

Religiöse Autorität durch historische Authentie? Die „biblische“ Dogmatik von Gottlob Christian Storr (1793)

Von Walter Sparn

I. Die personale und literarische Konstellation

Der akademische Kontext, in dem sich im ausgehenden 18. Jahrhundert die so rasante wie komplexe Entwicklung der Philosophie und der Theologie ‚nach Kant‘ in Deutschland vollzogen hat, wird bekanntlich durch die Namen Jena und Tübingen bezeichnet. Im Tübinger Stift wurde die philosophische und theologische Auseinandersetzung mit der durch Immanuel Kant aufgebauten, grundstürzenden Problemlage früh und intensiv geführt. Die dabei beteiligten akademischen Lehrer waren daher im Pro wie im Contra zugleich Figuren der Formation eines neuen Denkens, wie es in Tübingen zunächst Immanuel Carl Diez oder Friedrich Immanuel Niethammer, dann Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Friedrich Hölderlin und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling verkörperten. Jene Lehrer waren in erster Linie Gottlob Christian Storr, seit 1775 in Tübingen Professor der Philosophie, 1777 Professor der Theologie, 1786 auch Superattendant des Herzoglichen Stipendiums, 1797 Oberhofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart; sodann sein Schüler Johann Friedrich Flatt, der als erster im Sommersemester 1789 über Kant las (der von Gottfried Ploucquet besetzte Lehrstuhl für theoretische Philosophie war zwischen 1782 und 1790/1791 vakant); sowie, als Repetent, Friedrich Gottlieb Süskind.¹

Der Begründer der Älteren Tübinger Schule des ‚Supranaturalismus‘, aber auch im übrigen protestantischen Deutschland einflußreiche G. Chr. Storr, der 1789 einen bestdotierten Ruf nach Göttingen, der bedeutendsten Universität der Zeit, abgelehnt hatte², veröffentlichte in den ersten Jahren der nachkantischen Weichenstellungen zwei Werke, die wesentliche Aspekte der erkenntniskritischen Philosophie Kants rezipieren (oder doch zu rezipieren scheinen), um seiner spezifischen, historischen Begründung der eigenständigen Autorität der biblischen Offenbarung philosophisch den Rücken frei zu

¹ Ulrich Köpf, Art. ‚Tübinger Schulen‘, in: TRE 34, 2002, 165–171.

² Zu Leben und Werk: Karl-Heinz Hinfurter, *Biblicher Supranaturalismus. Gottlob Christian Storr (1746–1805)*, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 1, Gütersloh 1990, 113–127; Klaus-Günther Wesseling, Art. ‚Storr, Gottlob Christian‘, in: BBKL 10, 1590–1594, hier auch die ausführlichste Bibliographie; Hans-Martin Kirn, Art. ‚Storr, 2.‘, in: RGG⁴ 7, Sp. 1749.

halten und um den Zusammenhang von Moral und Religion kategorial zu sichern. Storrs akademische Lehre, mit der diese Werke eng verbunden sind, und ihre nicht nur philologisch-historische, sondern auch theoretisch-systematische Potenz war es vor allem, an der die wacheren Stiffler im Zeitalter Kants sich abarbeiten mußten, „an deren Kraft und an deren Widerstand gegen die Tendenzen der Zeit sich die eigene Kraft und Selbständigkeit auszubilden und zu bewähren hatte“.³

Storr hatte anerkannt gründliche Arbeiten zur biblischen und orientalischen Philologie, aber auch hermeneutische, gegen Johann Salomo Semler gerichtete Thesen zum *sensus historicus* von Texten bzw. der Bibel und dann zwei exegetisch-dogmatische Abhandlungen über die Johannesbriefe und den Hebräerbrief publiziert.⁴ Im Jahr 1793, dem Jahr des Erscheinens der Kant'schen Religionsschrift, reagierte er in zweierlei Weise auf die gerade in seinem Haus sich ausbreitende Diskussion. Zum einen durch die gedruckte Fassung der einen der beiden Dogmatik-Vorlesungen, die er seit seinem Antritt der Professur wechselweise gehalten hatte, der sogenannten ‚Biblischen Dogmatik‘: ‚Doctrinae Christianae pars theoretica e Sacris Literis repetita‘.⁵ Direkt auf Kant reagiert Storr zum anderen mit den ‚Annotationes quaedam theologicae ad philosophiam Kantii de religione doctrinam‘.⁶ Dieses letztere Votum, dem der Beitrag von Wilhelm G. Jacobs gewidmet ist (s. u.), wurde im folgenden Jahr (anonym) von Friedrich Gottlieb Süskind übersetzt: ‚D. Gottlob Christian Storrs Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre ... