

Claudia Kühner-Graßmann

Martin Doernes Theologie der Praxis



ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Martin Doernes Theologie der Praxis

ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von

Alexander Deeg, Michael Domsgen, Wilfried Engemann,
Jan Hermelink, Kristin Merle und Marcell Saß

Band 85

Claudia Kühner-Graßmann

Martin Doernes

Theologie der Praxis



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Claudia Kühner-Graßmann, Dr. theol., Jahrgang 1987, studierte evangelische Theologie in Neuendettelsau und Göttingen. 2020 wurde sie mit vorliegender Arbeit in München promoviert. Seit 2020 ist sie in Nürnberg Vikarin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: le-tex publishing services GmbH, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-07075-6 // eISBN (PDF) 978-3-374-07076-3
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2019/2020 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München unter dem Titel »Martin Doernes Theologie der Praxis« als Dissertation angenommen. Für die Publikation wurde sie geringfügig bearbeitet.

Auf dem Weg von der Idee über die Promotion bis zum nun fertigen Buch habe ich einige Unterstützung erfahren, für die ich mich bedanken möchte. Mein erster Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. Christian Albrecht. Er hat mich auf Martin Doerne gebracht, mir aber auch alle Freiheiten gelassen, das Werk selbstständig zu entdecken und zu erschließen. Welche Wendungen die Arbeit an manchen Stellen nehmen wird, war von vornherein nicht abzusehen. Prof. Dr. Ulrich Schwab danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Bei den Herausgebern und der Herausgeberin der »Arbeiten zur Praktischen Theologie« bedanke ich mich für die Aufnahme in ihre Reihe. Mein besonderer Dank gilt dabei Prof. Dr. Jan Hermelink, der nicht nur den Kontakt herstellte, sondern mir bei der Überarbeitung – gerade auch am Ende – mit hilfreichem Rat zur Seite stand. Der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland sowie der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens danke ich für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Dass ich meine Promotion abschließen konnte, verdanke ich nicht zuletzt der Friedrich-Ebert-Stiftung, die mir nach der Förderung während meines Studiums dann 2018–2019 ein Promotionsstipendium gewährte.

Ich habe mich für die Erschließung von Doernes Werk bewusst auf das publizierte Werk konzentriert. Dennoch bin ich dankbar für darüber hinausgehende Einblicke und freue mich über den Kontakt zu Doernes Kindern. Dr. Christiane Kind konnte aus gesundheitlichen Gründen das Voranschreiten meiner Arbeit leider nicht mehr bis zum Ende begleiten. Ihre Kontaktaufnahme und biographischen Vorarbeiten waren mir aber eine Hilfe. Dr. Ludwig Doerne und seine Frau Adelheid Doerne ließen mich Anteil haben an ihren Erinnerungen an Martin Doerne. So wurde das durch die Lektüre gewonnene Bild lebendiger. Beiden gilt mein herzlicher Dank für die Gespräche.

Den Münchner Kolleginnen und Kollegen danke ich für die gute Zusammenarbeit und den Austausch in meiner Zeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin am

6 Vorwort

Lehrstuhl von Prof. Dr. Christian Albrecht. Bei Prof. Dr. Dr. h.c. Christine Axt-Piscalar sowie Prof. Dr. Jan Hermelink und den Mitgliedern ihrer beiden Göttinger Sozietäten bedanke ich mich für die Gelegenheit, Teile meiner Arbeit vorzustellen, und die Bereitschaft, sich auf die teilweise fach- oder methodenfremden Gedanken einzulassen. Prof. Dr. Reiner Anselm, Prof. Dr. Markus Buntfuß, Dr. Regina und Dr. Martin Fritz sowie Prof. Dr. Martin Laube hatten jeweils ihren Anteil daran, dass es überhaupt zu einem Promotionsvorhaben gekommen ist. Jeder und jedem von ihnen gilt mein besonderer Dank für Förderung, Vermittlung und Rat auf meinen bisherigen Etappen.

Daneben haben mich viele Menschen begleitet, deren Unterstützung, Austausch oder Freundschaft – oft alles vereint – mich zum Teil seit vielen Jahren bereichern und prägen. Von ihnen seien hier namentlich genannt: Dr. Martin Böger, Mona Böhm, Dr. Benedikt Brunner, Ann-Kristin Eckhardt, Antje Frackenhohl, Dr. Tobias Jammerthal, Dr. Timo Lehnert, Helmut Reustle, Elke Schächtelin, Julian Scharpf, Dr. Tim Schedel, Laura Schimmelpfennig, Christina und Niklas Schleicher, Dr. Fenja Sommer sowie Johannes und Sophia Weidemann. Einige von ihnen hatten auch durch Korrektur- und Lektoratsarbeiten Anteil daran, dass die Arbeit ihre vorliegende Form angenommen hat. So bedanke ich mich bei Dr. Benedikt Brunner und Niklas Schleicher für das Korrekturlesen einzelner Kapitel. Meine Schwester Christina Lautenbach hat am Ende in aller Ruhe die Formalia kontrolliert. Dr. Tobias Jammerthal gilt mein ganz besonderer Dank für das Lesen der ganzen Arbeit in gewohnter Herzlichkeit, Genauigkeit und Strenge. Dr. Fenja Sommer danke ich sehr für die geduldigen und genauen Korrekturen der Druckfahnen. Pfarrer Götz-Uwe Geisler hat mir als Pfarrpfarrer immer wieder Gelegenheiten eingeräumt, neben dem Vikariat die Arbeit für den Druck aufzubereiten.

Meine Eltern Susanne und Karl Kühner haben mich stets finanziell unterstützt, sodass ich als Erstakademikerin diesen Weg bis zur Promotion gehen konnte. In diesem familiären Kontext möchte ich auch meine Großeltern Erika und Kurt Imhof erwähnen. Sie haben mein Vorhaben mit Interesse verfolgt. Leider konnte meine Großmutter meine Promotion nicht mehr miterleben. Sie starb einen Tag nach meinem Rigorosum. Meine Schwiegereltern Andrea und Fritz Graßmann haben immer wieder die Kinderbetreuung in den Ferien und an Wochenenden übernommen, wofür ich mich ebenfalls bedanke.

Einem gebührt aber mein ganz besonderer Dank: meinem Mann Dr. Tobias Graßmann. Er hat die Arbeit und einzelne Abschnitte immer wieder Korrektur gelesen und kritisch kommentiert. Sein dogmatischer Sachverstand und seine Diskussionsfreudigkeit auf der einen, aber auch seine ruhige, nervenstarke Art auf der anderen Seite waren Antrieb und Stütze. Zwei Promotionsprojekte innerhalb eines guten Jahres abzuschließen wäre nicht möglich gewesen ohne diese wechselseitige Unterstützung. Aber nicht nur als theologischer Kamerad, sondern auch als Ehemann und Vater gilt ihm mein Dank. Denn neben den Arbeiten ist unsere Familie ebenfalls in der Zeit meiner Beschäftigung mit Martin Doerne gewachsen. Die Kraft für das Projekt »Kinder und Promotion« resultiert nicht zuletzt aus dieser vertrauensvollen Teamarbeit. Auch wenn vieles anstrengend war, möchte ich die

Zeit als Familie mit unseren Kindern Arthur und Prisca in Würzburg, Göttingen und nun Nürnberg nicht missen.

Ich widme dieses Buch meiner Großtante Gerda »Dadi« Kühner. Sie hatte nicht die gleichen Chancen wie ich, ihre eigenen Wege zu gehen. Gerade deswegen waren und sind mir ihre Herzlichkeit, Großzügigkeit, Schlitzohrigkeit, Lebensklugheit, ihr tiefes Gottvertrauen und Durchhaltevermögen, ja ihre Zähigkeit, immer ein Vorbild.

Santa Maria del Giudice/Nürnberg im September 2021.

Inhalt

I	EINLEITUNG	13
II	MARTIN DOERNE IM KONTEXT	21
1	Biographisches	21
2	Theologische Prägungen	22
3	Die ältere Lehrergeneration	25
3.1	Theologie Luthers	26
3.1.1	Anstöße zur Neubeschäftigung: Ernst Troeltsch und die katholische Kritik	27
3.1.2	Karl Holl, die Hollschule und die sog. Lutherrenaissance	29
3.2	Lutherische Theologie	35
3.2.1	Die Erlanger Theologie	35
3.2.2	Ludwig Ihmels	37
3.3	Die Bibeltheologie: Martin Kähler und Adolf Schlatter	43
3.4	Zusammenfassung	48
4	Im Aufbruch: die jüngere Lehrergeneration	49
4.1	Die neue Erlanger Theologie: Paul Althaus	51
4.2	Die sog. Dialektische Theologie	56
4.3	Friedrich Gogarten	64
5	Zeitgenosse mit ähnlichem Profil: Wolfgang Trillhaas	72
6	Zusammenfassung: Doerne zwischen den Generationen	74
	Exkurs: Doernes Verhältnis zum Nationalsozialismus	76
III	MARTIN DOERNES THEOLOGISCHES WERK	79
1	Einleitung	79
2	Kirche und Volkskirche	82
2.1	Einführung	82
2.2	Lutherischer Kirchenbegriff in praktischer Absicht	86
2.3	Das notwendige Eingehen der Kirche in die Welt	98
2.3.1	Kirche als nationale Lebensform: Das Verhältnis zum Staat .	98
2.3.2	Volkskirche als notwendige Verwirklichung der Kirche	112
	Exkurs: Doernes Verwendung des Volksbegriffs	119
2.3.3	(Volks-)Mission	120
2.4	Zwischenfazit	125
3	Mensch und Sünde	129
3.1	Einführung	129
3.2	Doernes Anthropologie in Grundzügen	133
3.2.1	Mensch und Schöpfung	136

10 Inhalt

3.2.2	Der Mensch unter der Sünde	139
3.2.3	Der neue Mensch Gottes	145
3.3	Die gegenwarts- und situationsbezogene Rede vom Menschen	147
3.3.1	Die Bedeutung der Sünde für die Pädagogik	148
3.3.2	Sünde in der Gemeindeunterweisung oder kirchliche Rede von der Sünde im Kontext der 1930er Jahre	150
3.3.3	Das biblische Menschenbild im Kontext	155
3.3.4	Zwischenfazit	159
3.4	Das Thema »Mensch und Sünde« im weiteren Werk	159
3.4.1	Weitere Aspekte des christlichen Menschenbildes	160
3.4.2	Karl Barths Lehre vom »wirklichen Menschen«	163
3.5	Zwischenfazit	165
4	Erziehung und Unterweisung	169
4.1	Einführung	169
4.2	Grundfragen der evangelischen Erziehungslehre	173
4.2.1	Erziehung und evangelische Erziehungskritik	177
4.2.2	Erziehung, Verkündigung und Unterweisung	184
4.2.3	Ordnungstheologische Begründung und anthropologische Grundlagen	187
4.2.4	Ekklesiologische Grundlagen und der Erziehungsauftrag der Kirche	192
4.3	Christliche Erziehung im nationalsozialistischen Staat	197
4.4	Kirchliche Kinder- und Jugenderziehung	204
4.4.1	Konfirmation und Jugendkatechumenat	210
4.4.2	Religionsunterricht	224
4.4.3	Die Einheit des Jugendkatechumenats	227
4.5	Zwischenfazit	228
5	Predigt und Predigthilfen	234
5.1	Einführung	234
5.2	Predigtverständnis	236
5.2.1	Predigt und Schriftauslegung	241
	Exkurs: Die Bedeutung des Alten Testaments für die Predigt	244
5.2.2	Der Inhalt der Predigt	247
5.2.3	Die seelsorgerliche Dimension der Predigt	252
5.2.4	Predigt als Wortverkündigung im Gottesdienst	256
5.2.5	Die theologische Reflexion der Predigt	259
5.2.6	Zwischenfazit: Doernes Predigtverständnis	262
5.3	Predigthilfen	263
5.3.1	Doernes Programm	266
	a) Biblische Anmerkungen	266
	b) Er kommt auch noch heute: Von den Predigtmeditationen zu homiletischen Auslegungen	268

	c) Furcht ist nicht in der Liebe: Homiletische Auslegung der alten Episteln	272
	Exkurs: Doernes Predigten	276
	5.3.2 Predighilfen als exemplarischer Fall der Doerne'schen Theologie	277
5.4	Zwischenfazit	281
6	Theologie und Literatur	284
6.1	Einführung	284
6.2	Die christliche Mitte im Werk der Dichter	290
6.2.1	Zwischen Atheismus und Glauben. Doernes Dostojewskij- Rezeption	291
6.2.2	Tolstoj und Dostojewskij. Zwei christliche Utopien	298
6.2.3	Das Gespräch mit weiteren Dichtern	309
	a) Thomas Manns Beitrag zur funktionalen Neuauslegung des Protestantismus	309
	b) Der unscheinbare Gott in Rilkes Stundenbuch	315
	c) Harmonisierung des Unharmonischen: Rudolf Alexander Schröder	318
	d) Theologia tenebrarum: Reinhold Schneider	321
6.3	Dichterische Seelenkunde	325
6.3.1	Im Menschen den Menschen finden. Dostojewskijs dichterische Herzenserforschung	327
	Exkurs: Doernes Beschäftigung mit der Dichtung als Abkehr von der Praktischen Theologie?	336
6.4	Zwischenfazit	337
7	Zusammenschau in der Perspektive des Theologiebegriffs	344
IV	MARTIN DOERNES THEOLOGIE DER PRAXIS	353
1	Doernes Theologie – eine systematische Rekonstruktion	353
1.1	Theologie der Praxis als <i>Theologie</i> der Praxis	354
1.2	Theologie der Praxis als Theologie der <i>Praxis</i>	356
1.3	Theologie der Praxis als traditionsbezogene Theologie	359
1.4	Theologie der Praxis als gegenwartsorientierte Theologie	362
1.5	Theologie der Praxis als Praktische Theologie	366
1.6	Theologie der Praxis als vermittelnde Theologie	371
1.7	Theologie der Praxis als kämpfende Theologie	373
1.8	Theologie der Praxis als kirchliche Theologie	375
2	Doernes Werk in seinem theologiegeschichtlichen Kontext	376
2.1	Doerne im Kontext	376
2.2	Doerne und Trillhaas	380
2.3	Doernes Wirkung	383

12 Inhalt

V	SCHLUSSBEMERKUNGEN	387
1	Rückblick	387
2	Theologie der Praxis heute?	390
	Literaturverzeichnis	397

I Einleitung

Die bisherige Rezeption Martin Doernes (1900–1970) zeichnet ein scheinbar wenig kohärentes Bild: Religionspädagoge der Dialektischen Theologie;¹ konservativer Lutheraner mit Affinität zur Ordnungstheologie oder gar zum Nationalsozialismus;² Liebhaber von Literatur mit einer interessanten theologischen Interpretationsperspektive, besonders bei Dostojewskij;³ Autor von weit verbreiteten und beliebten Predigthilfen;⁴ Systematischer Theologe im Gefolge Paul Althaus' oder auch Praktischer Theologe in Kontinuität zu den liberalen Neuaufbrüchen des frühen 20. Jahrhunderts.⁵ Verweise auf ihn nehmen dabei oft seine treffenden Gegenwartsbeschreibungen oder Interpretationsbegriffe auf.⁶ Die wenigen ausführliche-

1 Vgl. z. B. WEGENAST, KLAUS: Art. Religionspädagogik, in: TRE, Bd. 28, 1997, 699–730: 709.

2 Vgl. etwa RICKERS, FOLKERT: Martin Doerne (1900–1970) als Religionspädagoge, in: Ein Jahrhundert Katechetik und Religionspädagogik in Ostdeutschland, hrsg. v. Klaus Petzold und Michael Wermke, Leipzig 2007, 160–174.

