenen Gedichte ist der Freiheitskampf. In einem Sonett aus dem Jahr 1848 weiht Lipsius sein Schaffen ganz der Freiheit: „Einst hab voll heitrem

tisches Engagement in der Burschenschaft der Hermunduren fort, die laut seinem Bruder von Lipsius selbst gegründet wurde.[13] Wenngleich Lipsius den politischen Anliegen der deutschen Revolution 1848/49 abschwören wird – kurz vor seinem Lebensende kann er anlässlich des Besuchs des Fürsten Bismarck in Jena in seiner Rede sagen „Wir sind monarchisch bis auf die Knochen“[14] – bleibt der wissenschaftliche Einsatz für die freie Sittlichkeit ein zentrales Motiv seiner Theologie.

Nach Abschluss seines Studiums 1851 nahm Lipsius sogleich die Arbeit an seiner Dissertation *Die paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandten Lehrstücke nach den vier Hauptbriefen des Apostels* auf, die er 1853 abschloss. In dieser exegetischen Arbeit versucht Lipsius nachzuweisen, dass die paulinische Rechtfertigungslehre als effektive und nicht bloß forensische zu verstehen ist. Mit der Rechtfertigung ist ein neuer ethischer Lebenszustand zu verbinden, der gnadenweise eröffnet ist.[15] In seiner Vorrede bekennt sich Lipsius noch klar zur Vermittlungstheologie, indem er in „Neander, Nitzsch, Lücke, Ullmann, Twesten, Liebner, Dorner, Martensen u.A.“[16] eine Reihe von Theologen identifiziert, welche als eine neue theologische Bewegung alte dogmatische Bestände denkend durchdringt und die Wahrheit der christlichen Tradition in neuen Formen wieder lebendig werden lässt.[17] Ausgehend von Schleiermacher beobachtet Lipsius in Dogmatik und Ethik eine große Hinwendung zum positiven Christentum.[18] Diese ist aber vor die Herausforderung gestellt, die philosophische Bewegung ausgehend von „Kant, Fichte, Jacobi“[19] nicht zu umgehen. Eben jene vermittlungstheologischen Theologen können laut Lipsius' Vorwort eine Revitalisierung des positiven Christentums nach Kant, Fichte und Jacobi leisten, indem sie an die „Prinzipien der Reformation“[20] wieder anknüpfen. Lipsius reiht sich mit seiner Dissertation hier ein und verzahnt dafür seine exegetische Arbeit mit dogmatischen Reflexionen.[21] Das sich hierbei andeutende Anlie-

---

Scherz ich manche Lieder [/] Von Jugendlust und Seligkeit gesungen, [/] Und wie's im innern Herzen mir erklungen, [/] So gab ich's rein und treu im Liede wieder. [//] Da aber mahnt der Heldenkampf der Brüder [/] Mein Lied, zu wahren, was ihr Blut errungen, [/] Und von geheimnisvollem Ruf gedrungen, [/] Leg' ich des leichten Scherzens Leier nieder. [//] So weih' ich denn der Menschheit Heiligtume, [/] Der Freiheit Sache meines Liedes Waffen [/] Und trete für Vernunftrecht in die Schranken. [//] Wie nach der Gottheit göttlichstem Gedanken [/] Der Mensch zur freien Sittlichkeit geschaffen: [/] So soll er sein, trotz Papst- und Königtume.“ Zit. n. a. a. O., 18.

[13] Vgl. a. a. O., 22.

[14] Vgl. a. a. O., 20. Nach seinem Schüler Paul Kirmß habe Lipsius in seiner Haltung zur Revolution die gleiche Entwicklung durchlaufen wie das „deutsche Volk überhaupt.“ Kirmss, Lipsius, 6.

[15] Vgl. Scheibe, Art. Lipsius, 10.

[16] Lipsius, Die paulinische Rechtfertigungslehre, XIII.

[17] Sein Doktorvater Liebner lobt zwar die Durchführung, sieht sich aber gezwungen, seine Differenz zur Position Lipsius' in einem Vorwort zu betonen. Vgl. a. a. O., 5–8.

[18] Vgl. a. a. O., XII.

[19] Ebd.

[20] Vgl. a. a. O., XIII.

[21] Vgl. a. a. O., XVI.

gen, eine an Schleiermacher geschulte Hinwendung zum positiven Christentum mit einer stärker kantischen Grundlegung der Religionstheorie zu verzahnen, weist bereits auf das spätere Werk hinaus.

In der Vorrede seiner Dissertation betont Lipsius zudem die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der von Ferdinand Christian Baur ausgehenden Tübinger Schule.[22] Jedoch zeigt sich hier noch eine distanzierte Haltung gegenüber der kritischen Methode Baurs. In den folgenden Jahren nähert sich Lipsius methodisch und inhaltlich Baur und damit einer kritisch-liberalen Theologie stärker an.[23] Bereits seine kirchenhistorische Habilitation zum Clemensbrief *De clementis romani epistola ad corinthios priore disquisitio* von 1855 zeugt davon.[24] Hier ist das Bestreben nach einer rein geschichtlichen Untersuchung des Urchristentums erkennbar, das sich nicht von dogmatischen Annahmen leiten lässt.

Nach Abschluss seiner Habilitation wirkte Lipsius zunächst als Privatdozent an der Leipziger Universität. Nachdem er 1858 anlässlich ihres 300-jährigen Jubiläums von der theologischen Fakultät der Universität Jena den Ehrendoktor der Theologie verliehen bekam, wurde Lipsius 1859 von der sächsischen Regierung zum außerordentlichen Professor für Theologie in Leipzig ernannt.[25] Bereits in dieser Leipziger Zeit zeichnet sich eine Hinwendung zur systematischen Theologie bei Lipsius ab, wie sich an seiner Lehrtätigkeit ablesen lässt.[26] Zunehmend übernimmt Lipsius philosophische, theologiegeschichtliche und dogmatische Vorlesungen, ohne dass seine Arbeiten als Exeget des Neuen Testaments und Erforscher der frühchristlichen Literaturgeschichte ruhen. In beiden Gebieten wird Lipsius zeitlebens tätig sein und durch vielbeachtete Veröffentlichungen hervortreten.[27] Wenngleich seine kirchengeschichtlichen und exegetischen Arbei-

---

[22] Vgl. ebd.

[23] Diese frühe theologische Entwicklung Lipsius' von seinen vermittlungstheologischen Anfängen zur entschieden liberalen Theologie betont bereits Lobstein. Vgl. Paul Lobstein: Rez: Lipsius, Richard Adelbert, Glauben und Wissen. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze 1897, in: Theologische Literaturzeitung (1898) 17, 475–477. Sie tritt erkennbar zutage, wenn man die Beurteilung der Tübinger Schule in seiner Dissertation mit seiner späteren Würdigung Baurs 1862 vergleicht. Vgl. Richard Adelbert Lipsius: Ferdinand Christian Baur und die Tübinger Schule, in: Unsere Zeit: deutsche Revue der Gegenwart (1862) 6, 229–254. Für eine Analyse dieser Schrift siehe Kap. I.3.a.

[24] Ders.: De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio. Pars prior Pro Venia Theologiam Publice Docendi, Lipsiae 1855.

[25] Vgl. Richter, Lipsius Lebensbild, 25.

[26] Hat er zunächst hauptsächlich zu kirchengeschichtlichen und neutestamentlichen Themen gelesen, las er bereits im Wintersemester 1856/57 über die *Geschichte der religionsphilosophischen Systeme seit Kant*, 1859 las er eine allgemeine *Geschichte der neuesten Theologie* und 1859 erstmals eine Vorlesung über Schleiermacher. 1860 und 1861 folgten eine *religionsgeschichtliche Einleitung in die Dogmatik* und eine sechsstündige Vorlesung *Dogmatik*. Zur Leipziger Lehrtätigkeit vgl. Reu, Die Grundlegung der christlichen Dogmatik als Wissenschaft bei Lipsius, 6–7.

