

Uwe Swarat
Die heilsgeschichtliche Konzeption
Johannes Chr. K. von Hofmanns

Wo "Heilsgeschichte" zum Thema der Theologie wird, da fällt über kurz oder lang auch der Name des Mannes, der wie kaum ein anderer das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte bedacht und in dauerhaft anregender Weise bestimmt hat: Johannes Christian Konrad von Hofmann (1810-1877). Wir haben in ihm eine der bedeutendsten Gestalten der neuzeitlichen Theologiegeschichte vor uns. Er war zweifellos der größte lutherische Theologe des 19. Jahrhunderts und gehört dem wissenschaftlichen Range nach mit Schleiermacher, Baur und Ritschl zusammen. Er unterscheidet sich aber von ihnen sowohl durch seine entschlossene Bejahung des kirchlichen Bekenntnisses als auch dadurch, daß er sogar in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch von erstaunlich aktueller Bedeutung ist. Die biblisch-theologischen Konzeptionen Cullmanns, von Rads und Goppelts sind stark von Hofmann inspiriert, und auch die Systematiker Moltmann und Pannenberg stimmen stärker, als sie selbst zuzugeben bereit sind, mit Hofmann überein. Person und Theologie Hofmanns üben wohl auf jeden, der sich einmal näher mit ihnen befaßt, eine eigentümliche Faszination aus. Immer wieder stößt man in den Darstellungen auf das Prädikat "genial". Andererseits schrieb ihm schon sein Freund Franz Delitzsch: "Was bist du doch für ein X, und welche Sisypusarbeit macht es, der neueren Theologie, dich probehaltig zu werten!"¹ Diese Schwerverständlichkeit ist wohl auch ein wesentlicher Grund dafür, daß Hofmanns Position oft allzu klischeehaft beurteilt wird. Die wenigsten verbin-

den heute mit seinem Namen eine genauere Anschauung von Person und Werk. Es wird daher unsere Aufgabe sein, diesem verschwommenen Bild etwas klarere Konturen zu geben.

I. Zur Person

Johannes (von) Hofmann (geb. am 21.12.1810) stammt aus dem fränkischen Kleinbürgertum (geadelt 1855).² Sein Vater war Nudelbäcker in Nürnberg, seine Mutter eine frühere Dienstmagd. Die räumliche und finanzielle Enge, in der Hofmann aufwuchs, übertrug sich jedoch nicht auf die geistige Atmosphäre. Hofmann konnte das damals einzige Gymnasium Nürnbergs besuchen und begegnete in dessen Direktor K.L. Roth einem Lehrer, der von großer Liebe zur Geschichte durchdrungen war. Dem Einfluß der Erweckungsbewegung, unter dem schon sein Elternhaus stand, öffnete Hofmann sich erst während seines Theologiestudiums in Erlangen (1827-29). Während die Fakultät noch mehr oder weniger rationalistisch geprägt war, wirkte damals der reformierte Pfarrer und außerordentliche Professor Chr. Krafft als mächtiger Förderer eines neuen religiösen Lebens in Erlangen.³ Hofmann bezeugte später, daß Krafft auch ihn, der sich während der ersten beiden Semester mehr um die Burschenschaft als um Theologie gekümmert hatte, "zur Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi geführt" und "zum lebendigen Gott bekehrt" habe.⁴

Mit dem 4. Semester wechselte Hofmann nach Berlin, wo er dreieinhalb Jahre lang Schleiermacher, Hengstenberg, Ranke, F. von Raumer, Hegel und Marheineke hörte. Es ist bezeichnend, daß ihn nur die Historiker Ranke und Raumer wirklich beeindruckten. In engem Zusammenhang hiermit

steht auch sein wacher politischer Sinn: Freunde gaben ihm den Spitznamen "Talleyrand", und er selbst soll eine Zeitlang ernsthaft geschwankt haben, ob es nicht besser sei, statt der Theologie die Geschichte und Politik zu seinem Lebensberuf zu machen. Durch den Berliner Freundeskreis kam er auch stärker noch als in Erlangen unter den Einfluß der romantischen Anschauungswelt. Ein bleibendes Zeugnis dieser besonderen Prägung sind einige hervorragende Gedichte und Lieder, die er der Nachwelt hinterlassen hat.⁵

Das ausgeprägt geschichtliche Interesse Hofmanns kommt auch darin zum Ausdruck, daß er trotz eines mit Note 1 bestandenen ersten theologischen Examens nicht Pfarrer wurde, sondern Lehrer für Geschichte, Religion und Hebräisch am Erlanger Gymnasium. 1835 promovierte er an der philosophischen Fakultät und habilitierte sich als Privatdozent der Geschichte. Seine ersten Veröffentlichungen sind historischer Art: Eine Geschichte des Aufruhrs in den Cevennen unter Ludwig XIV. (1837) und ein Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien (1839; 2. Aufl. 1843). Der tiefsten Neigung nach fühlte sich Hofmann Zeit seines Lebens zu den geschichtlichen Studien hingezogen, aber die 1835 erfolgte Berufung zum Repetenten am Erlanger theologischen Ephorat erkannte er doch als eine Fügung Gottes, die ihn nötigte, von nun an die Theologie zum Hauptziel seines Strebens zu machen. Dies geschah aber in der Weise, daß er sein historisches Interesse in den Dienst der theologischen Aufgabe stellte.

Sein Werdegang als Theologe verlief über die Habilitation 1838 und das Extraordinariat 1841 in Erlangen zur Berufung als Ordinarius 1842 nach Rostock. Bereits nach

drei Jahren wurde er allerdings nach Erlangen zurückberufen. Damit begann ein einzigartiger Aufstieg der dortigen theologischen Fakultät, der Hofmanns Namen und den Erlangens aufs engste miteinander verband. Sein Lehrauftrag umfaßte die theologische Encyclopädie und die sonstigen einleitenden Wissenschaften, Ethik und neutestamentliche Exegese. "In wenigen Jahren war er nicht nur das Haupt der Fakultät, deren Glanzzeit sein Name bezeichnet, sondern der Führer im Gesamtleben der Hochschule. Und das ist er 30 Jahre lang geblieben. In der ganzen Geschichte der Friderico-Alexandrina hat nie ein Einzelner solche Bedeutung erlangt wie er." ⁶ Für die Wahlperiode 1863-69 ließ er sich auch noch in den bayerischen Landtag wählen, und zwar als Abgeordneter der (nationalliberalen) Fortschrittspartei, die sich zum "Klub der vereinigten Linken" zählte. ⁷

Theologisch schulbildend ist Hofmann nicht gewesen. Was seine Arbeit mit der von Harleß, Höfling, Thomasius, Delitzsch, Frank und Th.Zahn zu einer relativ einheitlichen "Erlanger Theologie" verband, war die gemeinsame lutherisch-kirchliche Orientierung ihrer Wissenschaft. ⁸ Obwohl Hofmann nur in seinen jungen Jahren gelegentlich auch die Kanzel bestiegen hat, setzte er sich doch - vor allem während der Rostocker Zeit - recht intensiv für die Belange des praktisch-kirchlichen Lebens, einschließlich der inneren und äußeren Mission ein.

Nach einem außerordentlich arbeitsreichen Leben starb Hofmann einen Tag vor seinem 67.Geburtstag am 20.12.1877 an zwei Schlaganfällen. Sein theologisches Vermächtnis liegt in drei Hauptwerken vor. Zunächst in den beiden Bänden Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen

Testamente (Nördlingen 1841/45), sodann in den drei Bänden unter dem Titel Der Schriftbeweis (Nördlingen 1851-55; 2.Aufl. 1857-60) und schließlich in dem weitläufig konzipierten, leider unvollendet gebliebenen Werk Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, dessen erste 13 Bände (Teil I-VII) Hofmann von 1862-76 noch selber herausgeben konnte (Teil I und II/1-3 auch in 2.Aufl.) und dessen Teile VIII-XI (in 4 Bänden) sein Schüler W.Volck aus den Bruchstücken des Nachlasses zusammenstellte (1878-1886).

II. Hofmanns theologisches Ziel

Das Verständnis von Hofmanns Schriften und ihre angemessene Würdigung bereitet der Forschung bis heute nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten. Besonders hemmend hat sich ausgewirkt, daß man den Zugang zum Verständnis oft mehr über die theologie- und geistesgeschichtliche Rubrizierung Hofmanns suchte, als über das Erkennen seiner Eigenart. ⁹ So hat man ihn oft und gerne als Nachfolger Schleiermachers ¹⁰, aber auch als Erben der reformierten Föderaltheologie und des pietistischen Biblizismus beschrieben. ¹¹ Solche Abhängigkeiten und Verwandtschaften lassen sich aber nur dann sinnvoll darstellen, wenn man zuvor die Aufgabe, um die es Hofmann ging, und die eigentümliche Lösung, die er vorlegte, möglichst bestimmt zu erfassen versucht hat.

Die Jahre 1835-40, in denen sich Hofmanns Theologie bildete und bleibende Gestalt annahm, waren davon geprägt, daß die Erweckungsbewegung, soweit sie in der akademischen Theologie Fuß gefaßt hatte, sich um den Neubau der theologischen Wissenschaft auf der Grundlage der persön-

lich erfahrenen Wirklichkeit göttlicher Offenbarung bemühen mußte. Im besonderen kam es darauf an, die Tatsächlichkeit der biblischen Heilsereignisse und damit die Autorität der Heiligen Schrift als Offenbarungsurkunde wieder neu zur Geltung zu bringen. Der immer noch wirksame Rationalismus (Röhr, Bretschneider, Paulus) und der aufkommende historische Kritizismus (Strauß, Baur) trafen nämlich darin zusammen, daß sie die geschichtliche Betrachtung der Bibel als Widerlegung ihrer Inspiration und Autorität als Wort Gottes durchführten.

Der theologische Supranaturalismus nach der Art Hengstenbergs suchte der Bibelkritik durch Rückkehr zur altprotestantischen Verbalinspirationslehre zu begegnen. Hofmann teilt mit ihm die Gegnerschaft zum Kritizismus. Auch ihm ist die Bibel das inspirierte Wort Gottes. Aber er lehnt es ab, sich die Wahrheit und Wirklichkeit des biblischen Zeugnisses durch die Behauptung der Inspiration garantieren zu lassen. Die Inspiration der Bibel sei vielmehr überhaupt erst zu beweisen, und zwar nicht anders als auf geschichtlichem Wege!

Hofmann stellt sich also ganz auf den Boden der modernen historischen Weltanschauung. Die Bibel ist für ihn nicht ein "Lehrbuch sogenannter Wahrheiten", sondern das "Denkmal einer Geschichte".¹² Das Eigentümliche der Schrift bestehe darin, "daß alle Anfänge der Gemeinde Gottes, der jüdischen zuvor, der christlichen hernach, ins Wort gefaßt sind".¹³ Anders als Strauß sieht aber Hofmann im geschichtlichen Charakter der Heiligen Schrift nicht eine Widerlegung ihres Offenbarungssehens, sondern nachgerade die Bestätigung dafür. Der Durchführung dieser These, daß nämlich die Inspiration der Heiligen Schrift sich gerade bei ihrer Betrachtung

als Geschichtsurkunde wissenschaftlich erweisen lasse, dienen seine drei Hauptwerke in aufeinander aufbauender Weise. "Weissagung und Erfüllung" zeigt, daß die Schrift ein einheitliches und geschlossenes Zeugnis der Offenbarungsgeschichte darstellt. Der "Schriftbeweis" weist nach, daß der geschichtliche Inhalt der Bibel mit der christlichen Wiedergeburtserfahrung übereinstimmt. Mit dem großen Bibelwerk schließlich will Hofmann das Neue Testament als das für die Kirche aller Zeiten vollgültige Denkmal ihrer Ursprungsgeschichte herausstellen.

III. Die Einheit der biblischen Geschichte

In "Weissagung und Erfüllung" geht es Hofmann nach seinen eigenen Worten darum, "das Ganze der heiligen Geschichte, wie dasselbe in der Schrift überliefert vorliegt, im Sinne der Schrift, also von dem aus, was die Schrift für den Mittelpunkt dieser Geschichte erklärt, zusammen(zu)stellen".¹⁴ Der Mittelpunkt der biblischen Geschichte aber ist laut Hofmann Jesus Christus. In ihm ist die Geschichte Gottes mit den Menschen zu einem vorläufigen Abschluß gekommen - zum Abschluß insofern, als er der neue Mensch ist, dessen Schaffung der göttliche Heilsplan zum Ziele hat; vorläufig insofern, als ihm noch die verklärte Gemeinde fehlt, die die neue Menschheit bilden soll. "Jesus ist Schluß, aber auch Mitte der Geschichte: seine Erscheinung im Fleische ist der Anfang des Endes."¹⁵

Von Jesus Christus her läßt sich deshalb der wesentliche Inhalt aller Geschichte erkennen: die Vorausdarstellung zunächst Christi und dann seiner verklärten Gemeinde! Hofmann spricht bewußt von aller Geschichte, denn er

sieht die ganze Weltgeschichte in Gottes Heilsplan einbezogen: "Da nun das Ziel der Weltgeschichte kein anderes ist, als daß alles unter ein Haupt verfaßt werde, welches ist Christus: so will ihr Einzelnes wie ihr Ganzes aus Christo und in Christo erkannt sein."¹⁶ "Heilsgeschichte" oder auch "heilige Geschichte" ist aber nicht die Weltgeschichte insgesamt, sondern eben dasjenige, was Hofmann als den wesentlichen Inhalt der Weltgeschichte bezeichnet, also derjenige Ereigniszusammenhang, der in engerem oder weiterem Sinn auf Christus als die Mitte der Geschichte bezogen ist. Das ist natürlich in erster Linie die Geschichte Israels und der Kirche, darüber hinaus aber auch alles, was Hoffnung gibt auf die erste oder zweite Erlösungstat Gottes in Christus. Vorausdarstellungen Christi und seiner verklärten Gemeinde, die solche Hoffnung geben, sieht er auch in der Schöpfung und der Natur des Menschen. Alle diese Vorausdarstellungen sind zugleich Selbstdarstellungen Christi als trinitarischer Person, so daß Hofmann sagen kann: "Die Selbstdarstellung Christi in der Welt ist der wesentliche Inhalt aller Geschichte, nämlich erstens seine Vorausdarstellung im Leben unserer Natur, zweitens seine Erscheinung im Fleische und Verklärung desselben, drittens die Darstellung seiner verklärten Natur im persönlichen Leben der Christen."¹⁷

Aus dieser Sicht der Geschichte als Selbstdarstellung Christi¹⁸ ergibt sich Hofmanns Verständnis von Weissagung und Erfüllung in der Bibel. Er wendet sich gegen eine supranaturalistische Isolierung der Weissagung von der Geschichte, aus der sie stammt. Jedes biblische Wort und Ereignis hat an seinem geschichtlichen Ort einen eindeutigen Sinn und gewinnt Weissagungscharakter gerade durch seine historische Konkretheit, indem es sich näm-

lich eingliedert in den Gesamtverlauf der Christus vorausdarstellenden Geschichte. Hofmann trennt sich daher auch von der rationalistischen Umdeutung des Prophetischen in menschliche Vorahnung und lehrt demgegenüber die Geschichte selber als geistgewirkte Weissagung verstehen. Auf jeder ihrer Entwicklungsstufen weist nämlich die Geschichte über sich selbst hinaus. "Sie trägt den Keim der Zukunft in sich und stellt sie deshalb im voraus dar. So ist die ganze heilige Geschichte in allen ihren wesentlichen Fortschritten Weissagung auf das schließliche, ewig bleibende Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen."¹⁹

Weissagung versteht Hofmann demnach als geschichtliche Vorausdarstellung der Erlösung. Die Heilsgeschichte gliedert sich ihm deshalb nicht nach den verschiedenen Bundesschlüssen Gottes, sondern nach den geschichtlichen Typen, in denen sich Christus selbst darstellt (Mann und Weib; der Same des Weibes; der Gerechte: Abel, Henoah, Noah; Abrahams Same; Mose als Erlöser und als Gesetzgeber; das Priestertum Israels; der Weltherrscher; Serubabel und Josua als Wiederbringer usw.). Die Wortweissagung steht nicht neben oder über der Tatweissagung, sondern in ihr. Das prophetische Wort ist immer nur Deutung der Geschichte; jedoch nicht so, daß erst durch dieses Wort das Geschehen zur heiligen Geschichte würde, sondern so, daß Gottes Offenbarung aus der Tat ins Wort "übersetzt" wird. "Sonach haben wir an der Selbstdarstellung Christi in der Welt zugleich Geschichte und Weissagung: Geschichte, nämlich immer fortschreitende Gestaltung der Gemeinschaft von Gott und Mensch; Weissagung, nämlich immer bestimmtere Hinweisung auf die endliche Gestalt der Gemeinschaft von Gott und Mensch. Mit dieser weissagenden Geschichte und mit der Geistes-

wirkung, durch welche sie geschieht und sich ins Wort faßt, haben wir es zu thun." ²⁰

Die Quelle für unsere Kenntnis der weissagenden Geschichte ist nach Hofmann die Heilige Schrift, denn in ihr hat sich die heilige Geschichte ins Wort gefaßt. So verfolgt Hofmann in "Weissagung und Erfüllung" die biblische Geschichte von Adam und Eva an über die Geschichte Israels und das Geschick Jesu bis hin zur Bildung einer heidenchristlichen Gemeinde. Er ist dabei ständig bestrebt, den festgeschlossenen Zusammenhang der biblischen Geschichte herauszustellen. Wort und Geschichte, sowie Weissagung und Erfüllung sind streng aufeinander bezogen. Die biblische Geschichte zeigt sich ihm als ein organisch verbundenes Ganzes, in dem jedes einzelne Ereignis seinen notwendigen Platz hat und nicht fehlen darf. Dieser Gedanke der Notwendigkeit ist bei Hofmann sehr bestimmend. Wert und Bedeutung eines geschichtlichen Einzelereignisses ergeben sich nur aus seiner Beziehung zum Endergebnis aller Geschichte, d.h. zu der in Christus bereits vorausereigneten vollkommenen Liebesgemeinschaft von Gott und Mensch. Die Notwendigkeit, eine Person oder ein Ereignis als Weissagung zu verstehen, entsteht also aus dessen Beziehung zu Christus. Mit der Notwendigkeit eines Geschehens in diesem Sinne ist für Hofmann dann aber auch seine Tatsächlichkeit verbürgt. Die historische Kritik an biblischen Einzelberichten wird also durch ein Verstehen der Ganzheit der Heilsgeschichte überwunden.

In der Einheit und Geschlossenheit der biblischen Geschichte um ihr Zentrum in Christus erweist sich für Hofmann ihre Gottgewirktheit, weil sie so auf denselben göttlichen Geist zurückgeführt werden muß, der auch in

Christus waltet und die Wiedergeburt des Christen wirkt. Hofmann sieht also in erster Linie die biblische Geschichte für inspiriert an; da aber die Heilige Schrift sie dokumentiert, hat auch sie an der göttlichen Inspiration Anteil.

IV. Die Übereinstimmung von Schrift und Erfahrung

In dem dreibändigen Werk "Der Schriftbeweis" verfolgt Hofmann das Ziel, nachzuweisen, daß biblische Geschichte und christliche Erfahrung so vollständig übereinstimmen, daß sie sich gegenseitig in ihrer Wirklichkeit verbürgen können. Es geht also um den Inhalt der christlichen Erfahrung, und d.h. laut Hofmann zunächst um denjenigen elementaren "Tatbestand", der den Christen zum Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet. Es ist "die in Christo Jesu vermittelte, und zwar gegenwärtig vermittelte persönliche Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der sündigen Menschheit". ²¹

Diese einfache, dem Christen unmittelbar gewisse Erfahrung nennt Hofmann auch "Wiedergeburt". Mit seiner systematischen Theologie will er nichts anderes, als den Inhalt dieser Erfahrung hinsichtlich ihrer Voraussetzungen und Folgen sich selbst entfalten zu lassen. Da aber die Wiedergeburt ein geschichtlicher Tatbestand ist, kann die Selbstentfaltung ihres Inhaltes wiederum nur auf geschichtliche Tatbestände führen. Die gegenwärtige Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit gibt sich zunächst als geschichtlicher Vollzug einer ewigen Gemeinschaft zu erkennen und sodann als die Mitte ihrer Vollzugsgeschichte, wobei die Vergangenheit als Voraussetzung und die Zukunft als Erfüllung der Gegenwart zu

verstehen ist.

Im einzelnen stellt Hofmann dies in der äußerst komprimierten Form des sogenannten "Lehrganzen" dar, das er dem Schriftbeweis als zu Beweisendes voranschickt. Inhaltlich fällt hier zunächst die starke Betonung der Trinitätslehre auf. Die ewige Voraussetzung der gegenwärtigen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit ist für Hofmann die Personalität Gottes, das innergöttliche Verhältnis der Trinität und die Prädestination der Menschheit. Die geschichtliche Voraussetzung besteht zunächst darin, daß Gott die Geschichte schafft, und zwar dadurch, daß die Trinität sich in ein Verhältnis der Ungleichheit zueinander setzt und selber in die Geschichtlichkeit eintritt.