3 Vgl. SCHULT, MAIKE: Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis (FSÖTh, Bd. 126), Göttingen 2012, 152; 353–356 u. ö.

4 Vgl. ALBRECHT, CHRISTIAN: Bildung in der Praktischen Theologie, Tübingen 2003, 185; 197–199. – VOIGT, GOTTFRIED: Der helle Morgenstern. Homiletische Auslegung alttestamentlicher Texte, Berlin 1956, 5.

5 Vgl. WINTZER, FRIEDRICH: Die Praktische Theologie zwischen Tradition und Neuorientierung. Zum Gedenken an Martin Doerne (1900–1970), in: PTh 89 (2000), 454–469.

6 Vgl. etwa GRETHLEIN, CHRISTIAN/MEYER-BLANCK, MICHAEL (Hgg.): Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker (APrTh, Bd. 12), Leipzig 1999, 34–36, wo Doernes Beschreibung der Lage der Praktischen Theologie aufgenommen wird. – Vgl. DOERNE, MARTIN: Zum gegenwärtigen Stand der Praktischen Theologie, in: Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie, hrsg. v. Gerhard Krause, Darmstadt 1972, 400–417. – Vgl. bspw. auch die Aufnahme von Doernes Unterscheidung zwischen Seins- und Sollensbegriff der Volkskirche, wie er sie vornimmt in: DOERNE, MARTIN: Was heisst Volkskirche? (Theologia militans, Heft 1), Leipzig 1935, bei RENDTORFF, TRUTZ: Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart. Eine kirchensoziologische Untersuchung (SEST, Bd. 1), Hamburg 1958, 30; ebenso SCHRÖER, HENNING: Art. Volkskirche II. Praktisch-theologisch, in: TRE, Bd. 35, 2003, 254–262: 257.

14 Einleitung

ren Aufsätze und Beiträge zu Doerne widmen sich Einzelthemen⁷ oder beschränken sich auf einen Abschnitt seiner Wirksamkeit.⁸

Bis auf die Ausnahme einer Würdigung Doernes durch Friedrich Wintzer anlässlich des Gedenkens seines 100. Geburtstages fehlt bislang eine Gesamtschau.⁹ Wintzer unternimmt den Versuch, in Kürze Doernes gesamtes Werk zu konturieren und in seinen Facetten darzustellen. Aber auch hier bleibt vieles ungeklärt, zumal der Ausgangspunkt dieser Ausführungen – was Wintzer nicht zum Vorwurf gemacht werden soll – der späte Doerne in Göttingen ist. Ein Blick in die zum 65. und 70. Geburtstag Doernes erschienenen Bibliographien sowie die Festschrift zu seinem 70. Geburtstag bekräftigen den Eindruck, dass sich die systematische Erschließung dieses vielschichtigen Werks lohnt.¹⁰ Besonders die Frage nach dem, was diese Theologie durch alle Zeitläufe und verschiedene Aspekte hindurch in ihren Prinzipien charakterisiert, drängt sich dabei auf.

Die relativ spärlichen Verweise und die Rezeption als Nebendarsteller der Theologie des 20. Jahrhunderts sollten nicht darüber hinweg täuschen, welches Erschließungspotenzial Doernes Werk für die Theologiegeschichte haben kann. Denn gerade durch seine vermeintlich uneindeutige Stellung bezüglich der theologischen Richtungen sowie die Verortung dicht an den theologischen und besonders kirchlichen Debatten der Zeit lassen sich weite Teile der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts aus einer weiteren, anderen Perspektive erzählen. Über Doernes Wirksamkeit am Predigerseminar in Lückendorf, die Verbreitung seiner homiletischen Auslegungen und seine rege Vortragstätigkeit lässt sich die Annahme begründen, dass diese Theologie unter Pfarrern¹¹ prägend war. Diese Ausrichtung auf die Pfarrerschaft entspricht nicht zuletzt dem Gestus seiner Ausführungen, die häufig Denkanstöße sein wollen, dabei durchaus normativ und engagiert, aber

7 Vgl. z. B. Rickers, Martin Doerne. – PREUL, REINER: Religion – Bildung – Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie, Gütersloh 1980, 48–95. – Vgl. aber auch die verschiedenen Verweise in Schult, Im Banne des Poeten.

8 Vgl. ZIEMER, JÜRGEN: Martin Doernes Wirksamkeit in der kirchlichen Öffentlichkeit während seiner Zugehörigkeit zur Leipziger Fakultät (1934–1937), in: Die Theologische Fakultät der Universität Leipzig. Personen, Profile und Perspektiven aus sechs Jahrhunderten Fakultätsgeschichte, hrsg. v. Andreas Gößner unter Mitarbeit von Alexander Wieckowski, Leipzig 2005, 289–303.

9 Vgl. Wintzer, Die Praktische Theologie.

10 Vgl. WINTZER, FRIEDRICH: Bibliographie Martin Doerne. Zum 65. Geburtstag am 20. März 1965 (In Auswahl), in: ThLZ 90 (1965), 315–318. – LANZ, REINHOLD: Bibliographie Martin Doerne zum 70. Geburtstag am 20. März 1970, in: ThLZ 95 (1970), 629. – RÖSSLER, DIETRICH/VIOGT, GOTTFRIED/WINTZER, FRIEDRICH (Hgg.): Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag, Göttingen 1970.

11 Prinzipiell dem Anliegen geschlechtergerechter Sprache verpflichtet, wird in dieser Arbeit diejenige Form benutzt, die der jeweiligen Situation entspricht und letztlich historisch berechtigt ist. Wird auf die gegenwärtige Situation verwiesen, wird die feminine Form hinzugefügt. Dies wäre, wenn vom historischen Kontext der Doerne'schen Theologie gesprochen wird, schlicht anachronistisch.

dennoch auf eine den Rezipienten und ihren Praxisherausforderungen gegenüber nicht übergreifende Art und Weise.

Eine ausführliche Ersterschließung eines Werkes, wie sie in dieser Arbeit vorgenommen wird, unterliegt einer ambivalenten Freiheit. Einerseits der Freiheit, ohne viele interpretatorische Vorgaben Entscheidungen zu treffen, Schwerpunkte setzen und damit die Interpretationslinie prägen zu können. Andererseits bedeutet diese Freiheit auch, solche Entscheidungen zu treffen, aufgrund derer grundsätzlich interessante Aspekte in den Hintergrund treten, nur angedeutet oder ganz übergangen werden. Hinzu tritt, dass die hier vorgenommene Erschließung des Doerne'schen Gesamtwerks und seiner Tendenz bei den Einzelthemen vornehmlich Schneisen legt und nicht jeden Einzelaspekt ausführlich thematisieren kann.

Eine erste Entscheidung, die hier vorgenommen wurde, ist die Konzentration auf Doernes *theologisches* Werk. Die philosophischen Schriften, allen voran seine Dissertation zu Herder, werden im Rahmen dieser Arbeit kaum Beachtung finden.¹² Die Gründe dafür liegen unter anderem bei Doerne selbst, da dieser seine philosophische und theologische Arbeit kaum aufeinander bezieht.¹³ Aus den verschiedenen Möglichkeiten einer Werksdarstellung wurde ein thematischer Zugang gewählt. Diese Themengebiete wiederum wurden aus Stichworten und Themen generiert, die sich im Werk aufweisen und auch aus den Bibliographien von Wintzer und Lanz plausibel machen lassen. Die Konzentration auf fünf Themengebiete (Kirche und Volkskirche, Mensch und Sünde, Erziehung und Unterweisung, Predigt und Predigthilfen sowie Theologie und Literatur) deckt, wie sich im Verlauf der Arbeit zeigt, den Großteil des Werkes Doernes ab. Das bedeutet allerdings, dass hier keine lexikalisch-chronologische, im strengen Sinn vollständige Darstellung des Werkes erfolgt.¹⁴ Grundlage dieser Werkserschließung bilden ferner zweitens allein die *publizierten* theologischen Schriften. Das muss eigens betont werden, da in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen ein umfangreicher Nachlass zu finden ist. Durch diese Konzentration gewinnen die veröffentlichten Äußerungen Doernes die Deutungshoheit und es wird auch ein kritischer Abstand gegenüber mündlichen Traditionen seiner Schüler bewahrt, die naturgemäß schwer überprüfbar und durch die jeweiligen Zugänge gefärbt sind. Ziel des hier verfolgten Ansatzes ist es, dass die Interpretation methodisch transparent und nachvollziehbar bleibt.

Die vorliegende Arbeit will, das wird aus dem bisher Gesagten deutlich, weder eine Biographie noch eine reine Werksdarstellung sein, sondern eine thematische Erschließung, der die Frage nach den wesentlichen Zügen von Doernes Theologie durch die verschiedenen Themen und Epochen seines Werks zu Grunde liegt. Dies

12 Vgl. DOERNE, MARTIN: Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie, Leipzig 1927.

13 Dennoch wäre die Untersuchung möglicher Implikationen der Herder'schen Geschichtsphilosophie auf Doernes Theologie ein interessantes Unterfangen.

14 Das ist schon wegen der Publikationsformen kaum möglich, denn neben gängigen theologischen Zeitschriften veröffentlichte Doerne viel in kirchlichen Publikationsorganen, deren verstreute Inhalte teilweise nur schwer zu ermitteln sind.

beinhaltet wiederum zwei weitere Implikationen: Diese Werkerschließung erfolgt *erstens* unter Beachtung des theologiegeschichtlichen Kontextes, insoweit er dazu dient, Doernes Gedanken und Äußerungen zu verstehen und zu interpretieren. Dazu gehört ebenfalls, die gesellschaftlichen Umstände seines Wirkens im Blick zu behalten. Gerade für Doernes Schaffen während der Zeit des Nationalsozialismus ist dies unvermeidlich. Der Umgang damit soll im Rahmen dieser Arbeit sensibel und pragmatisch zugleich erfolgen, d. h. Spannungen, problematische Aussagen und Stellungnahmen werden festgehalten, erläutert und kontextualisiert, aber unter dem Vorzeichen, dass es sich um dezidiert theologische Deutungen in Doernes Werk handelt. Auch der Bezug oder gar Nicht-Bezug zu den verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten seiner Wirksamkeit, manche ambivalenten Äußerungen und gewisse Änderungen seiner Einstellung verraten viel über Doernes Herangehensweise an die Theologie. *Zweitens* wird an Doernes Werke ein aus dem Gesamtwerk selbst gewonnenes Interpretament angelegt, das die Art seiner Theologie charakterisieren soll. Passend erscheint ein Diktum Dietrich Rösslers, Gottfried Voigts und Friedrich Wintzers aus dem Vorwort der von ihnen herausgegebenen Festschrift. Sie bezeichnen Doernes Theologie als »Theologie der Praxis«, die in ihrer Doppelgestalt »methodische Selbstbesinnung des christlichen Glaubens und Verständigung über die Formen seiner Darstellung und seines Vollzugs« sei.¹⁵ Durch diese Beschreibung wird die Schwellengestalt dieser Theologie der Praxis zwischen Grundsatz- und Gestaltungsfragen, zwischen Systematischer und Praktischer Theologie deutlich. Es wird zu zeigen sein, wie Doerne diese Größen aufeinander bezieht – jenseits einer starren enzyklopädischen Einteilung und Abgrenzung. Dieses eher weite Interpretament einer »Theologie der Praxis« eignet sich aufgrund seiner Offenheit bestens, um die verschiedenen Spannungsfelder, in denen sich Doernes Theologie bewegt, zusammenzufassen.

Diese Spannungsfelder lassen sich aus dem Werk generieren und dienen auch immer wieder zur Erschließung desselben. Beim *ersten* dieser Spannungsfelder handelt es sich um das bereits angesprochene Changieren zwischen Systematischer und Praktischer Theologie. *Zweitens* bewegt sich Doerne in eigentümlicher Weise zwischen gegenwärtigen Herausforderungen und traditionellen theologischen Topoi. Dies zeigt sich insbesondere dadurch, dass er immer wieder auf reformatorische Theologie, besonders Martin Luther, zurückgreift, aber zugleich jeweils pointiert für die gegenwärtige Lage formuliert. In einer Art zirkulärer Erschließung deutet er mit lutherischen Traditionsbeständen die Gegenwart und – andersherum – untersucht er diesen Bestand von seinen gegenwärtigen Fragen her. Das bringt gerade in den 1930er und 1940er Jahren gewisse Schwierigkeiten mit sich, derer sich die lutherische Theologie dieser Zeit insgesamt ausgesetzt sah, aber – das ist die andere Seite dieser Doppelbewegung – auch Resistenzpotenziale, die eine gewisse vorschnelle Übernahme zeitgenössischer Interpretationen

15 Rössler/Voigt/Wintzer: Vorwort, in: Dies. (Hgg.), *Fides et communicatio*.

zumindest verlangsamt. In der Darstellung seines Werks wird dieses Spannungsfeld immer wieder aufzuzeigen sein.

Drittens ist für Doerne charakteristisch, dass er sich zwischen Theorie und Praxis, Theologie und Kirche bewegt. Für diese praktische Orientierung sprechen nicht nur Publikationsorgane (etwa die Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung oder die Pastoralblätter), Zielgruppen (gebildete Laien) oder die auf die Predigtpraxis ausgerichteten homiletischen Auslegungen. Sie zeigt sich auch darin, dass seine Theologie ekklesiologisch fundiert und von ihrer Grundlegung her wiederum auf die Kirche ausgerichtet ist. Doernes Kirchenbegriff, den er zu Beginn seines Schaffens immer wieder ausformuliert, ist in seinen Grundzügen getragen von der Vorstellung, dass die Kirche notwendigerweise in die Welt eingeht. Aus seinem Kirchenbegriff ergibt sich einerseits die Aufgabe der Bildung der Kirchenglieder, was sich insbesondere in seinen Ausführungen zur Erziehung aufzeigen lässt. Auch die homiletischen Auslegungen stehen im Zusammenhang mit diesem ekklesiologischen Fundament. Andererseits geht mit diesem Gedanken des notwendigen Eingehens der Kirche, des Wortes in die Welt die Aufgabe einher, sich mit dieser Welt zu beschäftigen. Dies stellt eine Seite der Beschäftigung Doernes mit der Literatur/Dichtung dar. Er hat keine Kulturtheologie im engeren Sinne verfasst, was bei seinen Veröffentlichungen zu Schriftstellern wie Dostojewskij, Tolstoj¹⁶ oder Thomas Mann zunächst verwundern mag. Vielmehr ist diese Beschäftigung auch zu verstehen im Rahmen einer prinzipiell vom Inkarnationsgedanken getragenen Auseinandersetzung mit dem Zielpunkt dieser Offenbarungsbewegung: der Welt in all ihren Aspekten.