[27] Im Bereich der neutestamentlichen Bibelwissenschaft sind neben vielen Einzelstudien und den relativ ausführlichen bibelwissenschaftlichen Abschnitten seines *Lehrbuchs der evan-*

ten den quantitativ umfassendsten Teil seines Werks darstellen, ist bereits zu Lipsius' Lebzeiten aufgefallen, wie selbstständig seine kirchengeschichtlichen neben seinen systematisch-theologischen Arbeiten stehen.[28] Vor diesem Hintergrund lässt sich die weitgehend separate Rezeptionsgeschichte von Lipsius als Dogmatiker, Kirchenhistoriker und Exeget nachvollziehen und rechtfertigen.

In seiner Leipziger Zeit knüpft Lipsius zudem bereits einflussreiche Kontakte zu theologischen Größen seiner Zeit. Ab 1855 korrespondiert Lipsius mit Karl von Hase, Adolf Hilgenfeld, Paul de Lagarde, Eduard Zeller und Ferdinand Christian Baur.[29] Ab 1856 bahnt sich eine Freundschaft mit Albrecht Ritschl an, die für Lipsius und seine Theologie ein Lebensthema werden wird.[30] Den nachhaltigsten Einfluss auf Lipsius' weitere theologische Entwicklung ist allerdings

---

gelisch-protestantischen Dogmatik vor allem die späten Kommentare zum Galater-, Römer- und Philipperbrief im *Hand-Commentar zum Neuen Testament* von 1891 und 1892 hervorzuheben. Lipsius, Richard Adelbert/Holtzmann, Heinrich Julius: Briefe an die Galater, Römer, Philipper (Hand-Commentar zum Neuen Testament 2,2), Freiburg i. B. 1891; Richard Adelbert Lipsius: Briefe an die Galater, Römer, Philipper (Hand-Commentar zum Neuen Testament 2,2), Freiburg i. B. ²1892.

Den größten Anteil der wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Lipsius machen die Arbeiten zur Geschichte des frühen Christentums und zur frühchristlichen Literaturgeschichte aus. Neben der Habilitationsschrift zum Clemensbrief seien hier nur die größten Werke benannt: Ders., De Clementis; ders.: Über die Ächtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe, Gotha 1856; ders.: Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865; ders.: Chronologie der Römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts, Kiel 1869; ders.: Die Quellen der römischen Petrus-Sage, Kiel 1872; ders.: Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875; ders.: Neue Studien zur Papstchronologie. II: Die ältesten Papstverzeichnisse, Leipzig 1880; ders.: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte, Braunschweig 1883–1890; Ricardus Adalbertus Lipsius/Maximilianus Bonnet/Constantinus de Tischendorf (Hg.): Acta apostolorum apocrypha, Leipzig 1891; Richard Adelbert Lipsius: Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang, Leipzig 1860. Ergänzen ließen sich hier noch viele Einzelstudien und Ergänzungen zu den größeren Arbeiten. Eine ausführliche Würdigung dieser bibelwissenschaftlichen und kirchengeschichtlichen Arbeit kann in dieser Arbeit nicht geleistet werden. Bedeutsam für eine systematisch-theologische Lipsiusstudie ist jedoch an den historischen Arbeiten, dass sich hier ein Wandel von einer zunächst kritischen bis ablehnenden Haltung gegenüber Ferdinand Christian Baur und der Tübinger Schule zu einer liberalen Haltung im dezidierten Anschluss an Baur abzeichnet. Bereits Ende der 1850er Jahre tritt dieser Wandel offen zutage. Eine Beurteilung der historischen Schriften unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Lipsius zur Tübinger Schule bietet: Scheibe, Art. Lipsius, 11–12. Vgl. auch Reu, Die Grundlegung der christlichen Dogmatik als Wissenschaft bei Lipsius, 13–14.