Diese "Selbstübersetzung des trinitarischen Verhältnisses aus der Ewigkeit in die Geschichtlichkeit"²² ermöglicht laut Hofmann die Schaffung der Welt, der Engel und des Menschen. Darauf folgt dann der Sündenfall, Gericht und Gnade Gottes, die Erwählung der heilsgeschichtlichen Familie und des heilsgeschichtlichen Volkes, das israelitische Priestertum, Königtum und Prophetentum, Zerstörung und Wiederaufbau des Reiches, die Bildung einer Heiligen Schrift Israels, die Menschwerdung des Sohnes Gottes in der Person Jesu, sein Tod und seine Auferstehung, die Ausgießung des Heiligen Geistes, die Bildung einer Gemeinde aus den Heiden sowie die Schaffung einer zweiteiligen Bibel. Damit sind die geschichtlichen Voraussetzungen der gegenwärtigen Wiedergeburtserfahrung erschöpft. Daran schließt sich das richtige Verständnis der kirchlichen Gegenwart (Wort Gottes, Sakramente, Amt, christliche Ethik) und der Inhalt der christlichen Hoffnung (Natur- und Weltverklä-

rung) an.

Nach Hofmann hat die Dogmatik also ebenso wie die Bibel, aber unabhängig von ihr, eine Geschichte zum Inhalt. Dazu gehören auch so spezielle Erkenntnisse wie die, daß das erste Menschenpaar nicht miteinander, sondern nacheinander erschaffen wurde, daß die Versuchung zur Sünde über die Frau an den Mann kam, daß Israel eine endzeitliche Wiederherstellung in seinem Land erleben wird (Mitte des 19. Jahrhunderts geschrieben!) und daß es vor dem Ende der Welt eine zeitlich begrenzte Herrschaft der verklärten Gemeinde Jesu geben wird. Dies alles wird von Hofmann als zum gegenwärtigen Tatbestand des Christseins unmittelbar zugehörig betrachtet und ohne Rückgriff auf die Bibel allein mit Mitteln der Logik entfaltet. Demnach "findet der Theologe in der Tatsache der Wiedergeburt die ganze heilige Geschichte ihren wesentlichen Begebnissen nach zusammenbeschlossen und kann Anfang und Fortschritt derselben aus jenem vorläufigen Abschlusse derselben herstellen".²³

Sofern es gelungen ist, das "Lehrganze" folgerichtig aus der christlichen Grunderfahrung abzuleiten, eignet der ganzen heilsgeschichtlichen Dogmatik die gleiche Gewißheit wie dem Christsein selber. Durch dieses Konzept macht Hofmann den Glauben an die Wirklichkeit der geschichtlichen Gottesoffenbarung ganz unabhängig sowohl von der historischen Bibelkritik als auch von einer axiomatischen Inspirationslehre. "So lange Etwas nur auf geschichtliche Zeugnisse hin bekannt ist, kann es auch nur in dem Maße unzweifelhaft heißen, als die Glaubhaftigkeit dieser Zeugnisse sicher steht; und damit, daß es hiedurch gegen Zweifel sicher gestellt ist, hat es für den, welcher es darauf hin annimmt, noch keine innerliche Bedeutung. Deshalb schien es mir des Versuches

werth, ein Ganzes christlicher Lehre herzustellen, worin alle dasselbe ausmachenden Thatsachen durch ihre Beschlossenheit in der unmittelbar gewissen Gegenwart des persönlichen Christenthums verbürgt erschienen, und kein Bestandtheil blos mit dem Werthe einer äußern Thatsache, sondern alles vermöge seiner Bedeutung für das persönliche Christenthum seine Stelle einnehme." ²⁴

Bei dem Versuch, die unmittelbare Gewißheit des Glaubens auf das Ganze der Lehre auszudehnen, können allerdings Irrtümer passieren. Deshalb ist es nach Hofmann Aufgabe der Theologie, die innere Erfahrung des Christenthums mit äußeren Tatbeständen zu vergleichen, um so zu einer wissenschaftlich begründeten Gewißheit zu kommen. Die in Christus vermittelte Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit hat ihre gegenwärtige Wirklichkeit nicht nur im einzelnen Christen, sondern auch in der Kirche und in der Heiligen Schrift. Wenn ich nun in der Geschichte und dem jetzigen Bestand der Kirche sowie in der Heiligen Schrift den wesentlich gleichen Inhalt finde wie in meiner persönlichen Erfahrung, dann habe ich die größtmögliche intellektuelle Vergewisserung erreicht.

Von diesem Anliegen der Vergewisserung her baut Hofmann die gesamte Theologie auf. ²⁵ Die Theologie als Wissenschaft des Christenthums hat das Wesen des Christenthums zu erkennen und auszusagen, und das ist nicht eine Lehre, sondern der Tatbestand des geschichtlich gegebenen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in Christus. Dieser Tatbestand ist vorhanden im Theologen selbst in der persönlichen Wiedergeburtserfahrung, sowie außerhalb von ihm in der Kirche und der Heiligen Schrift. Anzusetzen hat der Theologe nicht bei der Kirche oder der Bibel, sondern bei dem in ihm selbst verwirklichten

Christenthum. "Die Erkenntniß und Aussage des Christenthums muß vor Allem Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen sein." ²⁶ Das geschieht in der systematischen Theologie. Die historische Theologie dagegen hat das Christenthum in Gestalt der Heiligen Schrift und der Kirche zum Gegenstand. Sie entwickelt unabhängig von der Systematik die Selbstaussage der Bibel und der Kirche und überprüft dann das System auf seine Schriftmäßigkeit und Kirchlichkeit. Stimmen alle drei Disziplinen überein, ist die Wahrheit der christlichen Lehre erwiesen und die theologische Erkenntnis abgeschlossen. Die praktische Theologie hat es dann mit der "Bethätigung der theologischen Erkenntnis" im Leben der Kirche zu tun. ²⁷ Der Hauptsache nach ist die Theologie für Hofmann also ein Verfahren zum Erweis der christlichen Wahrheit.

Zu einem Teil, nämlich beim "Schriftbeweis", hat er dieses Verfahren auch selber durchgeführt. Hofmann will den Schriftbeweis befreien von der alten Methode der dicta probantia, die zur Geschichtlichkeit der Bibel und der Einheitlichkeit der Theologie in Widerspruch steht. Sein Ziel lautet: "Wenn dasselbe Thatsächliche den Inhalt von System und Schrift ausmacht; wenn alle Thatsachen des Systems die ganze, in sachgemäßer Ordnung verglichene Schrift für sich haben, nach Wesen und Bedeutung, nach Inhalt, Ausdruck und Maß; endlich, wenn die Gesamtgestalt des Systems und die der Schrift einander durchaus entsprechen - dann ist der Schriftbeweis für das System geleistet." ²⁸ Ein theologisches System ist nach Hofmann also erst dann schriftgemäß, wenn es nicht bloß in den einzelnen Gliedern biblisch belegbar, sondern nach Inhalt und Folge mit der heilsgeschichtlich gedeuteten Schrift wesentlich identisch ist!