Die hier dargestellte Theologie Doernes bewegt sich schließlich und *viertens* im Spannungsfeld von Vermittlung und Kampf. Er vermittelt zunächst zwischen verschiedenen Einseitigkeiten, aber auch zwischen theologischen Richtungen. Gerade letzteres macht es schwer, ihn eindeutig in gängige Raster einzuteilen. Neben Prägungen, die eigens im Sinne einer Kontextualisierung herausgearbeitet werden, lassen sich immer wieder Spuren weiterer zeitgenössischer theologischer Richtungen finden, die Doerne auf Grundlage seines lutherischen Fundaments heranzieht. Die Vermittlung ist damit nicht Ziel, sondern Folge dieser spezifischen Herangehensweise Doernes. Dessen ungeachtet ist seinen Ausführungen stellenweise ein Kampfpathos zu eigen, das er selbst mit der Bezeichnung *theologia militans* beschreibt. Dies zeigt sich in einer besonderen Engangiertheit und einem Dringlichkeitspathos, das das ganze Werk durchzieht. Diese vier Spannungsfelder stellen im Rahmen dieser Arbeit die systematischen Grundachsen der Darstellung und Interpretation des Doerne'schen Werkes dar. Sie greifen freilich nicht alle Aspekte, durchziehen aber in wechselnder Intensität das gesamte Werk.

¹⁶ Die Schreibweise des russischen Schriftstellers orientiert sich an derjenigen, die Martin Doerne verwendet hat, wird in Zitaten anderer Autorinnen und Autoren aber nicht angepasst.

18 Einleitung

Mit ihrem Gegenstand ist auch diese Werkerschließung im Grenzbereich von Praktischer und Systematischer Theologie angesiedelt. Dennoch wird gerade zum Ende hin der Fokus verstärkt auf praktisch-theologische Grundsatzfragen gelegt. Das liegt zum einen wiederum an Doernes Werk selbst, das im Laufe der Zeit deutlicher praktisch-theologische Züge annahm – nicht zuletzt aufgrund seiner Tätigkeit als Professor für Praktische Theologie in Göttingen. Zum anderen zeigt sich, dass diese Theologie der Praxis gerade durch ihren dogmatischen Zugang zur kirchlichen Praxis einen interessanten Beitrag auch für die gegenwärtige Praktische Theologie leisten kann. Denn obgleich es zunächst darum geht, eine Forschungslücke zu schließen und einen bisher kaum bearbeiteten Theologen ins Gedächtnis zu rufen, kann nicht bei dieser rein historisch systematisierenden Aufgabe verharret werden.

Es handelt sich zusammenfassend bei dieser Arbeit um die Ersterschließung des Werks Martin Doernes unter Beachtung des theologiegeschichtlichen Kontextes und mit Blick auf die Herangehensweise dieser Theologie, also prinzipientheologische Fragestellungen. Diese Trias von Kontext, Werk sowie Methodik der zugrundeliegenden Theologie bestimmt nicht nur die Darstellung der jeweiligen Themen, sondern auch den Gesamtaufbau der Arbeit: Zunächst wird in Kapitel II nach einer biographischen Skizze der theologiegeschichtliche Kontext erläutert, wobei besonders Doernes Prägungen im Vordergrund stehen. Dies ist vor allem wichtig, um Doernes Leistung einer Vermittlung verschiedener theologischer Ansätze nachverfolgen zu können. Die Jahre seines Studiums und der Beginn seiner Wirksamkeit fallen zusammen mit (gesellschaftlichen und) theologischen Umbrüchen. Für Doerne wird – damit scheint er ein typisches Beispiel seiner Generation zu sein – eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen den Lehrern der älteren und der jüngeren Generation herausgearbeitet. Seine Studienorte verweisen auf eine konservativ-lutherische Prägung, deren Anschlussfähigkeit zu Gedanken der sog. Dialektischen Theologie gerade nicht zu unterschätzen ist.

Auf Grundlage dieser Kontextualisierung erfolgt im Hauptteil (III) die Erschließung von Doernes Werk anhand der fünf Themengebiete, die jeweils durch die Begriffe in den Kapitelüberschriften genannt sind. Im Fokus stehen dabei seine zentralen Schriften, die jeweils, soweit wie für das Verständnis nötig ist, durch weitere Publikationen erhellt und im betreffenden Diskurs verortet werden. Die Abfolge der Themengebiete ergibt sich organisch aus einer Mischung von chronologischen und inhaltlichen Gründen, die hier ineinandergreifen. So wird ein Weg nachgezeichnet von der ekklesiologischen Grundlegung der Doerne'schen Theologie, die in seinen Ausführungen zum Volkskirchenbegriff ihren Schwerpunkt haben, sowie seiner Darstellung des (biblisch-reformatorischen) Menschenbildes, die zugleich auch als Ausdruck des aus dem Kirchenbegriff resultierenden Gedankens der mündigen Gemeindeglieder gelten kann, über den Bildungs- bzw. Erziehungsgedanken, der sich wiederum aus dem Kirchenbegriff ergibt, sowie Doernes Predigtbegriff und seine homiletischen Auslegungen bis hin zur Beschäftigung mit der Dichtung. Diese themenbezogene Darstellung mündet in einer Rekonstruktion des Theologiebegriffs.

Kapitel IV bietet auf der Grundlage dieser Darstellung in einem ersten Schritt eine Interpretation der Herangehensweise Doernes. Diese entfaltet die programmatische Formel der Theologie der Praxis in acht Thesen, die vor allem die hier bereits genannten Spannungsfelder in den Blick nehmen und von diesen her das Werk deuten. In einem zweiten Schritt erfolgt eine zusammenfassende theologiegeschichtliche Verortung des Doerne'schen Werks, bei dem neben den Prägungen vor allem auch eine zeitgenössische Verortung und die Rezeption Doernes vorgenommen wird. Da auch eine historisch orientierte Werkserschließung nicht allein bei der Rekonstruktion stehen bleiben kann, wird am Ende (V) nach dem Beitrag gefragt, den Doernes Theologie der Praxis für die gegenwärtige (Praktische) Theologie leisten kann. Anhand von Doerne kann gezeigt werden, wie sich mit den geschichtlichen Entwicklungen auch theologische Annahmen und Methoden notwendigerweise verändern. Konkret ist die Entwicklung der empirischen Methode in der Praktischen Theologie zu nennen, deren Wichtigkeit in Abgrenzung an diese dogmatisch ausgerichtete Theologie erkennbar gemacht wird. Andererseits wird mit Doerne gleichzeitig die Bedeutung systematisch-historischer Arbeit für die Praktische Theologie herausgearbeitet.

So dient die Erschließung des Werks Martin Doernes insgesamt einem historischen Interesse im weiteren Sinne: es werden eine Forschungslücke geschlossen, über eine Einzelperson der Facettenreichtum der Theologie der 1930er bis 1960er Jahre jenseits der großen Richtungen dargestellt sowie bleibende Aufgaben der Theologie unter veränderten historischen Bedingungen gesucht. Daneben birgt das Werk Martin Doernes auch in seinen konkreten Ausführungen interessante Implikationen, deren Entdeckung sich auch trotz des historischen Abstandes lohnt.

II Martin Doerne im Kontext

1 Biographisches

Martin Doerne wurde am 20. März 1900 in Schönbach (Sachsen) als Sohn des Pfarrers Friedrich Doerne geboren.¹ Nach dem Besuch des Gymnasiums St. Afra in Meißen studierte er von 1917 bis 1922 Theologie und Philosophie in Leipzig, Rostock und Berlin.² 1922 legte er die erste theologische Prüfung ab und wurde in Leipzig 1924 zum Dr. phil. mit einer Arbeit über »Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie« bei Theodor Litt, der neben Eduard Spranger zu seinen philosophischen Lehrern zählt, promoviert.³ 1924 erfolgte ebenfalls die zweite theologische Prüfung und das Vikariat in Chemnitz, bevor er 1925 Pfarrer in Löbau wurde. Mit dem damaligen Landesbischof der sächsischen Landeskirche, Ludwig Ihmels, gründete er 1927 das Predigerseminar Lückendorf und wurde dessen Studiendirektor. Die Promotion zum Lic. theol. erfolgte 1928 in Leipzig. 1934 nahm er einen Ruf als ordentlicher Professor für Praktische Theologie und Pädagogik in Leipzig an. Ebenfalls 1934 erhielt er die Ehrendoktorwürde der Universität Erlangen (Dr. h. c. theol.), wohin er 1939 einen Ruf ablehnte.⁴ 1947 wurde Doerne sodann Professor für Systematische Theologie in Rostock und 1952 in Halle, wo er Praktische und Systematische Theologie lehrte. Mit Erlaubnis des Staatssekretariats für Hoch- und Fachschulwesen der DDR und nach langem Zögern nahm er 1954

1 Die folgenden Angaben setzen sich aus den folgenden Quellen oder Biogrammen zusammen: MEYER-BLANCK, MICHAEL: Art. Doerne, Martin, in: RGG⁴, Bd. 2, 1999, 894. – Schult, Im Banne des Poeten, 400–402. – Wintzer, Die Praktische Theologie. – Ziemer, Martin Doernes Wirksamkeit. – BAUTZ, FRIEDRICH WILHELM: Art. Doerne, Martin, in: BBKL, Bd. 1, 1990, 1348 f. – Ergänzungen stammen von Doernes Kindern, Dr. Christiane Kind und Dr. Ludwig Doerne.

2 1918 leistete Doerne Wehrdienst in Dresden in einem Ersatzbataillon.

3 Die Arbeit wurde 1927 gedruckt als Doerne, Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie.

4 In den Kriegsjahren engagierte sich Doerne in der Lazarett- und Standortseelsorge. Vgl. dazu Ziemer, Martin Doernes Wirksamkeit, 294. Dort wird beschrieben, dass Doerne diese Aufgaben vom bekenntniskirchlich orientierten Feldbischof zugewiesen bekam.

einen Ruf nach Göttingen an, wo Wolfgang Trillhaas auf den durch Hans-Joachim Iwands Weggang frei gewordenen Lehrstuhl für Systematische Theologie gewechselt hatte.⁵ In Göttingen war er dann bis zu seiner Emeritierung 1968 Professor für Praktische Theologie. Am 2. September 1970 verstarb Doerne in Göttingen.

Martin Doerne wird von Zeitgenossen beschrieben als »Mann von zarter körperlicher Konstitution, die Blässe des Gesichts ließ auf asketisch-ausdauernde Schreibtischarbeit – auch nachts schließen«. ⁶ In diesen Schilderungen ist außerdem eine eigentümliche Mischung aus Sensibilität und scharfer Kritik im Dienst der Sache zu erkennen. ⁷ Mündliche Berichte und Briefe von Althaus an Doerne bestätigen diesen Eindruck von Doernes körperlich schwacher, kränklicher Konstitution. ⁸ Gerade sein »schrulliges Wesen« scheint im Zusammenspiel mit der Konzentration auf die Sache und der scharfen Kritikfähigkeit eine gewisse Anziehungskraft ausgeübt zu haben, wie die wertschätzenden Kommentare zu Doernes Person belegen. ⁹

2 Theologische Prägungen

Für die Einordnung von Doernes Werk – theologiegeschichtlich, aber auch bezüglich der dort zu findenden Themen und Motive – ist es sinnvoll, zunächst den theologischen Kontext zu beleuchten, durch den er geprägt war. Bei der Auswahl der darzustellenden Positionen spielt einerseits die direkte Verbindung zu Doerne eine Rolle. Daneben wird andererseits versucht, zugleich ein allgemeineres Bild zu zeichnen. Das ist umso wichtiger, da der hier in den Blick zu nehmende Zeitraum, vornehmlich Doernes Studien- und Ausbildungszeit, durch Umwälzungen geprägt ist, die sich allgemeiner prägend auf die jeweilige Generation auswirkten. Dennoch beschränkt sich diese Darstellung vornehmlich auf jene Studienjahre Doernes, den Umkreis seiner Studienorte Leipzig, Rostock und Berlin sowie seine Herkunft aus Sachsen. Auch wenn Doerne das Studium der Theologie bereits 1917 begann, dann zwischenzeitlich zum Militärdienst eingezogen wurde, fallen die prägende Jahre erst in die frühe Weimarer Republik, in eine Zeit der Aufbruchsstimmung, der

5 In Halle war die Berufung Gerhard Gloeges zugesagt wurden, die dann aber doch nicht zustande kam. Vgl. a. a. O., Martin Doernes Wirksamkeit, 290. – Zu Doernes Göttinger Zeit vgl. auch die Bemerkungen in TRILLHAAS, WOLFGANG: Aufgehobene Vergangenheit. Aus meinem Leben, Göttingen 1976, 240–242.

6 Aus einem Bericht Gottfried Voigts an Friedrich Wintzer, abgedruckt in: Ziemer, Martin Doernes Wirksamkeit, 292.

7 Vgl. ebd. und Trillhaas, Aufgehobene Vergangenheit, 241.

8 Vgl. etwa Brief von Paul Althaus an Martin Doerne vom 15.04.1946.

9 Trillhaas, Aufgehobene Vergangenheit, 241.

Krisenerfahrungen und hoher theologischer Produktivität. »Die Weimarer Jahre waren in der protestantischen Universitätstheologie eine Zeit hoher intellektueller Erregung, geprägt von radikaler, avantgardistischer Aufbruchsdynamik, harten Generationenkonflikten, scharfen Deutungskämpfen um zentrale theologische Begriffe und viel kirchenpolitischem Streit.«¹⁰ Die Theologie fügt sich damit in die allgemeinen Krisenerfahrungen und Krisenrhetorik der gesellschaftlichen Lage nach 1918 ein, weshalb dieser größere Kontext nicht außer Acht gelassen werden darf.¹¹

Darstellungen dieser Zeit sind häufig selbst geleitet vom Pathos des Aufbruchs, wie er den jungen, aufstrebenden Theologen dieser Jahre zugeschrieben wird. Hauptsächlich ist dabei an die sog. Dialektische Theologie zu denken. Allerdings zeigt sich, dass die Jahre des Umbruchs und des Neuanfangs bestimmt waren von Erwartungen und Prägungen verschiedener Generationen. Für die protestantische Theologie hat diese Friedrich Wilhelm Graf, angelehnt an Detlev J. K. Peukerts Unterscheidung von vier Generationen in der Weimarer Republik, deutlich gemacht.¹² Als theologische Vertreter der sog. *Wilhelminischen Generation* (Altersgenossen Wilhelms II., geboren 1859) sind etwa kulturprotestantische Ordinarien wie Martin Rade, Otto Baumgarten, Ernst Troeltsch oder auch Karl Holl zu nennen. Die *Gründerzeitgeneration* (zwischen 1870/71 und den frühen 1880er Jahren geboren) wird beispielsweise von Carl Stange, Karl Heim oder Walther Köhler vertreten. »Die avantgardistischen Geistrevolutionen um 1920«¹³ werde vornehmlich von der sog. *Frontgeneration* (geboren in den 1880er und 1890er Jahre) inszeniert. Dazu gehörten etwa Rudolf Bultmann, Werner Elert, Karl Barth, Paul Tillich, Friedrich Gogarten, Paul Althaus, Eduard Thurneysen oder Emanuel Hirsch. Es handelt sich folglich um diejenigen Theologen, die in den Anfangsjahren der Weimarer Republik ihre akademischen Karrieren beginnen. Martin Doerne gehört dagegen, wie etwa auch Hans Joachim Iwand, Heinz-Dietrich Wendland, Ernst Wolf, Wolfgang Trillhaas oder Dietrich Bonhoeffer der *überflüssigen Generation bzw. Kriegsjugendgeneration* der seit 1900 Geborenen an. Es sind diejenigen Theologen, die in der Anfangszeit der Weimarer Republik das Theologiestudium aufnehmen. Es zeigt sich, dass die Lehrergenerationen dieser jüngsten Akademiker jeweils unterschiedliche Prägungen aufweisen, nicht nur die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges betreffend. Wegen dieser unterschiedlichen Wahrnehmungen der Ereignisse und Gesamtsituation der Weimarer Republik, der jeweils als gefordert angesehe-

10 GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Einleitung: Protestantische Universitätstheologie in der Weimarer Republik, in: Ders., *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011, 1–110: 3 f.

11 Zum Christentum in der Weimarer Republik vgl. NOWAK, KURT: *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 205–242.

12 Vgl. Graf, *Der heilige Zeitgeist*, 29–45. Die folgende Passage bezieht sich, sofern nicht anders angezeigt, auf Grafts Ausführungen.

13 A. a. O., 35.

nen Theologie und der unterschiedlichen Haltung zum Krisenpathos lohnt es sich, Doernes Lehrer für die genauere Betrachtung auf diese Generationen aufzuteilen.

Doerne traf also während seines Studiums *einerseits* auf die älteren, etablierten Theologen aus der Wilhelminischen oder Gründerzeitgeneration.¹⁴ In seinem Falle handelt es sich dabei zumeist um konservative Lutheraner oder Vertreter der sog. Erlanger Schule, namentlich etwa Paul Althaus d. Ä., Ludwig Ihmels oder Franz Rendtorff.¹⁵ *Andererseits* war auch die Frontgeneration, die Theologen der Krisen- und Aufbruchstimmung, bereits an den Universitäten vertreten. Doerne selbst studierte in Rostock etwa bei Paul Althaus d. J. oder in Berlin beim dortigen Privatdozenten Paul Tillich. Er gehört damit zur ersten Schülerkohorte jener Frontgeneration und stimmte ihnen vielen Punkten zu, während er zugleich deutlich von seinen älteren Lehrern beeinflusst wurde. Es kann festgehalten werden, dass Doerne sich eher zwischen den Generationen bewegt, als dass er sich – wie viele Vertreter der sog. Krisentheologie – dezidiert von der älteren abzugrenzen suchte. Dies liegt sicherlich nicht zuletzt an der Tatsache, dass er gerade nicht durch jene Liberale Theologen geprägt wurde, gegen die sich die jüngere Generation mit ihrem Protest vornehmlich wendete. Im Folgenden wird also der Versuch unternommen, den betreffenden Abschnitt der Theologiegeschichte aus dieser ›Zwischenposition‹ zu erzählen – selbstverständlich mit dem Fokus auf Martin Doernes Kontext.¹⁶ So werden zunächst in II.3 die ältere Lehrergeneration Doernes betrachtet, in II.4 sodann die Vertreter der Theologie der Krisis, also die jüngere Lehrergeneration.¹⁷ Schließlich wird in II.5 ein exemplarischer Blick auf einen Altersgenossen mit ähnlichem theologischen Profil zu werfen sein: Wolfgang Trillhaas.

Der folgenden Darstellung geht es folglich um ein Doppeltes: die Skizzierung der Debattenlage und das Aufzeigen der konkreten Prägungen Doernes – umgriffen von der chronologischen Einteilung. Dieses Doppelte prägt den Charakter der Darstellung, da sie sich zwischen Aufzeigen konkreter theologischer und biographischer Begegnung sowie einer eher allgemeinen Sphäre bewegt. Wo es erforderlich – und freilich vorhanden – ist, wird auf Doerne selbst und seine Einschätzung der jeweiligen Theologie und des jeweiligen Theologen rekurriert. Schließlich wird mitzuführen sein, dass Doerne von seiner lutherischen Prägung aus nicht eindeutig einer Richtung zuzuordnen ist, wenngleich die Prägungen eindeutiger sind. Vielmehr agiert er auf dieser Grundlage und bedient sich Einsichten, die dazu

14 Diese beiden Generationen werden hier – auch auf die Gefahr hin, ihre Eigentümlichkeiten zu verdecken – zusammengefasst als ältere Generation, im Sinne der bereits an den Universitäten etablierten Generation.

15 Diese Theologen tauchen in der Graf'schen Darstellung weitestgehend nicht auf.

16 Dem Selbstverständnis der Verfasserin nach handelt es sich dabei um eine affirmative Genealogie (Joas) oder normative Rekonstruktion (Honneth) dieser Epoche der Theologiegeschichte.

17 Die Einteilung unterliegt natürlich den Grenzen jeder systematisierenden Darstellung. Vor allem bei der Einteilung in verschiedene Richtungen ergeben sich Überschneidungen oder Uneindeutigkeiten.

passen. Dieser vermittelnde Zug in seiner Theologie tritt vor allem im zweiten Teil hervor. Hier wird eine lutherische Wort-Gottes-Theologie erkennbar, die für Doerne charakteristisch wird.

3 Die ältere Lehrergeneration

In der Theologiegeschichte wird die Generation vor der großen Krisis zumeist als Epoche der sog. Liberalen Theologie im Anschluss an Schleiermacher, zudem ausgehend von der Ritschl-Schule, Adolf von Harnack oder Wilhelm Herrmann beschrieben, gegen die sich nach 1918 der akademische Nachwuchs der Frontgeneration scharf abgrenzte. Für Doernes Kontext ist allerdings vielmehr eine oftmals wenig beachtete, dezidiert lutherische, in ihren Grundtendenzen konservative Theologie wichtig, deren Vertreter im Folgenden exemplarisch dargestellt werden.

Doerne ist schon allein durch seine Herkunft aus der sächsischen Landeskirche, aber auch wegen seines Bildungsgangs und aufgrund seines Selbstverständnisses als *lutherischer* Theologe zu bezeichnen. Zunächst ist damit die Konfessionszugehörigkeit bestimmt, die sich in den Jahren der Weimarer Republik noch in Abgrenzung vor allem zu den Reformierten verstand.¹⁸ Diese konfessionelle Bestimmung zeichnet sich durch die Zugehörigkeit zu und Berufung auf eine bestimmte kirchliche Tradition aus. Besonders scheinen hier liturgische Aspekte, aber auch grundlegend theologische Bestimmungen eine Rolle zu spielen. All dies lässt zwar noch keine weiteren Rückschlüsse auf besondere Prägungen oder gar einen fest umschlossenen Personenkreis zu, dennoch darf die bloße Zugehörigkeit zur lutherischen Konfession nicht einfach übergangen werden. Sie war nicht zuletzt angesichts der preußischen Unionsbestrebungen und in Abgrenzung zu anderen Konfessionen ein Identitätsmerkmal. Auch auf institutioneller Ebene wurde diese Zugehörigkeit festgehalten und gepflegt. So wurde 1868 die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz gegründet, die ab 1927 Lutherisches Einigungswerk genannt wurde. Daneben fand 1923 der erste Lutherische Weltkonvent statt, dessen

18 Man beachte dabei, dass die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten erst 1973 mit der Leuenberger Konkordie besiegelt wurde. Interessanterweise beginnt sich diese konfessionelle Trennung vor allem im Kirchenkampf aufzuweichen. So besteht eine Besonderheit der Barmer Theologischen Erklärung darin, dass sie von reformierten *und* lutherischen Theologen unterzeichnet wurde (ungeachtet der Diskussionen, wer federführend gewesen sein soll). Auch im Zuge der sog. Dialektischen Theologie finden sich interessante Beispiele der Zusammenarbeit über die innerprotestantischen Grenzen hinaus.

Arbeit ab 1947 im Lutherischen Weltbund fortgesetzt wurde.¹⁹ Schließlich spielte dabei der Kontakt zum Weltluthertum und zu weiteren ökumenischen Projekten, etwa des lutherischen schwedischen Bischofs Nathan Söderblom, eine Rolle.

Neben dieser formal-konfessionellen Bestimmung lutherischer Theologie zeichnen sich diverse theologische Strömungen innerhalb dieser Gruppe durch einen bewusst herausgestellten Bezug zur lutherischen Theologie oder zur Theologie Luthers aus. Ebenfalls in diesem engeren Sinn ist Doerne der lutherischen Theologie zuzuordnen. Die Grenzen dieser Formen der identitätskonstitutiven Beschäftigung mit Luther und der ihm folgenden Theologie sind zwar fließend, dennoch lassen sie sich durch einen jeweils anderen Fokus differenzieren: Während der Bezug zu *lutherischer Theologie* immer auch andere Traditionen beachtet und vor allem am theologischen Werk Luthers interessiert ist, zeugt die Beschäftigung mit der *Theologie Luthers* von einem nicht allein historisch motivierten Interesse an der Person Martin Luthers. Gerade das Interesse an Luther selbst wurde zu Beginn des frühen 20. Jahrhunderts durch neu entdeckte Lutherschriften und die damit einhergehende Lutherrenaissance wieder entfacht. Im Folgenden werden die *Theologie Luthers* (II.3.1) und *Lutherische Theologie* (II.3.2) nacheinander dargestellt. In II.3.3 erfolgen sodann Bemerkungen zur Bibeltheologie Martin Käblers und Adolf Schlatters, die für Doernes Theologie ebenfalls eine Rolle spielen. Der Fokus dabei liegt zunächst auf den Vertretern der älteren Lehrergeneration.²⁰

3.1 Theologie Luthers

Eine als lutherisch ausgewiesene Theologie bezieht sich – neben der Bekenntnistradition – auch immer auf Luther selbst. Dabei spielt die Person Luthers im unterschiedlichen Maße eine Rolle, wurde stets auf verschiedene Weise interpretiert und instrumentalisiert.²¹ Im Zuge des Aufkommens der historisch-kritischen Methode wurde diese ebenfalls auf Luther angewandt. Davon zeugen kirchengeschichtliche Arbeiten, von denen das prominenteste Projekt die Weimarer Ausga-

19 Vgl. SCHMIDT-CLAUSEN, KURT: Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des Lutherischen Weltkonventes (1923–1947) (LKGG, Bd. 2), Gütersloh 1976.

20 Dass die Lutherrenaissance und die Erlanger Theologie durch jüngere Theologen wie Emanuel Hirsch, Werner Elert oder Paul Althaus weitergeführt wurden, soll nicht ausgeblendet werden. Im Zuge dieser Darstellung werden diese aber gesondert im zweiten Teil dieses Kapitels behandelt.

21 Vgl. dazu etwa EBELING, GERHARD: Befreiung Luthers aus seiner Wirkungsgeschichte, in: Ders., Lutherstudien, Bd. III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 395–404. – SLENCZKA, NOTGER/SPARN, WALTER (Hgg.): Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers. Festschrift für Jörg Baur zum 75. Geburtstag, Tübingen 2005. – BAUR, JÖRG: Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993. – BORNKAMM, HEINRICH: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Göttingen ²1970.

be der Werke Luthers ist, die 1893 begonnen wurde. Die Neubeschäftigung mit Luther wurde aber auch durch weitere Ereignisse und Aspekte im frühen 20. Jahrhundert angeregt: Neben der Weimarer Ausgabe kam es zur Wiederentdeckung von Luthers frühen Vorlesungen und zu einer Neubewertung seines Werkes. Zu nennen ist schließlich das 400. Reformationsjubiläum, das 1921 auf verschiedene Weise gefeiert wurde.²² Die Neubeschäftigung mit Luther führte nicht zuletzt zur Gründung der Luther-Gesellschaft 1918 auf Initiative Rudolf Euckens, die sich als organisierter Verein für die Erforschung Luthers einsetzt.

Doch nicht nur äußere Anlässe, Methoden und Entdeckungen führten dazu, dass man sich Luther auf neue Weise widmete. Auch Verteidigung Luthers gegenüber Kritik, wie sie einerseits von katholischer Seite, andererseits innerprotestantisch prominent von Ernst Troeltsch geäußert wurde, spielte eine Rolle. Angesichts der Änderungen im Lutherbild und der Neubewertungen Luthers verwundert es kaum, dass eine mehr oder weniger klar zu umgrenzende Richtung als Lutherrenaissance bezeichnet wird. Als Begründer dieser Richtung gilt Karl Holl, der sich prominent dem jungen Luther widmete. Im Folgenden werden zunächst die kritischen Anstöße (II.3.1.1) und dann die sog. Lutherrenaissance (II.3.1.2) dargestellt.

3.1.1 Anstöße zur Neubeschäftigung: Ernst Troeltsch und die katholische Kritik

Die Diskussion um Luther wurde im frühen 20. Jahrhundert nicht zuletzt von der liberalen bzw. kulturprotestantischen Seite durch Ernst Troeltschs These von Alt- und Neuprotestantismus vorangetrieben. Troeltsch verortete Luther – ähnlich wie Adolf von Harnack – nicht in der Neuzeit, sondern überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, in der mittelalterlichen Kultur.²³ Diese These bedeutete eine besondere Herausforderung für das Selbstverständnis des sog. Neuprotestantismus: »Wenn es nämlich, wie Troeltsch behauptet, richtig wäre, dass die eigenen Grund-

22 Dazu und zu den verschiedenen Feierlichkeiten vgl. WENDEBOURG, DOROTHEA: Das Reformationsjubiläum von 1921, in: ZThK 110 (2013), 316–361. Angesichts des Ersten Weltkrieges wurde das Jubiläum verschoben und der Jahrestag von Luthers Auftritt vor dem Wormser Reichstag begangen (vgl. a. a. O., 317).

23 Vgl. TROELTSCH, ERNST: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: Ders., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt, hrsg. v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8), Berlin/New York 2001, 199–316. – DERS.: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), hrsg. v. Volker Drehsen in Zusammenarbeit mit Christian Albrecht (Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7), Berlin/New York 2004. – Zur Diskussion um Troeltschs These vgl. die Einleitung der Herausgeber a. a. O., 16–26. – Zur Deutung Troeltschs vgl. etwa auch HEIT, ALEXANDER: Alt- und Neuprotestantismus bei Ernst Troeltsch, in: Protestantisches Ethos und moderne Kultur. Zur Aktualität von Ernst Troeltschs Protestantismusschrift (Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, Bd. X), hrsg. v. Georg Pfeleiderer und Alexander Heit, Zürich 2008, 55–78.

lagen bei einem Denker liegen sollten, der sowohl ordnungspolitisch als auch theologisch wesentlich der mittelalterlichen Kultur verpflichtet ist, dann bedeutete das zugleich die eigene Unfähigkeit, den Herausforderungen der Moderne genügen zu können.«²⁴ So wundert es kaum, dass Troeltschs These teils heftigen Widerspruch hervorrief, auch von Historikern wie Max Lenz.²⁵ Neben diesem Widerspruch gab es allerdings in verschiedenen Schattierungen affirmative Aufnahmen dieser These. Hierbei sei zum einen auf die Fortschreibung der These bei Walther Köhler²⁶ und Horst Stephan²⁷, zum anderen auf Zustimmung durch Otto Scheel²⁸ hingewiesen. Es ist jedenfalls zu beachten, dass Troeltsch die Geschichte des Protestantismus unter der Perspektive des Individualitätsbegriffs rekonstruiert und damit *eine* mögliche Deutung dieser Geschichte vornimmt. So kann Alexander Heit konstatieren, dass »[a]lle Momente der Protestantismusgeschichte, die sich der Förderung von Individualität nicht fügen, [...] Troeltsch als Überbleibsel des Mittelalters [gelten], die abzustreifen sind.«²⁹ Trotz der Bandbreite an Reaktionen, die diese These evozierte, lässt sich eine gewisse Wirkung auf die Lutherrezeption nicht leugnen. Vor allem für ein aktualisiertes, auf die Gegenwart bezogenes Lutherverständnis bot sie eine Herausforderung oder zumindest einen Denkanstoß.

Ein weiterer Anstoß für die neue Beschäftigung mit Luther, die ebenfalls hauptsächlich durch Abgrenzung angeeignet wurde, kam von katholischen Theologen.³⁰ Vor allem ging diese katholische Lutherrezeption von Heinrich Suso Denifle (1846–1905)³¹ und Hartmann Grisar (1845–1932)³² aus. Die katholische Kritik an der protestantischen Lutherforschung zielte vor allem auf unzulängliche Kenntnisse des vorreformatorischen Luthers.³³ Denifle kritisierte aber auch heftig die Arbeit

24 Heit, *Alt- und Neuprotestantismus bei Ernst Troeltsch*, 73.

25 Vgl. z. B. LENZ, MAX: Luthers weltgeschichtliche Stellung, in: *Preußische Jahrbücher* 170 (1917), 165–189. – Dazu vgl. auch Heit, *Alt- und Neuprotestantismus bei Ernst Troeltsch*, 73 f.

26 Vgl. KÖHLER, WALTHER: Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 155), Leipzig 1933.

27 Vgl. STEPHAN, HORST: Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus (Vorträge der Theologischen Konferenz zu Gießen 32), Gießen 1911.

28 Vgl. SCHEEL, OTTO: Die christliche Religion in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, in: *Deutsche Literaturzeitung* 33 (1912), 2757–2769.

29 Heit, *Alt- und Neuprotestantismus bei Ernst Troeltsch*, 77. – Vgl. auch ALBRECHT, CHRISTIAN: Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie BHTh, Bd. 114), Tübingen 2000, 278–282.

30 Vgl. dazu etwa BRECHT, MARTIN: Die Erforschung des Jungen Luther. Katholischer Anstoß und evangelische Erwidern, in: *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick* (VIEG.B 62), hrsg. v. Rainer Vinke, Mainz 2004, 1–17.

31 Vgl. DENIFLE, HEINRICH: Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt, 2 Bde., Mainz 1904/1909.

32 Vgl. GRISAR, HARTMANN: Luther, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1911/12.

33 Vgl. Brecht, *Die Erforschung des Jungen Luther*, 16.

an der Weimarer Lutherausgabe und machte auf die Erforschung des jungen Luther aufmerksam.³⁴ Grisar hingegen näherte sich Luther eher mit einem »psychographische[n] Ansatz«³⁵. Dieser Ansatz, der nicht ohne gewisse konfessionelle Polemik auskam, rief teilweise ebenfalls heftigen Widerspruch hervor.³⁶ Diesen katholischen Lutherdeutungen ist gemeinsam, dass sie ihre Interpretation auf den individuellen Gewissenskonflikt des Mönchs Martin Luther fokussierten, was als Infragestellung des reformatorischen Allgemeinheitsanspruchs verstanden wurde. Die Kontroversen, bei denen tatsächliche Schwächen der protestantischen Lutherforschung aufgezeigt wurden, zeugten von heftigen und oft polemischen Auseinandersetzungen der Konfessionen. Jedenfalls können die Thesen Denifles und Grisars als eine Komponente in der Wandlung des Lutherverständnisses, in seiner Neubewertung gelten. Diese ist vor allem mit dem Namen Karl Holl und der sog. Lutherrenaissance verbunden.

3.1.2 Karl Holl, die Hollschule und die sog. Lutherrenaissance

Der explizite Bezug zu Luther wird für das 20. Jahrhundert zumeist fast ausschließlich mit der sog. Lutherrenaissance in Verbindung gebracht, die zeitgleich zur sog. Dialektischen Theologie entstand.³⁷ Ihre Darstellung an dieser Stelle bringt die hier vorgenommene Gliederung daher scheinbar ins Wanken.³⁸ Da Karl Holl (1866–1926), der üblicherweise als Initiator der Lutherrenaissance angesehen wird, allerdings der »älteren Generation« zugerechnet werden kann, werden ihre Grundgedanken bzw. die der älteren Protagonisten an dieser Stelle behandelt. Dafür spricht zudem, dass die Lutherrenaissance schon vor dem Ersten Weltkrieg erste Spuren hinterlässt, wenngleich sie erst danach als theologische Position greifbar wird.³⁹

Die neue Entdeckung besonders des jungen Luthers, die durch Holl angeregt wurde, ist eingebettet in die verschiedenen bereits dargestellten Neuansätze in der Lutherforschung. Vor allem die (Wieder-)Entdeckung von Luthers frühen Vorlesungen und die Veröffentlichung von Luthers Römerbriefvorlesung durch Johannes Ficker spielt hierbei eine wichtige Rolle. Es ist allerdings schwierig, den Personenkreis der Lutherrenaissance fest einzugrenzen. Vielmehr bleibt sie ein »dif-

34 Vgl. KÖHLER, JOACHIM: Art. Denifle, Heinrich Seuse (1846–1905), in: TRE, Bd. 8, 1981, 490–493, bes. 493.

35 Brecht, Die Erforschung des Jungen Luther, 6.

36 Zu den Reaktionen auf Denifle und Grisar im Einzelnen vgl. a. a. O., 7–15.

37 Vgl. etwa FISCHER, HERMANN: Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002, 45 oder ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ: Art. Luther, Martin III. Wirkung, in: RGG⁴, Bd. 5, 2002, 588–600: 595 f.

38 Vgl. auch den Titel der ausführlichen Studien Assels dazu: ASSEL, HEINRICH: Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) (FSÖTh, Bd. 72), Göttingen 1994.

39 Vgl. A. a. O., 15.

fuses Phänomen«. ⁴⁰ Mit einigem Recht lassen sich neben Karl Holl auch Carl Stange, Emanuel Hirsch, Paul Althaus, Rudolf Hermann, Werner Elert, Heinrich Bornkamm, Hanns Rückert oder Erich Vogelsang der Lutherrenaissance zuordnen. ⁴¹ Es zeigt sich zudem, dass die Impulse zunächst zwar von kirchenhistorischen Bemühungen ausgehen, sich dann aber mit systematisch-theologischen Fragen berühren und vor allem auf eine Aktualisierung der Theologie Luthers für die Gegenwart ausgerichtet werden.

Die Grundgedanken (zugleich mit ihren Aporien) lassen sich am besten an Karl Holl aufzeigen. ⁴² Die Hinwendung Holls, der sich zunächst als Patristiker einen Namen gemacht hatte, zu Luther wird durch verschiedene Umstände zustande gekommen sein: etwa die kollegiale Situation mit Adolf von Harnack in Berlin, die verschiedenen Anstöße durch Kritik an der bisherigen Lutherforschung und nicht zuletzt die Entdeckung der frühen Vorlesungen Luthers. ⁴³ So bestimmt etwa Heinrich Assel jene Hinwendung Holls zum jungen Luther der Römerbriefvorlesung (Wintersemester 1909/10) als den »eigentliche[n] Beginn der Lutherrenaissance« ⁴⁴. Die positiven Bestimmungen zu Luther lassen sich an Abgrenzungen nach vielen Seiten aufzeigen: so grenzt sich Holl von der katholischen Lutherdeu-

40 A. a. O., 17. Zum Namen, der vermutlich zum ersten Mal von Erich Seeberg verwendet wurde, vgl. a. a. O., 17–20. – Vgl. dazu auch WALLMANN, JOHANNES: Karl Holl und seine Schule, in: ZThK, Beiheft 4 (1978): Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert, 1–33: 2, Anm. 6. Zudem ist nicht eindeutig, inwieweit zwischen Holl und seiner Schule sowie der Lutherrenaissance unterschieden werden muss. Im Einzelnen mag es sein, dass die Größen nicht übereinstimmen, im Rahmen dieser Arbeit soll dieser Verweis genügen und die Lutherrenaissance weitgehend als identisch mit der Holl-Schule betrachtet werden.

41 Vgl. dazu auch ASSEL, HEINRICH: Die *Lutherrenaissance* in Deutschland von 1900–1960. Herausforderung und Inspiration, in: *Lutherrenaissance. Past and Present* (FKDG, Bd. 106), hrsg. v. Christine Helmer und Bo Kristian Holm, Göttingen 2015, 23–53: 53. Daneben nennt Assel noch einige skandinavische Theologen. Auch dies zeugt von den im weiteren Kreis stattfindenden ökumenischen bzw. in diesem Fall welt-lutherischen Bemühungen.

42 Zur Biographie vgl. z. B. LOHSE, BERNHARD: Karl Holl, in: *Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh 1998, 321–335: 321 f. – WALLMANN, JOHANNES: Art. Holl, Karl (1866–1926), in: TRE, Bd. 15, 1986, 514–518. Doerne verbrachte das Wintersemester 1922/23 in Berlin. Direkte Bezüge zu Holl finden sich zwar nicht, aber aufgrund seiner Prägungen – nicht nur der philosophischen – lassen sich Vermutungen anstellen, dass er zumindest vom Geist der Holl'schen Neuerungen dort Kenntnis nahm.

43 Gelegentlich behandelte Holl jedoch auch schon in seiner Tübinger Zeit Fragen zu Luther. Vgl., Karl Holl, 326.

44 Assel, *Der andere Aufbruch*, 470. – Zur Rezeption der Luther'schen Römerbriefvorlesung bei Holl vgl. PÖDER, CHRISTINE SVINTH-VÆRGE: Gewissen oder Gebet. Die Rezeption der Römerbriefvorlesung Luthers bei Karl Holl und Rudolf Hermann, in: *Lutherrenaissance. Past and Present* (FKDG, Bd. 106), hrsg. v. Christine Helmer und Bo Kristian Holm, Göttingen 2015, 54–73: 54–62. Holl gilt aber auch als universaler Kirchenhistoriker, dessen Beschäftigung vom Neuen Testament bis zur neueren Kirchengeschichte reicht. Es darf daher nicht übersehen werden, dass die Beschäftigung mit Luther zwar die weiteste Wirkung erzeugte,

tung durch Denifle und Grisar, von Troeltschs Luther- und Reformationsdeutung, später dann vom Kulturprotestantismus und dem Kreis der Christlichen Welt um Martin Rade sowie auch der sog. Dialektischen Theologie ab.⁴⁵ Diese Abgrenzungs- und Unterscheidungstendenzen lassen Holl leicht als ein einzelnes Genie und die Lutherrenaissance als dessen Projekt erscheinen, dürfen aber nicht die vielen Anknüpfungspunkte verdecken, die (freilich durchaus modifiziert) von anderen aufgenommen wurden. Die Hinwendung zu Luther darf ferner nicht als plötzliche Umkehr oder Überwältigung gesehen werden, wie die Holl-Schule dies gerne suggerierte. Zwar lässt sich ein erster Vortrag zu Luther auf das Jahr 1903 datieren,⁴⁶ die intensive Beschäftigung mit Luther ließ aber noch auf sich warten.⁴⁷ Holls Beiträge zu Luther erschienen dann 1921 als erster Band der »Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte« und bescherten seinen Thesen den eigentlichen Durchbruch.⁴⁸

Auch wenn gerade nach 1918 Verschiebungen und weitere Ausführungen im Werke Holls zu finden sind, lassen sich im Großen und Ganzen drei Züge seines Lutherbildes ausmachen:⁴⁹ Erstens lautet Holls berühmte These: »Luthers Religion ist Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinne des Worts.«⁵⁰ Im Zentrum der Holl'schen Ausführungen steht das »*Rechtfertigungserlebnis* des jungen Luther«⁵¹, also eine Kategorie der Erfahrung – mit der schlichten wie diskussionswürdigen Voraussetzung einer Erlebbarkeit der Rechtfertigung, die die Lutherrenaissance

aber nur *einen* Ausschnitt des Holl'schen Werks zeigt. Vgl. dazu z. B. Wallmann, Karl Holl und seine Schule, 2 f.

45 Dabei bleibt aber zu beachten, dass Holl (auch als Schüler Harnacks) von 1900–1918 Mitglied des »Vereins der Freunde der Christlichen Welt« und somit ebenfalls Repräsentant der Liberalen Theologie war. Vgl. Wallmann, Karl Holl und seine Schule, 16.

46 Überarbeitet erschienen als: HOLL, KARL: Luthers Urteil über sich selbst (1903), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, 6., neu durchges. Aufl., Tübingen 1932, 381–419.

47 Ihr gingen neben den genuin kirchengeschichtlichen Arbeiten auch weitere voraus, vgl. Wallmann, Karl Holl und seine Schule, 21–31: Zunächst befasste sich Holl mit der der Rechtfertigungslehre als dem Zentrum protestantischer Theologie, wozu er zwar einige Lutherstellen hinzuzog. Seit 1908/09 war es aber Calvin, dem Holl ein ausführliches Studium widmete.

48 Vgl. HOLL, KARL: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I: Luther, 6., neu durchges. Aufl., Tübingen 1932. Dazu vgl. Wallmann, Karl Holl und seine Schule, 31: Die Aufsätze und Vorträge finden sich darin in überarbeiteten Versionen, die das Buch deutlich als »Produkt des Kriegserlebens« auszeichnen.

49 Vgl. dazu OHST, MARTIN: Die Lutherdeutung Karl Holls und seiner Schüler Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang vor dem Hintergrund der Lutherdeutung Albrecht Ritschls, in: Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick (VIEG.B 62), hrsg. v. Rainer Vinke, Mainz 2004, 19–50: 30.

50 HOLL, KARL: Was verstand Luther unter Religion? (1917), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, 6., neu durchges. Aufl., Tübingen 1932, 1–110: 35 (im Original gesperrt).

51 Assel, Der andere Aufbruch, 469 (H. i. O.).

grundlegend von der (stärker reformiert geprägten) Dialektischen Theologie unterscheidet.⁵² Diese Erfahrung wird als Gewissenserfahrung bestimmt. »Das Rechtfertigungserlebnis Luthers gilt als Typ sittlich-rel[igiöser] Gewissenssubjektivität, in der sich urchristl[iche] Rel[igion] am Beginn der Moderne erneuert.«⁵³ Neben dem Rechtfertigungsgeschehen bildet der Gottesbegriff den anderen Pol dieses Verständnisses der Religion Luthers als Gewissensreligion. Hier wird nicht nur Holls Zentrierung auf Sittlichkeit und sein Verständnis von Religion als Pflicht deutlich. Dieser Fokus auf die Sittlichkeit bringt ihn auch in die Nähe zur Lutherdeutung Albrecht Ritschls und der Ritschlschule.⁵⁴ Mit seiner Deutung der Rechtfertigung sowie der Betonung einer spannungsvollen Einheit von Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade bewegt er sich davon jedoch wieder weg. Dies hängt damit zusammen, dass zweitens der Gottesbegriff bzw. die Gotteserfahrung von Holl als allwirksam und alleinwirksam beschrieben wird. So kann man von einem »gewissensreligiöse[n] Gottesbegriff«⁵⁵ sprechen, der die theistische – nicht trinitarische! – Struktur des Holl'schen Gottesbegriff hervorhebt. Drittens bestimmt Holl das Rechtfertigungsurteil bei Luther als analytisch.

Zu diesen drei Punkten, die letztlich mit dem Holl'schen Fokus auf der Rechtfertigung und der Bestimmung der Religion Luthers als Gewissensreligion zusammenhängen, lässt sich noch eine weitere Entdeckung Holls nennen und zwar die Entdeckung des Gemeinschafts- und Kirchenbegriffs bei Luther. Nur im Zusammenhang mit diesem werde Luthers Rechtfertigungstheologie verständlich.⁵⁶ »Das allgemeine Priestertum als Verfassung der unsichtbaren Rechtfertigungsgemeinschaft enthält die Pflicht, die sichtbare Kirche im Sinne eines erlebbaren christlichen Gemeinschaftsgefühls zu gestalten.«⁵⁷ Nach 1918 tritt dann der Begriff des Reiches Gottes bei Holl in den Vordergrund. Der Begriff wird so stark gefasst, dass »die vorgängige Erfahrung geistlicher Gemeinschaft zur hermeneutischen Bedingung für der Rechtfertigungserfahrung«⁵⁸ wird. Dass hier wiederum das Sittliche eine Rolle spielt, zeigt sich schnell. Man kann darin den Ausbau des theologischen Gemeinschaftsbegriffs zu einer Intersubjektivitätstheologie sehen. Holl

52 Zum Zusammenhang dieser Forderung nach dem persönlichen Erleben der Rechtfertigung mit dem Pietismus vgl. Wallmann, Karl Holl und seine Schule, 7 f. Biographisch und persönlich sieht Wallmann zwar in dieser Hinsicht Sympathien Holls für den Pietismus, aber vor allem eine Distanz zu pietistischen Kreisen in Württemberg.

53 ASSEL, HEINRICH: Art. Holl, Karl, in: RGG⁴, Bd. 3, 2000, 1843.

54 Zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten mit Ritschl vgl. Ohst, Die Lutherdeutung, bes. 19–34. – Vgl. KORSCH, DIETRICH: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium (BHTh, Bd. 76), Tübingen 1989, 153 f. Mit seiner Kritik an Albrecht Ritschl befindet sich Holl sowohl in sachlicher Nachbarschaft wie in Abgrenzung zu Wilhelm Herrmann, vgl. a. a. O., 155 f.

55 Assel, Der andere Aufbruch, 475 (H. i. O.).

56 Vgl. a. a. O., 472 f.

57 A. a. O., 473. Hierbei lässt sich auch Holls Distanz und Kritik an der verfassten Kirche und das Ineinander von Freiwilligkeits- und Volkskirche erkennen.

58 Ebd.

wendet diese Erkenntnisse auf die gegenwärtige Lage an, sodass sie Folgen für sein Verständnis von Volk, Kirche und Staat haben, welches er schöpfungstheologisch untermauert.⁵⁹

Es zeigt sich, dass Holl sein Lutherbild in Diskussion, Aneignung und Abgrenzung von zeitgenössischen Debatten und Themen erarbeitet.⁶⁰ Dabei hebt er einerseits die historische Erforschung Luthers auf ein neues Niveau, indem er etwa die historische Methode auf ihn anwendet und – man bedenke, dass Holl sich zunächst als Patristiker einen Namen machte! – die Quellen nicht nur gründlich studiert, sondern auch präzise belegt. Andererseits wendet er die Erkenntnisse zugleich an, indem er Luther für die Gegenwart aktualisiert. Dies beinhaltet die Forderung nach einer je eigenen Aneignung des Rechtfertigungsglaubens, wie er ihn für den jungen Luther rekonstruiert. Gerade an diesem Punkt der Erfahrbarkeit lässt sich die Differenz zur sog. Dialektischen Theologie zeigen.

Holl selbst grenzte sich aber zunächst vor allem von »älteren Richtungen« ab; Etwa, indem er programmatisch den Beginn der Moderne mit Luther ansetzte – also eine Debatte aufnahm, die sich prominent an Ernst Troeltsch entzündete.⁶¹ Sein Verständnis der Rechtfertigung und besonders die Deutung des Ersten Weltkriegs führten sodann zum Bruch mit dem liberal-theologischen Kreis der »Christlichen Welt« um Martin Rade.⁶² Auch die Auseinandersetzung, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten mit Albrecht Ritschl spielten hierbei eine Rolle.⁶³ Daneben bezog er in seine kirchengeschichtliche (und zuweilen systematisch-theologische) Arbeitsweise auch sozialwissenschaftliche, wirtschaftsgeschichtliche und kulturgeschichtliche Fragestellungen ein.⁶⁴

Es bleibt festzuhalten, dass Holl mit seiner theozentrischen Interpretation Luthers, der Betonung des Sittlichen, seiner gewichtigen Deutung der Rechtfertigung, einer Hervorhebung der spannungsvollen Einheit von Gesetz und Evangelium so-

59 Vgl. a. a. O., 473 f.

60 Seine theozentrische Interpretation der Rechtfertigungslehre gewinnt Holl im Übrigen – was hier nur angedeutet werden soll – nicht durch die Auseinandersetzung mit Luther, sondern mit der reformatorischen Theologie und damit auch durch das Studium Calvins. Vgl. z. B. ROHLS, JAN: Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 2: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997, 162.

61 Zur Auseinandersetzung Holls mit Ernst Troeltsch und vor allem Max Weber vgl. Assel, die *Lutherrenaissance*, 24–35. – Zur Deutung Luthers als Beginn der Moderne bei Holl und Harnack vgl. GROVE, PETER: Adolf von Harnack and Karl Holl at the Origins of Modernity, in: *Lutherrenaissance. Past and Present* (FKDG, Bd. 106), hrsg. v. Christine Helmer und Bo Kristian Holm, Göttingen 2015, 106–124, bes. 114–122.

62 Vgl. Wallmann Karl Holl und seine Schule, 25 f. Dabei spielten vor allem auch politische Gründe eine Rolle. So hielt es Holl für »charakterlos« (a. a. O., 26), dass diverse Liberale wie Baumgarten, Harnack, Troeltsch mitten im Krieg ihre Meinung änderten. Dass der Bruch aus diesen Gründen geschah, war im Ersten Weltkrieg allerdings kein Einzelfall. Aus entgegengesetzten Motiven wandte sich z. B. Karl Barth von der Liberalen Theologie ab.

63 Vgl. Ohst, Die Lutherdeutung.

64 Vgl. Wallmann, Karl Holl und seine Schule, 18.

wie nicht zuletzt durch sein sorgfältiges Quellenstudium, besonders der neu entdeckten Frühschriften, der Lutherinterpretation zu neuem Schwung verhalf. Zu sehen ist dabei ebenfalls, dass bei ihm die Erforschung Luthers mit eigenen Aktualisierungen eng verbunden und von diesem kaum zu trennen ist.⁶⁵ Der Einfluss Holls reichte weiter als nur auf seine direkten Schüler, zu denen etwa Hermann Wolfgang Beyer, Heinrich Bornkamm, Hans Rückert und Emanuel Hirsch gehörten. Spuren lassen sich im gesamten damaligen Luthertum finden und nicht zuletzt bei »jüngeren« Lutheranern wie Paul Althaus oder Werner Elert.⁶⁶ Doch zum Beispiel in der Verwendung der »historisch-genetischen Methode«⁶⁷ distanzierte sich die weitere Lutherforschung von Holl und wandte sie vorsichtiger an. Auch die Fixierung auf den jungen Luther und dessen Rechtfertigungserlebnis blieb nicht unumstritten. Holls Einfluss zeigt sich in der Folge besonders an der Auffassung vom Gewissen sowie der Ausarbeitung der Zwei-Reiche-Lehre Luthers.

Die unterschiedlichen Anknüpfungen und Weiterführungen des Holl'schen Programms gründen nicht zuletzt in der Mehrdeutigkeit seiner Luther-Deutung.⁶⁸ So reicht die Durchführung des Programms der sog. Lutherrenaissance von dessen subjektivitätstheologischer Deutung bis hin zur sprachtheologischen Durchführung bei Rudolf Hermann. Vor allem in der weiteren geschichtlichen Entwicklung zeigen sich die Schwächen und Aporien im Anschluss an Holl, nicht zuletzt bei Emanuel Hirsch.⁶⁹ Doch nicht nur in der affirmativen Wirkung hatten Holls Entdeckungen und Gedanken Wirkung. Die Rezeption Holls verlief schließlich auch über Diskussion und Abgrenzung, allen voran durch die sog. Dialektische Theologie, vor allem Karl Barth, und die Lutherdeutung Friedrich Gogartens.⁷⁰

Ein junger Theologe wie Doerne, der sich dezidiert als Lutheraner bezeichnete, kam Anfang der 1920er Jahre zwangsweise mit Gedanken und Entdeckungen Holls bzw. der Lutherrenaissance in Berührung. Zudem bestimmten diese Neuentdeckungen die Debatte, in der später Doerne seine eigenen Arbeiten zu Aspekten des Werks Luthers verfasste.

65 Vgl. etwa Lohse, Karl Holl, 327 f.

66 Zu Althaus s. u., 51–55.

67 Lohse, Karl Holl, 331.

68 Vgl. Assel, *Der andere Aufbruch*, 60 f. Interessanterweise steht seine klare und einfache Sprache dazu in gewisser Spannung. Vgl. dazu Wallmann, Karl Holl und seine Schule, 17 f.

69 Zur Diskussion darüber, ob Holls Theologie nationalistische Tendenzen fördert oder gar selbst enthält, vgl. Wallmann, Karl Holl und seine Schule, 31–33. – Vgl. KORSCH, DIETRICH: *Lutherisch-nationale Gewissensreligion. Karl Holl 1866–1926*, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2: *Kaiserreich*, Teil 2, hrsg. v. Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh 1993, 336–351: 346. Korsch konstatiert, dass Holl in politischen Fragen streng deutschnational geurteilt habe. Vermutlich zeigt sich aber, dass die »Anfälligkeit« für solche Tendenzen und später dann den Nationalsozialismus auch nicht deutlich höher war als bei anderen lutherisch geprägten Theologen. Für Holl selbst könnte nur spekuliert werden, er starb bereits 1926.

70 Zur sog. Dialektischen Theologie und Friedrich Gogarten s. u., 56–71.

3.2 Lutherische Theologie

Im Unterschied zur von Holl ausgehenden direkten Bezugnahme auf Luther selbst bezeichnet der Begriff »lutherische Theologie« hier eine Theologie, die sich stets auch in Anknüpfung an die von Luther ausgehende Tradition wusste. An der lutherischen, eher konservativen theologischen Fakultät in Leipzig kam Doerne vor allem durch Ludwig Ihmels mit einer lutherischen Theologie in Kontakt, die als sog. Erlanger Erfahrungstheologie bezeichnet wird. Die Darstellung dieser lutherischen Theologie ist insbesondere deswegen wichtig, da sich von ihr einerseits eine neue Generation »Erlanger« wie Paul Althaus und Werner Elert, andererseits die theologischen Aufbrüche der Jahre ab 1918 abgrenzen lassen. Im Folgenden erfolgt zunächst ein Überblick über diese ältere Erlanger Erfahrungstheologie (II.3.2.1) und dann eine ausführlichere Darstellung von Ludwig Ihmels (II.3.2.2), der zu den prägendsten Lehrern Doernes gehörte.

3.2.1 Die Erlanger Theologie

Durch Ludwig Ihmels, einen Schüler Franz Hermann Reinhard von Franks, kam Doerne mit jener Richtung in Kontakt, die man häufig als Erlanger Erfahrungstheologie bezeichnet.⁷¹ Neben von Frank sind hier vor allem Adolf von Harleß, der als Begründer dieser Richtung gilt, und Johann Christian Konrad von Hoffmann zu nennen. Das Spezifikum der Erlanger – man kann hier durchaus Einflüsse der Erweckungsbewegung und dabei besonders August Tholucks erkennen – liegt in ihrem Rückgang auf das Erlebnis der Erweckung, auf eine Erfahrung also, und ihrer gleichzeitig stark konfessionell ausgerichteten Tendenz. Diese individuelle Erfahrung wird, in Abgrenzung zu Friedrich Schleiermacher, nicht subjektiv-individuell verstanden, sondern an die objektiven Tatsachen von Schrift und Bekenntnis zurückgebunden. Es wurde also versucht, das subjektive Bewusstsein des Gewissens als Aneignung objektiver Tatsachen zu verstehen.⁷² »Dieses Ineinssetzen

71 Zu Ihmels s. u., 37–43. – Zur Erlanger Theologie als Ganzer vgl. etwa BEYSLAG, KARL-MANN: Die Erlanger Theologie (EKGB, Bd. 67), Erlangen 1993. – Vgl. auch die Darstellung von Harleß bis Frank bei PANNENBERG, WOLFHART: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997, 89–100. – Besonders sei hier auf die zweibändig erschienene Habilitationsschrift Slenczkas verwiesen, vgl. SLENCZKA, NOTGER: Der Glaube und sein Grund. F.H.R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels. Studien zur Erlanger Theologie I (FSÖTh, Bd. 85), Göttingen 1998 sowie DERS.: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie. Studien zur Erlanger Theologie II (FSÖTh, Bd. 86), Göttingen 1999.