[28] Dies hat vor allem Hermann Lüdemann in einem ausführlichen Nachruf auf Leben und Werk Lipsius' herausgearbeitet. Vgl. Lüdemann, Richard Adelbert Lipsius, 825–833, 849–858. Eine eigene Würdigung hat Lipsius' historische Methode von Friedrich Nippold erfahren. Vgl. Friedrich Nippold: Lipsius' historische Methode, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde (1895) 9, 47–66.

[29] Vgl. Richter, Lipsius Lebensbild, 25.

[30] Dazu siehe Kapitel III.2.a/b und IV. 2.e.

dem engen Austausch mit dem spätidealistischen Philosophen Christian Hermann Weisse zuzuschreiben.[31] Vermittels Weisse vertieft sich die bereits im Elternhaus angelegte Prägung durch klassisch-deutsche Philosophie von Lipsius' Theologie.

a. Freiheit und System – Christian Herrmann Weisses Spätidealismus

Den größten greifbaren Einfluss auf die frühe Entwicklung der systematischen Theologie von Lipsius hat der Leipziger Philosoph Christian Herrmann Weisse ausgeübt. Ihn bezeichnet Lipsius als seinen „unvergeßliche[n] Lehrer"[32]. Aufschluss über diese frühe Prägung geben drei ausführliche Rezensionen von Weisses dreibändigem Hauptwerk, der *Philosophischen Dogmatik oder Philosophie des Christenthums*.[33] Sie sind Lipsius' erste philosophisch-theologische Veröffentlichungen und beschwören grundlegende Einigkeit. In diesen Rezensionen wird greifbar, dass sich Lipsius einer fundamentalen Hegelkritik bei Weisse verpflichtet weiß und eine daraus hervorgehende theologische Grundhaltung übernimmt. Zudem bezieht sich Lipsius affirmativ auf seine Grundlegung der Religionsforschung, welche versucht, eine erfahrungstheoretische Annäherung an Religion mit spekulativer Theologie zu verbinden. Schließlich zeigen Weisses Überlegungen zum Begriff der Offenbarung und der Zentralstellung des Freiheitsbegriffs, dass auch seine spätidealistische Philosophie von dem Motiv einer engen Verbindung von Freiheit und Offenbarung zehrt. Um diesen großen Einfluss zu ermessen, soll zunächst ein Blick auf wichtige Konturen der spätidealistischen Philosophie Weisses geworfen werden. Im darauffolgenden Abschnitt werden dann Lipsius' Rezensionen auf die zentralen Motive seiner Zustimmung und bleibende Kritikpunkte befragt.

Spekulativer Theismus als Hegelkritik: Christian Herrmann Weisse gehört zusammen mit Immanuel Hermann Fichte zu den Zentralgestalten des *Spätidealismus* und *spekulativen Theismus*.[34] Diese breite Strömung deutschsprachiger

---

[31] Richter verweist auf Weisses Briefe im Nachlass von Lipsius, die auf ein sehr enges Verhältnis zwischen Lipsius und Weisse bis zu Weisses Tod 1866 hinweisen. Vgl. a. a. O., 24. Lipsius spricht das freundschaftliche Verhältnis zu Weisse selbst öffentlich an: Vgl. Richard Adelbert Lipsius: Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums von Chr. H. Weiße. Drei Bände, Leipzig 1855–1862, in: Theologische Studien und Kritiken (1865) 38, 541–590, hier 541.

[32] Ders., Glaube und Lehre, 26.

[33] Ders.: C. H. Weiße's neueste theologische Schriften, in: Blätter für literarische Unterhaltung (1857) 30.38, 541–551.685–694; ders.: Rez.: Weisse, Chr. H., philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. 2. Bd. Leipzig, 1860. A. u. d. T.: Die Welt- und Menschenschöpfung, in: Literarisches Centralblatt für Deutschland (1860) 40, 625–631; ders., Rez. Weisse 1865.

[34] Die philosophiehistorische Verortung Weisses ist umstritten. Kurt Leese prägt mit seiner umfassenden Weisse-Studie *Philosophie und Theologie im Spätidealismus* von 1929 den Begriff des *Spätidealismus* für die Philosophiegeschichte von 1830 bis 1870. Prägendster Exponent

Schulphilosophie setzt in den 1830er Jahren an und wirkt bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts hinein. Ein einendes Merkmal ist der starke Einfluss von Schellings Spätphilosophie, wie sie zu Lebzeiten Schellings öffentlich gemacht wurde. Schellings *Freiheitsschrift* kann als die „Grundakte“[35] des Spätidealismus gelten. Sein *Cousin-Vorwort* und die darin angedeutete Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie gilt den Spätidealisten als Schlüssel zu einer neuen Philosophie, die einen einseitigen Rationalismus überwunden hat, indem die Wirklichkeit in ihrer Selbstständigkeit gegenüber reiner Vernunft aufgewertet wird, und die zugleich der Philosophie das Christentum und seinen Theismus wieder erschlossen hat.[36] Nach spätidealistischer Lesart entdeckt Schelling in seiner Freiheitsschrift eine Widerspenstigkeit der Wirklichkeit gegenüber ihren rationalistischen Domestizierungsversuchen. Er verweist auf das Regellose im Grund der Wirklichkeit: „Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt.“[37]

---

dieser Richtung ist ihm Weisse selbst. Mit dem Konzept *Spätidealismus* betont Leese einerseits die enge Anbindung von Weisse und dem jungen I. H. Fichte an die Philosophie des Deutschen Idealismus bei J. G. Fichte, Hegel und Schelling. Andererseits kritisiert er damit die einseitige Orientierung der Verhältnisbestimmung von idealistischer Philosophie und Christentum anhand von Kant, J. G. Fichte und Hegel. Der Spätidealismus bezeichnet demnach einen eigenen Typ idealistischer Philosophie. Vgl. Kurt Leese: Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert, Berlin 1929, 5. Gebräuchlich ist auch die Bezeichnung Weisses als *spekulativer Theist*. Der Weisse-Biograph und Schüler Rudolf Seydel hat die Philosophie Weisses als *Spekulativen Theismus* bezeichnet, um damit sowohl die bleibende Abhängigkeit zum Erbe Hegels und Schellings herauszustellen und zugleich den theologischen Fokus der Spekulation und die Abgrenzung gegenüber Hegel mit dem Begriff des Theismus aufzugreifen. Vgl. Günter Kruck: Hegels Religionsphilosophie der absoluten Subjektivität und die Grundzüge des spekulativen Theismus Christian Hermann Weißes (Philosophische Theologie 4), Wien 1994, 141. ‚Theismus‘ verwendet Weisse als Selbstbezeichnung, um sein Ringen um eine adäquate philosophische Auffassung der genuin christlichen Persönlichkeit Gottes ins Zentrum seiner Philosophie zu stellen und sich damit zugleich von der Philosophie Hegels abzugrenzen, der er gerade einen atheistischen Gottesbegriff unterstellt. Vgl. Christian Hermann Weisse/Immanuel Hermann Fichte: Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an J. H. Fichte, Leipzig 1842, 49.

Hier wird in der Folge weitgehend auf die Bezeichnung als Spätidealist zurückgegriffen, um einer Engführung von Weisses Philosophie auf theistische Spekulation entgegenzuwirken. Gerade seine erfahrungstheoretische Annäherung an die Religion wird durch die Bezeichnung als spekulativer Theist verschleiert.

[35] Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus, 8.

[36] Vgl. Anatol Schneider: Personalität und Wirklichkeit. Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiße (Epistemata Reihe Philosophie 293), Würzburg 2001, 81.

[37] Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Hamburg ^{2}2011, 32.