Karl Barth hat mit Recht darauf hingewiesen, "daß es mit dem Hofmannschen Schriftbeweis die eigentümliche Bewandnis hat, daß das, was angeblich nur beweisen soll, nämlich die Schrift, in Wirklichkeit auch das ist, was zu beweisen ist".²⁹ Tatsächlich wollte Hofmann die Übereinstimmung von Schrift und Erfahrung ursprünglich weniger als Beweis für die Erfahrung als für die Schrift verstanden wissen. Es ist aber eine Mißdeutung, wenn Barth daraus die Folgerung zieht: "Die Berufung auf seine eigene Erfahrung ist die apologetische Maske, in der sich der moderne Biblizist vor dem Zeitgeist rechtfertigt."³⁰ Dieses Urteil übersieht, daß es Hofmann zentral um die methodisch klare Vergewisserung des Bibelglaubens geht und nicht bloß um seine äußerliche Rechtfertigung. Gerade auf die nicht erzwungene, sondern sich selbst sachgemäß einstellende Übereinstimmung des Lehrgebäudes mit der christlichen Urerfahrung sowie mit Schrift und Kirche kommt ihm alles an. Wenn der Inhalt dieser drei Tatbestände aber wesentlich identisch ist, dann kann freilich jeder von ihnen den jeweils anderen zum Beweis dienen; es kann also die Schrift durch die Erfahrung ebenso bewiesen werden wie die Erfahrung durch die Schrift. Für Hofmanns Hauptanliegen, die Neubegründung der Bibelautorität, ist es jedoch entscheidend, daß die biblische Geschichte durch ihre vollständige Übereinstimmung mit dem Inhalt der christlichen Wiedergeburtserfahrung als heilsnotwendig und darum auch als wirklich erwiesen ist.

V. Vollkommene Beurkundung der kirchlichen Ursprungsgeschichte

Während sich Hofmann in seinen ersten beiden Hauptwerken allein um den Inhalt der Heiligen Schrift bemühte und die Frage nach ihrer äußeren Gestalt, d.h. ihrem Umfang und den Entstehungsverhältnissen ihrer einzelnen Teile ausgeklammert hatte, suchte er nun in seinem letzten literarischen Unternehmen, einer zusammenhängenden Untersuchung der "Heiligen Schrift neuen Testaments", die Inspiration des Neuen Testaments in seiner uns vorliegenden Gesamtheit auf historisch-exegetischem Wege zu erweisen. Dabei sind ihm die Begriffe "inspiriert" und "kanonisch" gleichbedeutend; inspiriert ist die Schrift deshalb, weil "sie zu dem Zweck gewirkt ist, maßgebend zu sein für die christliche Kirche".³¹

Ein Überblick über die Lehre von der Heiligen Schrift im orthodoxen Luthertum, sowie bei Schleiermacher, Rothe und Beck führt Hofmann zu dem Ergebnis, daß es "sowohl hinsichtlich des Umfanges als hinsichtlich des Sinnes, in welchem sie heilige Schrift ist, und nicht minder hinsichtlich der Art und Weise, wie die Kirche vor sich selbst rechtfertigen kann und soll, daß sie ihr dieß ist", an der nötigen Klarheit und Sicherheit fehlt.³² Er selber meint beides dadurch zu gewinnen, daß er einen strengen Unterschied macht zwischen der dogmatischen Behauptung, es müsse eine inspirierte Schrift geben, und der geschichtlichen Untersuchung, ob die uns vorliegende Schrift dieser Behauptung auch entspricht.

Auf systematischem Wege, d.h. durch Entfaltung des Inhaltes der Wiedergeburtserfahrung, kommt Hofmann zu der Aussage, daß das nachexilische Israel zur Vorbereitung

auf die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft eine schriftliche Zusammenfassung der ganzen vorbildlichen Geschichte als bleibendes "Denkmal" dieser Geschichte brauchte. Die Herstellung dieses Schriftdenkmals werde dann ebenso wie die Geschichte, die es zusammenfaßt, ein Werk des Geistes Gottes gewesen sein. In analoger Weise heißt es hinsichtlich des Neuen Testaments, daß die christliche Gemeinde, die in der Zwischenzeit zwischen Anfang und Ende der in Jesus Christus vermittelten Geschichte lebt, eines "bleibenden Denkmals ihres Anfangs" bedarf³³, durch das Christus sie von ihrem Anfang zu ihrem Ziel überleiten kann. Und auch hier folgt daraus die Annahme, daß derselbe Geist, der die Anfänge der Gemeinde schuf, ihr auch das Schriftdenkmal dazu geschaffen hat.

Der Glaube an die Inspiration der Bibel ist für Hofmann also in der persönlichen Heilsgewißheit des Christen beschlossen, doch so, daß er ganz an das Wesen der Bibel als Denkmal der heiligen Geschichte und an ihre Bestimmung für die Kirche gebunden ist. Dem Glauben ist mithin nur das Wesen der Schrift unmittelbar gewiß, nicht aber ihr genauer Umfang. "Die Lehre von der Inspiration der Schrift ist also nichts anderes als ein Rückschluß von dem Wesen der Schrift auf ihre Entstehung, und nicht jene (scil. die Inspiration) zunächst, sondern dieses (scil. das Wesen) ist Sache des Glaubens."³⁴ Damit stellt Hofmann einerseits sicher, daß aus dem Inspirationsglauben nicht eine supranaturalistische Theorie wird, die dem geschichtlichen Inhalt der Bibel widerspricht, andererseits schließt er aber auch aus, daß der Theologe die Bibel als allgemein-menschliches Literaturdenkmal behandelt; theologische Schriftauslegung muß vielmehr von der Erwartung geleitet sein, daß sich die

Bibel wirklich als das erweisen werde, was sie dem persönlichen Glauben des Theologen bereits ist.³⁵

Ob nun aber die uns vorliegende Bibel wirklich diejenige ist, die der Glaube als notwendig und darum inspiriert erkannt hat, das kann laut Hofmann nicht dogmatisch postuliert, sondern nur historisch erwiesen werden, d.h. durch eine Untersuchung der Schrift selber und durch einen Überblick über die Geschichte der Kirche in ihrem Verhältnis zur Schrift. Hofmanns großes Bibelwerk sollte den hier zunächst geforderten Schriftbeweis in Bezug auf das Neue Testament erbringen. Durch sorgfältige und detaillierte Einzelauslegung aller neutestamentlichen Schriften wollte er Verständnis ihres Textes, Kenntnis ihrer Entstehungsgeschichte und Einsicht in ihr Verhältnis zueinander gewinnen. Dann war an eine Zusammenfassung des Gesamtinhaltes des Neuen Testaments nach Geschichte und Theologie gedacht, die in eine Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons mündet. Am Schluß sollte das Ergebnis stehen, daß wir an unserem Neuen Testament in dem Umfang, den es jetzt hat, "ein vollständiges und entsprechendes Denkmal der christlichen Anfangsgeschichte" besitzen, das vollkommen geeignet ist, der Kirche auf dem Weg zu ihrem Ziel als Norm zu dienen, weil erstens "außer den Gegensätzen und Beziehungen, unter welchen sich das Christenthum in seiner Anfangszeit bewährt und behauptet hat, andere wesentlich verschiedene und neue nicht denkbar sind" und weil zweitens "jede der neutestamentlichen Schriften je nach der Beziehung, unter welcher das Christenthum des Anfangs darin zur Aussage kommt, der entsprechende Ausdruck desselben ist, und zwar nicht nur als Ganzes, sondern auch in ihren einzelnen Bestandtheilen je nach deren Verhältnisse zum Ganzen".³⁶