72 Vgl. dazu und zu den idealistischen Wurzeln dieser Konzeption sowie zur Auseinandersetzung mit Schleiermacher HIRSCH, EMANUEL: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 5, Gütersloh 1954, 414–430. – Es ist jedenfalls interessant, dass in der Rezeption die Erlanger Theologie einerseits als subjektiv enggeführt betrachtet wird, andererseits die Erlanger doch als konservative, fast schon objektivistische Lutheraner wahrgenommen werden. Das

von persönlicher Erfahrung, Schrift und Bekenntnis ist die Grund- und Hauptaussage der Erlanger Theologie. D. h. aber inhaltlich: die Erfahrung der Wiedergeburt zum Glauben, wie sie vom Christen in der Bekehrung zu Gott ergriffen wird, ist der Einheitspunkt, von dem aus sowohl der Schriftinhalt wie der im lutherischen Bekenntnis bezeugte christliche Gemeinbesitz an Erkenntnis sich jedes als ein in sich zusammenhängendes und mit dem andern übereinstimmendes Ganzes objektiver Wahrheit nachweisen lassen.«⁷³

Von den unterschiedlichen Ausprägungen dieser Richtung, die sich im Gesamten doch auf diesen Grundsatz bringen lassen, ist nun eine Position eigens herauszugreifen, nämlich diejenige von Franks. Deren Problem liege darin, so konstatiert Notger Slenczka im Anschluss an seine ausführliche Darstellung, dass bei von Frank – unbegründet und unvermerkt – letztlich doch »Gewißheit in der Reflexivität der Subjektivität, und deren Zurückführung auf einen externen Grund«⁷⁴ auseinandergehen. Daran knüpft einerseits die interne Kritik, aber andererseits ebenfalls die Fortführung des Programms durch Ihmels und die damit eingeläutete zweite Blütezeit der Erlanger Theologie im 20. Jahrhundert an. Die Kritik Ihmels' führte eine »erfahrungstheologische Wende« herbei und verlagerte »den Schwerpunkt von der Ichseite auf die Offenbarungsseite«.⁷⁵ Es sind vor allem die »jüngeren Erlanger« Werner Elert und Paul Althaus,⁷⁶ die mit dieser zweiten Hochphase der Erlanger Theologie verbunden werden. Aber auch Otto Proksch oder Reinhold Seeberg können hinzugefügt werden. Erkennbar ist diese Wendung an einer allgemeinen, auf verschiedene Weise sich ausdrückenden Verschiebung in den theologischen Debatten vom Subjektivismus und – wie es in polemischer Abgrenzung heißt – Anthropolatrium des 19. Jahrhunderts zu einer theozentrischen, objektivistischen Ausrichtung der Theologie. Diese Wendung bleibt allerdings nicht auf die Erlanger Theologie beschränkt oder geht gar eigens von dieser aus, sondern fügt sich in die Gesamtlage des theologischen Diskurses ein.⁷⁷ In all diesen Ausrichtungen und Wendungen verstanden sich die Erlanger stets dezidiert und im streng konfessionellen Sinn als Lutheraner. Nicht selten wird diese Richtung daher auch als »neue konfessionelle Theologie«⁷⁸ bezeichnet.

mag an den Bemühungen liegen, zwischen subjektiver und objektiver Erkenntnis zu vermitteln. Hierbei wäre es durchaus interessant, die Verbindungen zum (Neu-)Kantianismus zu betrachten. – Vgl. auch Slenczka, *Der Glaube und sein Grund*, 124–187, der ausführlich auf Themen sowie Auseinandersetzungen der Erlanger Theologie eingeht und dabei der Auseinandersetzung zwischen Frank und Ihmels besondere Aufmerksamkeit schenkt.

⁷³ Hirsch, *Geschichte*, 416. – Dazu Slenczka, *Der Glaube und sein Grund*, 26 f.

⁷⁴ A. a. O., 216.

⁷⁵ Beyschlag, *Die Erlanger Theologie*, 144.

⁷⁶ Zu Althaus' spezifischer Weiterführung des Erlanger Erbes s. u., 51–55.

⁷⁷ Weitere Beispiele für diese Wendung sind etwa die theozentrische Theologie Erich Schaeders und prominent dann die sog. Dialektische Theologie. – Zu Schaefer, vgl. Panzenberg, *Problemgeschichte*, 168–176.

⁷⁸ A. a. O., 89. Dies geschieht zumeist in Abgrenzung zur konfessionellen lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts um Wilhelm Löhe und August Friedrich Christian Vilmar.

3.2.2 Ludwig Ihmels

Ludwig Ihmels (1858–1933) ist derjenige Theologe, welcher Doerne am meisten geprägt haben dürfte. So studierte Doerne bei Ihmels in Leipzig und war ab 1927 Studienleiter des von ihm gegründeten Predigerseminars in Lückendorf. Auch inhaltlich finden sich deutliche Prägungen durch Ihmels, etwa bezüglich der Verbindung von Theologie und Kirche, des Zugriffs auf die (lutherische) Tradition oder theologische Probleme wie die Frage der Offenbarung. Doerne selbst bezeichnet Ihmels Theologie als »kirchliche Theologie«.⁷⁹ Diese Kirchlichkeit der Theologie spiegelt sich schon rein äußerlich an den beruflichen Stationen Ihmels wider: Nach dem Theologiestudium (unter anderem bei von Frank in Erlangen) und Tätigkeiten im Pfarramt war Ihmels zunächst Studiendirektor des Predigerseminars Kloster Loccum, bevor er 1898 auf den Lehrstuhl seines Lehrers von Frank nach Erlangen berufen wurde (ohne theologische Lizentiatenprüfung). Bereits 1902 folgte er einem Ruf nach Leipzig, wo er die Professur für Systematische Theologie innehatte.⁸⁰ 1922 wurde Ihmels schließlich erster Landesbischof der evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens.⁸¹ Doerne hebt in seiner Einführung der posthum veröffentlichten Pastoraltheologie Ihmels die enge Verbindung von Theologie und Kirche als in der Person Ihmels verwirklicht hervor. Er verweist auf die »Einheit von Lehramt und Bischofsamt«, die sich darin ausgedrückt habe, dass Ihmels »auch als Bischof bewußt Theolog [blieb], so wie er zuvor als Professor der systematischen Theologie bewußt ein Mann der Kirche geblieben war«.⁸²

Ausgangspunkt seiner Theologie, die sich der Erlanger Erfahrungstheologie verpflichtet wusste, bildete für Ihmels die Frage nach der Gewissheit.⁸³ Vor allem in seinem Hauptwerk »Die christliche Wahrheitsgewißheit« von 1901 führt er dies aus.⁸⁴ Da der evangelische Glaube ein persönlicher sei, müsse der einzelne Christ sich selbst Rechenschaft geben und zwar »Rechenschaft über seine Gewissheit in der Form einer Besinnung auf sich selbst«.⁸⁵ Für die theologische Arbeit

79 DOERNE, MARTIN: Zur Einführung, in: Ludwig Ihmels, Als Diener Gottes. 6 Kapitel Pastoraltheologie. Mit einem Vorwort von Martin Doerne, hrsg. v. Carl Ihmels, Dresden/Leipzig 1938, 3–10: 5.

80 In Leipzig war er unter anderem ein enger Kollege von Paul Althaus d. Ä.

81 Vgl. HAUFE, CHRISTOPH MICHAEL: Art. Ihmels, Ludwig (1858–1933), in: TRE, Bd. 16, 1987, 55–59: 56. – Ausführlicher RIESKE-BRAUN, UWE: Ludwig Ihmels, in: Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert, hrsg. v. Wolf-Dieter Hauschild, Gütersloh 1998, 349–368: 350–357.

82 Doerne, Zur Einführung, 3 f.

83 Vgl. dazu etwa RÖSSLER, DIETRICH: Emanzipation und Kirchlichkeit. Aspekte der Praktischen Theologie bei Ludwig Ihmels, in: Fides et communicatio. Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Ders. u. a., Göttingen 1970, 252–262: 253.

84 Zum Aufbau der »Christlichen Wahrheitsgewißheit« vgl. Slenczka, Der Glaube und sein Grund, 238–247.

85 IHMELS, LUDWIG: Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung, Leipzig 1901, 3.

bedeutet dies zunächst, dass sie es mit Selbstaussagen des Glaubens zu tun hat. So konstatiert Ihmels in Anlehnung an Schleiermacher, »daß nichts in die Dogmatik hineingehört, was nicht irgendwie Entfaltung des Grunddatums christlicher Frömmigkeit ist.«⁸⁶ Im Gegensatz zu Schleiermacher meint Ihmels aber, dass in der Dogmatik nun eben nicht der Mensch rede, sondern allein die Offenbarung. So fasst er die Aufgabe der Dogmatik zusammen: »Die Dogmatik kann daher nur die Aufgabe haben, diejenige Erkenntnis zur wissenschaftlichen Darstellung zu bringen, die dem Glauben mit innerer Notwendigkeit aus der Offenbarung erwächst.«⁸⁷

Es wird Zweifaches deutlich: Ihmels bezieht sich einerseits auf die Erfahrung. Andererseits – und hier geht er am deutlichsten über seinen Lehrer Frank hinaus – sieht er den Glauben und damit einhergehend letztendlich auch die Glaubensartikel als allein durch die göttliche Offenbarung begründet. So begreift Ihmels die Glaubensgewissheit als Gewissheit »um die geschichtliche Gottesoffenbarung.«⁸⁸ In jenem Rückgang auf die objektiven Tatsachen unterscheidet sich Ihmels besonders deutlich von seinem Lehrer. »Der entscheidende Unterschied zwischen Frank und Ihmels besteht darin, daß ersterer zeigen wollte, wie im Rückgang auf die grundlegende Erfahrung von Wiedergeburt und Bekehrung sich dem gläubigen Bewußtsein die Gewißheit um die Glaubensrealität erschließt, während letzterer die Frage nach der Gewißheit des Heils mit der Frage nach objektiven Tatsachen, die den Christenstand tragen, unauflöslich verknüpft.«⁸⁹ Und darin besteht die bereits angesprochene erfahrungs- bzw. offenbarungstheologische Wende.⁹⁰ Ihmels selbst fasst den Irrtum seines Lehrers Frank so zusammen, »daß aus der Tatsache der Wiedergeburt zuerst die objektiven Tatsachen, die den christlichen Glauben tragen, gewonnen werde, und dann erst die Vergewisserung um das Wort Gottes folgt.«⁹¹ In dieser Abgrenzung wird also deutlich, dass die Gewissheit für Ihmels allein aus dem Wort der Offenbarung stammt und die Vergewisserung um dieses Wort das erste ist. In diesem genuinen Rückgriff auf die Offenbarung zeigt sich das Charakteristikum der Ihmel'schen Theologie. So fasst er selbst zusammen: »Die Theologie wird Offenbarungstheologie sein, oder sie wird aufhören zu sein.«⁹²

86 IHMELS, LUDWIG: Ludwig Ihmels, in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, hrsg. v. Erich Stange, Leipzig 1925, 79–112: 89.

87 Ebd.

88 A. a. O., 91.

89 KANTZENBACH, WILHELM: Von Ludwig Ihmels bis Paul Althaus. Einheit und Wandlungen lutherischer Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, in: NZStH 11 (1969), 94–111: 94. – Zum Unterschied zwischen Frank und Ihmels vgl. ausführlicher die Darstellung bei Slenczka, Der Glaube und sein Grund, bes. 219–238.

90 S. o., 36. – Vgl. dazu auch Beyschlag, Die Erlanger Theologie, 143–145.

91 Ihmels, Ludwig Ihmels, 91.

92 A. a. O., 110. – Zum näheren Verständnis der Offenbarung, bes. zum Verhältnis von Tat- und Wortoffenbarung sowie der Schrift, vgl. z. B. IHMELS, LUDWIG: Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart. Sechs Vorlesungen, Leipzig 1911, 64–72.

Daher äußert Ihmels, dass innerhalb der Dogmatik die »Erhebung des Schriftzeugnisses das erste sein«⁹³ müsse. Diese Bemühungen weisen wiederum Parallelen zur Bibeltheologie Martin Käblers und Adolf Schlatters auf.⁹⁴ Allerdings hält Ihmels fest, dass Dogmatik nicht biblische Theologie sei, sondern ihre Aufgabe darin bestehe, die Glaubenserkenntnis der Gemeinde darzustellen. Diese werde der Gemeinde zwar durch die Offenbarung aufgezwungen, gehe darin aber nicht auf, da sie *der Gemeinde* aufgezwungene *Glaubenserkenntnis* bedeute.⁹⁵

Ihmels unterscheidet sich von Frank sodann darin, dass er zwischen dem sonstigen Wahrheitsbesitz und dem Glauben keinen Gegensatz sieht, sondern Vermittlung.⁹⁶ Damit kommt Ihmels in die Nähe der Position Wilhelm Herrmanns, der Frank scharf kritisierte. »Der Herrmannschen Grundthese, daß nämlich der Grund des Glaubens nur eine Tatsache des gegenwärtigen Lebens sein könne, stimmt er [Ihmels] voll und ganz zu. Vor allem begrüßt er, daß Herrmann, indem er auf das ›innere Leben Jesu‹ zurückgeht, eine Tatsache namhaft macht, die als so objektiv gelten kann, daß die bei Frank sichtbare Gefahr des Subjektivismus vermieden scheint.«⁹⁷ Den grundsätzlichen Forderungen Herrmanns stimmt Ihmels also zu. Allerdings möchte er dessen radikale Konsequenzen vermeiden, indem er gegen die radikale Scheidung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken votiert. Er fordert entsprechend, neben der Bedeutung der Schrift auch die des kirchlichen Bekenntnisses, der kirchlichen Lehre, zu erhalten.⁹⁸ Ihmels' Argumentation ist folglich durch eine doppelte Abgrenzung gekennzeichnet: »Auf der einen Seite verteidigt er gegen Frank das Recht des neuzeitlichen Wahrheitsbewußtseins, auf der anderen Seite gegen Herrmann die überlieferte kirchliche Stellung zu Schrift und Tradition. Es ist die Position einer Vermittlung, die hier sichtbar wird.«⁹⁹ Aus dieser doppelten Abgrenzung lässt sich Ihmels Interesse an einer kirchlichen Theologie verdeutlichen, indem er sowohl diesen Bezug zur Kirche als auch den Gegenwartsbezug deutlich hervorhebt.¹⁰⁰

Neben dieser formalen Bedeutung des Offenbarungswortes spielt dessen Inhalt eine entscheidende Rolle. Denn die Gewissheit, so Ihmels, komme nur durch diesen Inhalt zustande. Dieser sei ein zweifacher: »Zeugnis von dem fordernden

93 Ihmels, Ludwig Ihmels, 94.

94 Vgl. Kantzenbach, Von Ludwig Ihmels bis Paul Althaus, 95 f., der festhält, dass Ihmels von seinen Schülern als Schrifttheologe wahrgenommen wurde. Kantzenbach konstatiert aber, dass Ihmels der Gefahr eines einflächigen Biblizismus entgehe, indem er den »theozentrischen und christozentrischen Charakter der Offenbarung« betone (a. a. O., 96).

95 Vgl. etwa Ihmels, Ludwig Ihmels, 94. – Zur Entstehung des Glaubens unter dem »Zwange« vgl. z. B. Ihmels, Centralfragen, 151–156.

96 Vgl. etwa a. a. O., 160 f.

97 Rössler, Emanzipation und Kirchlichkeit, 258.

98 Vgl. a. a. O., 260.

99 A. a. O., 260 f.

100 In diesem Zusammenhang spricht Dietrich Rössler insofern gar von einer Praktischen Theologie, »als es das [Interesse] einer an der kirchlichen Praxis orientierten, ihr zugeordneten Theologie ist« (a. a. O., 261).

Gotteswillen« und »Zeugnis von dem gebenden Gotteswillen«.¹⁰¹ Es geht Ihmels folglich um eine klare Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Die Gewissheit sei damit im letzten Grund gestiftet durch die Kongruenz zwischen dem religiösen Bedarf, der durch das Gesetz geweckt werde, und dessen Erfüllung durch das Evangelium. Die Gewissheit des fordernden Willens Gottes, also des Gesetzes, ist durch die Tatsache bedingt, »daß der Mensch schöpfungsmäßig auf Gott hin angelegt ist«.¹⁰² Diese Gewissheit allerdings – hier wird die lutherisch-reformatorische Prägung dieser Theologie deutlich – ist wiederum selbst Glaubensgewissheit und setzt die Erfahrung des Evangeliums voraus.

In diesem Rückgang auf die objektive Tatsache der Offenbarung¹⁰³ wird ein weiteres Charakteristikum Ihmel'scher Theologie deutlich, dem der Vorwurf des Anthropozentrismus, den später die sog. Dialektischen Theologie gegenüber dieser Theologie äußern sollte, nicht standhält. Ihmels Denken ist streng theozentrisch ausgerichtet. Gott selbst ist derjenige, der in Jesus Christus in die Geschichte eingeht und damit den Glauben stiftet. Eng damit verbunden sind Ihmels Aussagen zur Ethik, die er besonders in seiner Leipziger Antrittsvorlesung »Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik« ausführt.¹⁰⁴ Mit dem Begriff Theonomie meint Ihmels die existentielle Überantwortung menschlichen Daseins unter die Autorität Gottes. Für eine nähere Erläuterung greift er Kants kategorischen Imperativ auf: »Was der Christ in der Erfahrung der Theonomie erlebt, ist nichts als Deutung jener Unbedingtheit des Sollens, das Kant mit solchem Recht für das Sittliche charakteristisch gefunden hat.«¹⁰⁵ Voraussetzung hierfür sei die bereits angesprochene ursprüngliche Anlage des Menschen auf Gott und »daß erst in der Hingabe an Gott, in der Selbsthingabe des Menschen für Gott die Persönlichkeit des Menschen sich vollendet«.¹⁰⁶ Für den Christen gebe es Autonomie folglich nur im Sinne dieser Theonomie. Damit verbindet Ihmels den Begriff des Reiches Gottes, worin sich die Auseinandersetzung mit der Ritschl-Schule widerspiegelt. Ihmels liegt anders als Ritschl daran, das Reich Gottes scharf von der Welt, wie sie vorgefunden wird, zu trennen.¹⁰⁷

In dieser kurzen Darstellung der Ihmel'schen Theologie zeigt sich, dass ihm an einer solchen Entfaltung des religiösen Bewusstsein gelegen ist, dass auch die schlichte Frömmigkeit eingeholt wird. Darin liegen zwei Implikationen: Erstens hält Ihmels fest, dass die Offenbarung konkret in die Geschichte eingeht. Zwei-

101 Ihmels, Ludwig Ihmels, 101.

102 Ebd. – Vgl. auch Ihmels, Centralfragen, 156 f.

103 Wobei hier zu bemerken ist, dass Ihmels mit »objektiv« keine Standortunabhängigkeit meint, sondern im Sinne dessen, dass ein anderer handelt.

104 IHMELS, LUDWIG: Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik, Leipzig 1902.

105 A. a. O., 15.

106 A. a. O., 18.

107 Zur Ethik Ihmels sowie der daraus resultierenden Stellung zur Sozialen Frage vgl. ausführlicher Rieske-Braun, Ludwig Ihmels, 361–365.

tens will er die persönliche Gewissheit entfalten, doch er distanziert sich zugleich scharf von einem willkürlichen Individualismus. Vielmehr steht er dafür ein, »daß der Ort der Begegnung Gottes mit dem Menschen kein anderer sei als die Gemeinde, die Kirche«. ¹⁰⁸ In Ihmels' Worten: »Wir Menschen sind das, was wir sind, nur in unlösbarem Zusammenhang mit der Gemeinschaft, und auch der Christ existiert nur in tatsächlicher Verbundenheit mit der Gemeinde.« ¹⁰⁹ Diese kirchliche Theologie bringt eine eigenartige Mischung aus Traditions- und Gegenwartsbezug mit sich. Zugespißt könnte man sagen: Ihmels selbst generierte keine neuen Themen, sondern bearbeitete gegenwärtige Fragen im Rückgang auf die Probleme der Kirche und theologischen Positionen seiner Zeit, indem er sie mit der (lutherischen) Tradition ins Gespräch brachte. ¹¹⁰ Hierbei ist nicht nur auf die Auseinandersetzung mit der Erlanger Erfahrungstheologie sowie die Bearbeitung der Gewissheitsproblematik hinzuweisen. Auch die ununterbrochene Diskussion mit verschiedenen Vertretern der Ritschl-Schule (Wilhelm Herrmann, Julius Kaftan) oder mit Ernst Troeltsch in der Frage nach der Absolutheit des Christentums ¹¹¹ seien hier genannt.

Die enge Verbindung von Theologie und Kirche resultiert zum einen – wie bereits gezeigt – aus der Betonung der Geschichtlichkeit der Offenbarung. Zum anderen aber bildet sie eine Konsequenz des Ihmel'schen Verständnisses der Kirche bzw. der Kirchenleitung. Hierbei weiß er sich dem Erbe reformatorischer Theologie im Sinne Luthers verpflichtet. »Hat die Kirche keinen anderen Lebensinhalt und -auftrag als die »reine Lehre des Evangeliums«, so muß auch ihr Leitungsammt in seiner innersten Mitte Lehramt sein.« ¹¹² Damit bilden bei Ihmels akademisches und kirchliches Wirken eine innere Einheit. Diese enge Verbindung führte, so urteilt Doerne, dazu, dass die »Theologie wieder kirchliche Lebensfunktion und Kirche wieder ein theologisches Thema« ¹¹³ werde. Angesichts dieser Gesamtbewegung ist Dietrich Rössler zuzustimmen, wenn er die Theologie Ihmels im Ganzen als Praktische Theologie im Sinne »einer an der kirchlichen Praxis orientierten, ihr zugeordneten Theologie« ¹¹⁴ bezeichnet. Deutlich wird dies auch an zahlreichen Pfarrern, die durch Ihmels geprägt wurden, sei es als akademischen Lehrer ¹¹⁵ oder

108 MARTIN DOERNE: Ludwig Ihmels, ein Lehrer und Zeuge der Kirche, in: AELKZ 66 (1933), 739–744; 759–762: 743.

109 Ihmels, Centralfragen, 29.

110 Vgl. etwa die Forderung nach der Kontinuität mit der kirchlichen Lehrentwicklung, a. a. O., 117.

111 Vgl. etwa A. a. O., 44–54.

112 Doerne, Zur Einführung, 4.

113 Ebd.

114 Rössler, Emanzipation und Kirchlichkeit, 261.

115 Seine Wirkung lässt sich besonders für seine Lehrtätigkeit in Leipzig nachzeichnen. Dort prägte Ihmels einerseits besonders die sächsische Pfarrerschaft, andererseits kamen seinetwegen Studenten aus fast allen lutherischen Ländern nach Leipzig. Vgl. etwa Haufe, Art. Ihmels, 56; 58.

als Begründer des Predigerseminars in Lückendorf. Zu seinen ehemaligen Studenten, bei denen man teilweise von Schülern sprechen kann, gehörten neben Martin Doerne etwa auch Werner Elert, Robert Jelke, Ernst Sommerlath oder Erich Stange.

Neben einer positiven Würdigung dieser kirchlichen Theologie lassen sich gleichwohl auch Kritikpunkte anführen: So konstatiert etwa Slenczka, der die intentionale Verfasstheit der Erfahrung sowie nicht-reflexive Verfasstheit der Gewissheit bei Ihmels hervorhebt,¹¹⁶ dass er in mancherlei Hinsicht gegenüber seinem Lehrer von Frank zurückfällt und »von dem hohen Niveau, das die Auseinandersetzung mit dem zentralen Philosophumenon der Neuzeit – dem Subjekt – bei v. Frank noch hatte, bei Ihmels nicht mehr viel übriggeblieben ist. Spürbar ist das insbesondere an der Umstandslosigkeit der erkenntnistheoretischen Ausführungen«.¹¹⁷ In diesem Zusammenhang ist jedoch ein weiterer Kritikpunkt weitaus bedeutender, der besonders die spätere Auseinandersetzung mit der sog. Dialektischen Theologie betrifft: Zwar betonte Ihmels gegenüber seinem Lehrer von Frank den Primat des Wortes, ohne einem reinen Objektivismus zu verfallen, was an der starken Betonung des persönlichen Charakters des Glaubens erkennbar ist. Man könnte es mit Doerne so fassen, dass hier ein »biblisch-evangelische[r] Personalismus«¹¹⁸ einem falsch verstandenen Individualismus gegenübersteht. Aber trotz der starken Betonung der Offenbarung und damit Gottes als des allein Handelnden schien in Ihmels Theologie mit ihrem Ausgangspunkt bei der Gewissheit doch ein »Rest von Psychologismus«¹¹⁹ enthalten zu sein. Dies wird nicht zuletzt deutlich, wenn Ihmels selbst fordert, »daß die gesamte Arbeit der Theologie religionspsychologisch, oder, insofern sie sich auf das Christentum bezieht, glaubenspsychologisch eingestellt sein muß«.¹²⁰ Interessant ist, was Ihmels hierzu in einem Brief an Doerne vom 6. Dezember 1932 schreibt, in dem er auf Doernes Ausführungen zur Dialektischen Theologie eingeht:

»Jedenfalls würde ich mit dem, was hier als die Grundgedanken und Grundabsicht der dialektischen Theologie bezeichnet ist, mich weithin einverstanden erklären können. Besonders bedeutsam erscheint mir, wie Sie von vornherein die neue Theologie als eine Antwort gerade auf ihre Gegenwart verstanden wissen wollen. Mein voriger Satz deutet ja freilich dann zugleich bereits an, dass ich meinerseits in dem, was sachlich richtig gesagt ist, nicht in dem Mass, als wie Sie es auch zu tun scheinen, etwas wesentlich Neues zu sehen vermöchte. War unsere Theologie nicht wirklich in vollem Ernst Theologie der Offenbarung? [...] Oder kann man wirklich mit Recht sagen, dass das Verständnis der Offenbarung von den Missverständnissen und Verunklärunen neuzeitlicher Anthropozentrie, die auch für die Theologie seit mindestens einem Jahrhundert zu einer akuten Gefahr geworden war, erst hier zu einer biblischen evangelischen Reinheit zurückgeführt sei?«

116 Vgl. Slenczka, *Der Glaube und sein Grund*, 237 f.

117 A. a. O., 316.

118 Doerne, *Ludwig Ihmels*, 743.

119 Doerne, *Zur Einführung*, 5.

120 Ihmels, *Ludwig Ihmels*, 108.

Dieses Zitat ist nicht nur deswegen interessant, weil Ihmels die Konzentration auf die Offenbarung, wie sie die neue Strömung vornimmt, nicht als den Bruch begreifen will, der in Theologiegeschichten gerne suggeriert wird, sondern hierbei gerade nichts wesentlich Neues, also Kontinuität zur eigenen Theologie erkennt. So zeigt es auch, wie wenig Ihmels (Jahrgang 1858) die Tiefe des Umbruchs, den es nach 1918 in der Theologiegeschichte zu vermerken gibt, erfasst hat. Deutlich wird vielmehr, dass jene Strömung lutherischer Theologie durchaus offen für die radikale Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes war – wenngleich sie durch das Pathos der Geschichtlichkeit und persönlichen Aneignung in einigen Punkten darüber hinausging bzw. andere Akzente setzte als der reformierte Schweizer Karl Barth. So ist es kaum verwunderlich, dass einige von Lehrern wie Ihmels geprägte Theologen Affinitäten zur theologischen Richtung der Dialektischen Theologie zeigten und sich dennoch – oder gerade deswegen – dezidiert als Lutheraner im Gefolge der Erlanger Theologie verstanden. Dass sich diese theologischen Schnittmengen nicht unbedingt in der politischen Haltung zeigten, wird ebenfalls am Beispiel Ihmels deutlich. Bevor er bereits 1933 verstarb, begrüßte er den neuen Aufbruch des deutschen Volkes.¹²¹

Wie Nachrufe und Biographien zeigen, wurde Ihmels Wirkung als kirchlicher Amtsträger und theologischer Lehrer äußerst positiv wahrgenommen.¹²² Insoweit ist Doerne zuzustimmen, wenn er Ihmels als »Lehrer der Kirche«¹²³ bezeichnet. Auch wenn Ihmels für Doerne vor allem in seinem Frühwerk eine direkte Rolle spielt, ist seine Theologie doch sehr von ihm geprägt. Vor allem jener Bezug auf die kirchliche Praxis durchzieht Doernes Schaffen, wenngleich es bei ihm stets eine akademische Tätigkeit blieb.

3.3 Die Bibeltheologie: Martin Kähler und Adolf Schlatter

Bei der Bibeltheologie handelt es sich nicht um eine theologische Richtung im engeren Sinne. Vielmehr gehen von Martin Käblers und Adolf Schlatters neuer Bezugnahme auf die Schrift Impulse aus, die im 20. Jahrhundert von verschiedenen Theologen aufgenommen und weitergearbeitet wurden.¹²⁴ Als Bibeltheologie werden sie zusammengefasst und damit als Alternative zur Erweckungstheologie, zu der lutherischen Theologie der Erlanger, die hier als Erfahrungstheologie apostrophiert wurde, sowie zur Liberalen Theologie beschrieben. Das bedeutet nicht, dass Kähler und Schlatter nicht auch zum Teil in diesen Lagern anschlussfähige

121 Vgl. Rieske-Braun, Ludwig Ihmels, 357.

122 Vgl. z. B. Doerne, Ludwig Ihmels, 739–744; 759–762. – MUNTCHICK, GEORG: Ludwig Ihmels. Prediger, Lehrer und Bischof, Berlin 1951.

123 Doerne, Ludwig Ihmels, 741.

124 Vgl. zum Zusammenhang der beiden SCHMID, JOHANNES HEINRICH: Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei Martin Kähler und Adolf Schlatter (Theologische Zeitschrift, Sonderband V), Basel 1978, XV, wobei auch hier eine eigenständige Weise der Bearbeitung angenommen wird.