Die Ausführung dieses Planes ist Hofmann nicht mehr vergönnt gewesen; als er die Auslegung des Corpus Paulinum einschließlich des Hebräerbriefes, der katholischen Briefe und des größten Teils des Lukasevangeliums vollendet hatte, nahm ihm der Tod die Feder aus der Hand. Inwieweit ihm sein Nachweis gelungen ist, kann also nicht beurteilt werden. Festzuhalten bleibt jedoch, daß Hofmann die Maßgeblichkeit des Neuen Testaments für alle Zeiten der Kirche gerade auf ihrem Ursprung aus einer geschichtlich begrenzten Situation - der Urzeit der Kirche - begründet. Dies kann er tun, weil sich die Kirche nach seiner Meinung durch nichts anderes bestimmen lassen kann als durch ihre geschichtlichen Voraussetzungen. "So gewiß nun die ganze Geschichte der christlichen Kirche nur Entfaltung ihres Anfangs ist, so gewiß entsprechen auch die Schriften, welche der heilige Geist zur Befriedigung jener ersten Bedürfnisse gewirkt hat, allen nachmaligen Bedürfnissen der aus jenen Anfängen hervorgewachsenen Gemeinde."³⁷

VI. Zur Kritik

Wir haben Hofmann als einen Theologen zu verstehen versucht, der die Autorität der Bibel als des Wortes Gottes auf dem Boden der modernen historischen Denkweise neu begründen wollte, indem er im Unterschied sowohl zu Hengstenberg als auch zu Strauß ihre Kanonizität gerade darin setzte, daß sie das "Denkmal einer Geschichte" sei. Diese Zielrichtung ist jedoch in den bisherigen Beurteilungen Hofmanns nur in ungenügender Weise berücksichtigt worden. Die kritische Diskussion drehte sich schwerpunktmäßig um Hofmanns sogenannten "erfahrungs-

theologischen" Ansatz und um sein Geschichtsverständnis.³⁸

Weil Hofmann alle Theologie mit der "Selbstaussage" des Theologen als Christen beginnen läßt, hat man ihm Subjektivismus und Anthropozentrik vorgeworfen.³⁹ Dieser Vorwurf ist aber nur dann berechtigt, wenn man ihn in der nötigen Weise differenziert. Man darf Hofmann nämlich nicht einfach von Schleiermacher oder von seinem Erlanger Kollegen Frank her interpretieren.⁴⁰ Das Eigentümliche an Hofmanns Theologie wird gerade verfehlt, wenn man statt der Korrelation von innerer und äußerer Wirklichkeit des Christentums die Entfaltung der subjektiven Erfahrung zum Kernstück seiner Methode erklärt. Es trifft aber auch nicht zu, daß Hofmanns Erfahrungstheologie lediglich das Vorverständnis explizieren will, mit dem der Theologe an den biblischen Text herantreten muß, um ihn verstehen zu können.⁴¹ Vielmehr geht es ihm gerade darum, daß jeder der drei Tatbestände, in denen die durch Christus gewirkte Gott-Mensch-Gemeinschaft gegenwärtig erfahrbar ist (Wiedergeburt, Bibel, Kirche), unabhängig von den beiden anderen das ganze Christentum enthält. Die durch den gegenwärtigen Christus gewirkte Wiedergeburtserfahrung ist zwar vermittelt durch Schrift und Kirche, aber durchaus nicht von ihnen abhängig: "Es hat auch jenes Verhältnis zu Gott, nachdem ich seiner theilhaft geworden, ein selbstständiges Dasein in mir begonnen, welches, obwohl nur innerhalb der schriftgläubigen Kirche möglich, doch nicht von der Kirche abhängt, noch von der Schrift, auf die sich die Kirche beruft, auch nicht an jener oder dieser die eigentliche und nächste Verbürgung seiner Wahrheit hat, sondern in sich selbst ruht und unmittelbar gewisse Wahrheit ist, von dem ihm selbst ein-

wohnenden Geiste Gottes getragen und verbürgt." ⁴²

Indem Hofmann nun die Theologie nicht mit Schrift und Kirche, sondern mit der Entfaltung der Wiedergeburtserfahrung beginnen läßt, will er zweierlei erreichen: Zunächst soll dadurch die Theologie frei bleiben von jedem bloßen Autoritätsglauben; die einzelnen Systemteile werden nicht deshalb aufgenommen, weil sie in der Bibel oder in den Bekenntnisschriften stehen, sondern weil sie eine notwendige Bedeutung für das persönliche Christentum haben. ⁴³ Hofmann will also eine Dogmatik herstellen, "deren ganzer Inhalt dem Dogmatiker Glaubensgewißheit ist". ⁴⁴ Sodann aber und vor allem soll die Gewißheit von der Tatsächlichkeit der biblischen Geschichte unabhängig gemacht werden von der historischen Kritik. In der unmittelbar gewissen Wahrheit des persönlichen Glaubens ist auch die geschichtliche Wirklichkeit der Heilstatsachen verbürgt.

Beide Anliegen haben ihre Berechtigung. Die Aneignung der christlichen Wahrheit kann wahrhaftig nicht in Gestalt einer fides implicita oder auctoritativa erfolgen, sondern nur in freier, innerer Überzeugung. Problematisch ist es aber, daß Hofmann meint, in der Selbstgewißheit des Christen ("ich bin gewiß, ein Christ zu sein") den vor allen Zweifeln sicheren Ausgangspunkt für den Aneignungsprozeß gefunden zu haben. In diesem "wiedergeburtstheologisch vertieften christlichen Cartesianismus" (F.W.Kantzenbach) ⁴⁵ liegt die Wurzel dessen, was man Hofmanns Subjektivismus und Anthropozentrik genannt hat.

Es ist auch berechtigt, daß Hofmann den Glauben für unabhängig von historischer Forschung erklärt, und zwar

nicht so, daß er den Glauben von der Geschichte löst, sondern so, daß er neben der historischen Arbeit einen zweiten, unmittelbaren Zugang zu vergangenem Geschehen im Glauben selbst findet. Aber kann man wirklich, wie Hofmann es will, auf systematischem Wege zur Erkenntnis geschichtlicher Tatsachen kommen? Dies setzt jedenfalls voraus, daß die Logik, mit der der Theologe sein heilsgeschichtliches System entfaltet, in realer Weise dem historischen Geschehen entspricht. ⁴⁶ Ob und inwieweit diese Voraussetzung berechtigt ist, hat Hofmann aber nicht geprüft. Man wird daher wohl besser tun, statt der Logik des Systems mit Karl Heim die Intuition vertrauenden Erkennens neben die Induktion historischer Forschung zu stellen. ⁴⁷

Hofmanns Verständnis von Offenbarung als Geschichte ist heute ein besonders umstrittenes Thema der Theologie. Die von Barth und Bultmann angeführte Wort-Gottes-Theologie hat auf die Undurchschaubarkeit und Widersprüchlichkeit der Geschichte hingewiesen, die es nicht zulasse, sie zum Glaubensgrund und -inhalt zu machen. Das geschriebene und verkündigte Wort sei der wirkliche Offenbarungsträger. ⁴⁸ Kann es demgegenüber noch gelingen, mit Hofmann die Autorität der Bibel auf ihren Charakter als Geschichtsurkunde zu gründen? Eine bejahende Antwort wird sich hier wohl nur dann geben lassen, wenn man erstens die Voraussetzung der prinzipiellen Unerkennbarkeit Gottes in der Geschichte aufgibt und zweitens die historische Zuverlässigkeit der biblischen Berichte nachzuweisen imstande ist. Eine unbestreitbare Schwäche Hofmanns liegt darin, daß er den historisch-kritischen Fragen weitgehend ausgewichen ist und die Verlässlichkeit der biblischen Berichterstattung einfach voraussetzte.

Hofmann sieht alle Geschichte als eine wachstümliche Einheit, die Gott durch fortschreitend klarere Weissagung und Erfüllung zur Vollendung führt. Dieses organisch-teleologische Geschichtsdenken hat man als eine philosophische Verfremdung kritisiert, die sowohl der Wirklichkeit der Geschichte als auch dem Wesen des Glaubens widerspreche.⁴⁹ Die Überzeugung, daß Gottes Handeln mit den Menschen nicht nur je und je Ereignis wird, sondern einen Geschehenszusammenhang schafft, dessen Sinn und Ziel in Jesus Christus beschlossen und in ihm auch offenbart ist, diese für Hofmanns Theologie grundlegende Überzeugung wird sich jedoch nicht leicht aus dem christlichen Denken entfernen lassen.

Das Problem spitzt sich zu in der Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments. Bultmann sagt: Die vorchristliche Geschichte Israels ist wirklich Weissagung, aber nicht in dem positiven Sinn Hofmanns, sondern als eine Geschichte des Scheiterns, die den Glauben von aller innerweltlichen Hoffnung löst und zur eschatologischen Existenz macht.⁵⁰ In ähnlicher Weise wird Hofmann auch von F.Baumgärtel kritisiert.⁵¹ Nun ist es gewiß richtig, daß die Zueinanderordnung von Altem und Neuem Testament nicht nur linear erfolgen kann, sondern auch polar gesehen werden muß. Gerade diese Spannung läßt die Bemühungen um ein rechtes evangelisches Verständnis des Alten Testaments niemals zur Ruhe kommen und darf deshalb nicht aufgelöst werden. Eine betont oder gar ausschließlich negative Fassung der Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament widerspricht nicht nur dem Selbstverständnis beider Teile unserer Bibel, sondern muß auch letztlich zur Herauslösung Christi aus der Geschichte Israels und damit zu einer Doketisierung

des Heilsgeschehens führen. Demgegenüber dürfte Hofmann im Recht bleiben, wenn er die Einheit von Altem und Neuem Testament in der Einheit der von beiden bezeugten Geschichte findet. Das Ganze der biblischen Geschichte ist bezogen auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und erschließt sich von ihr her. Diese Bezogenheit darzustellen und in ihr das Handeln Gottes zu erkennen, ist nach wie vor eine wichtige Aufgabe der Theologie.

Anmerkungen

- 1) Zitiert nach Th.Zahn, Johann Chr.K.von Hofmann, Leipzig 1911, S.4.
- 2) Kurze biographische Übersichten findet man außer in der eben zitierten Rede Zahns bei W.von Loewenich, "J.Chr.K.von Hofmann" (Erlanger Universitätsreden), Erlangen 1978; F.W. Kantzenbach, Die Erlanger Theologie, München 1960, S.179-190, und K.G.Steck, "J.Chr.K.von Hofmann", in: Theologen des Protestantismus im 19. und 20.Jhd., hrg. von M.Greschat, Stuttgart 1978, S.99-112. Unverzichtbar für jede Beschäftigung mit Hofmann ist die große Biographie P.Waplers, Johannes v.Hofmann, Leipzig 1914.
- 3) Vgl. besonders Kantzenbach, aaO., S.99-114.
- 4) Nach Wapler, aaO., S.14.
- 5) Fr.Spitta, ein Schüler Hofmanns, hat einige von ihnen mitgeteilt und kommentiert in seinen Erinnerungen: "Zum hundertjährigen Geburtstage J.Chr.K.von Hofmanns", MGkK 15 (1910), S.355-361.
- 6) Wapler, aaO., S.149 (Unterstreichungen von mir); vgl. auch Th.Kolde, Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach 1810-1910, Erlangen und Leipzig 1910.

- 7) Th.Kliefoth, mit dem Hofmann während seiner Rostocker Zeit eng verbunden war, warf ihm daraufhin "Darangabe seines Berufs an die Zwecke seiner politischen Partei" vor (Zwei politische Theologen, Daniel Schenkel und J.Chr.K.von Hofmann, Schwerin 1864, S.125).
- 8) Vgl. M.Hein, Lutherisches Bekenntnis und Erlanger Theologie im 19.Jahrhundert, Gütersloh 1984, und Kl.Sturm, Die integrierende Funktion der Ekklesiologie in der lutherisch-konfessionellen Dogmatik des Erlanger Kreises, theol. Habil.-Schrift (masch.), Siegen 1977.
- 9) Ein besonders negatives Beispiel in dieser Richtung bietet E.-W.Wendebourg, "Die heilsgeschichtliche Theologie J.Chr.K.v. Hofmanns in ihrem Verhältnis zur romantischen Weltanschauung", ZThK 52 (1955), S. 64-104, der Hofmanns Theologie aus einem Vergleich mit Ranke, Hegel, Schelling und Schleiermacher verständlich machen will. Auch W.Lütgerts Urteil, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende III, Gütersloh 1925, S.176, Hofmanns theologische Bedeutung bestehe darin, "daß er Biblizismus und Lutherum durch die Philosophie der Geschichte mit dem Idealismus verband", preßt ihn in eine geistesgeschichtliche Schablone und verhindert dadurch das Verstehen.
- 10) So z.B. W.Herrmann, "Christlich-protestantische Dogmatik", in: Die Kultur der Gegenwart I/IV, II. Hälfte, Berlin 1906, S.607-609 ("eine wirkliche Fortführung des von Schleiermacher begonnenen Werkes"), und H.Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit, Tübingen 1983, S.258-272 ("Ausstrahlung Schleiermachers ins Luthertum").
- 11) G.Schrenk sieht Hofmanns Theologie als Nachwirkung der Gedanken des Johannes Coccejus: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, (BzFchTh II/5), Gütersloh 1923, ND Gießen 1985, S.322-332; H.Cremer führt nicht nur Hofmann, sondern die gesamte Erlanger Theologie auf Collenbusch zurück: Art. "Collenbusch, Samuel", RE Bd.IV, 3 1898, S.241; A.Ritschl betrachtet ihn als Glied der "Bengel'schen Schule": Die christl. Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung, Bd.I, Bonn 2 1882, S.614-616; F.Flückiger nennt ihn einen "Pneumatiker, der die Tradition eines Bengel und Oetinger fortsetzte": Die protestantische Theologie des 19.Jhd., (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd.IV/P), Göttingen 1975, S.63.

- 12) Der Schriftbeweis, Bd.I (2.Aufl.), S.25.
- 13) Weissagung und Erfüllung (im folgenden WuE), Bd.I, S.49.
- 14) Selbstanzeige des Buches WuE im Mecklenburgischen Kirchenblatt 1 (1844), S.55; wieder abgedruckt in "Grundlinien der Theologie J.Chr.K.v.Hofmanns in seiner eigenen Darstellung", hrg. von J.Haussleiter, Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, Bd.11, Leipzig 1910.
- 15) WuE, Bd.I, S.58.
- 16) ZPK 1839, S.14, zitiert nach G.Flechtenhaar, Das Geschichtsproblem in der Theologie J.v.Hofmanns (Diss.), Gießen 1935.
- 17) WuE, Bd.I, S.40.
- 18) Vgl. dazu besonders O.Procksch, "Hofmanns Geschichtsauffassung," AELKZ 43 (1910), S.1034-1038 u. 1058-1063, und W.Trilhaas, "Bemerkungen zum Begriff der Geschichte bei J.Chr.K.v.Hofmann", ThBl 8 (1929), S.54-57, sowie Franz Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie, Leipzig 1845, S.164-268.
- 19) Aus einem Brief Hofmanns zitiert von Fr.H.R.von Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, Leipzig, 4 1908, S.268f.
- 20) WuE, Bd.I, S.40.
- 21) Hofmann, Encyclopädie der Theologie, Nördlingen 1879, S.51.
- 22) Encyclopädie, S.62.
- 23) Selbstanzeige WuE, aaO., S.55.
- 24) Schriftbeweis, Bd.II/1, S.102.
- 25) vgl. M.Kähler, Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19.Jhd., München 1962, S.193-222.
- 26) Schriftbeweis, Bd.I, S.10.
- 27) Encyclopädie, S.313 u. 318.

- 28) Schriftbeweis, Bd.I, S.32.
- 29) Die protestantische Theologie im 19.Jhd., (Bd.II), Hamburg 1975, S.529.
- 30) Ebd., S.527.
- 31) Hofmann, Biblische Hermeneutik, Nördlingen 1880, S.36
- 32) Hlg. Schrift, Bd.I, S.1 (Unterstreichungen von mir).
- 33) PSchriftbeweis, Bd.I, S.50.
- 34) Schriftbeweis, Bd.I, S.677.
- 35) Hermeneutik, bes. S.30-58; vgl. dazu J.Wach, Das Verstehen, Bd.II, Tübingen 1929, S.357-379, und P.Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Göttingen 1979, S.145-148.
- 36) Schriftbeweis, Bd.II/2, S.100 u. 108.
- 37) WuE, Bd.I, S.48.
- 38) Eine Übersicht "Zur neueren Beurteilung der Theologie J.Chr.K.von Hofmanns" gibt W.von Loewenich in der ZbayerKG 32 (1963), S.315-331.
- 39) E₃Schaeder, Theozentrische Theologie, Bd.I, Leipzig 1925, S.5f. u. 24-52; E.Hübner, Schrift und Theologie, Eine Untersuchung zur Theologie Jh. Chr.K.von Hofmanns, München 1956; M.Keller-Hüschemenger, "Das Problem der Gewißheit bei J.Chr.K.von Hofmann", in Gedenkschrift für W.Elert, Berlin 1955, S.288-295; ders., Das Problem der Heilsgewißheit in der Erlanger Theologie im 19. und 20.Jhd., Berlin 1963, S.34-56.
- 40) Vgl. J.Kunze, "Frank und Hofmann", in: Festschrift zum fünfzigjährigen Stiftungsfest des Theologischen Studentenvereins Erlangen, Erlangen 1910, S.235-272; M.Schellbach, Theologie und Philosophie bei v.Hofmann (BzFchTh 38/2), Gütersloh 1935, S.32-51; Kähler, aaO., S.222-235.
- 41) Gegen Chr.Senft, Wahrhaftigkeit und Wahrheit, Tübingen 1956, S.87-123, und H.Thielicke, aaO., S.264f. u. 271f.

- 42) Schriftbeweis, Bd.I, S.11.
- 43) Zur Recht hat F.Mildenberger, Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20.Jhd., Stuttgart 1981, S.109f., dies besonders hervorgehoben.
- 44) Aus einem Brief an Luthardt, zitiert von Wapler, aaO., S.219.
- 45) Programme der Theologie, München 1978, S.95.
- 46) Vgl. W.Lütgert, Die Methode des dogmatischen Beweises in ihrer Entwicklung unter dem Einfluß Schleiermachers (Diss. Greifswald), Gütersloh 1892, S.20-29, und ders., Religion des dt. Idealismus, S.177.
- 47) Heim, Leitfaden der Dogmatik, Bd.I, Halle, ³ 1923, S.47-56.
- 48) Vgl. K.G.Steck, Die Idee der Heilsgeschichte, (ThSt 56), Zollikon 1959, S.58: "Wir begegnen der göttlichen Offenbarung, wir begegnen auch Jesus Christus nicht hinter dem Buchstaben der Bibel, in jedem zwielichtigen Raum von Geschichte und Heilsgeschichte, sondern in den biblischen Texten."
- 49) G.Weth, Die Heilsgeschichte, München 1931, S.231-233; Schellbach aaO.; Keller-Hüschemenger, Heilsgewißheit, S.46-49.
- 50) "Weissagung und Erfüllung" (1949), in: Glauben und Verstehen, Bd.II, Tübingen, ³ 1968, S.162-186.
- 51) Verheissung, Gütersloh 1952, S.86-91.

Helge Stadelmann (Hrsg.)

Glaube und Geschichte

Heilsgeschichte als Thema der Theologie

BRUNNEN VERLAG · GIESSEN/BASEL
R. BROCKHAUS VERLAG · WUPPERTAL

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)
ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage
Brunnen Gießen und R. Brockhaus Wuppertal.
Sie hat das Ziel, schriftgemäße theologische Arbeiten
zu veröffentlichen.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Glaube und Geschichte: Heilsgeschichte als Thema
d. Theologie / Helge Stadelmann (Hrsg.)
– Gießen; Basel: Brunnen-Verlag;
Wuppertal: Brockhaus-Verlag, 1986.
(Monographien und Studienbücher)
ISBN 3-7655-9322-2 (Brunnen)
ISBN 3-417-29322-7 (Brockhaus)
NE: Stadelmann, Helge [Hrsg.]

© 1986 Brunnen Verlag Gießen
Umschlag: Martin Künkler
Herstellung: Weihert-Druck, Darmstadt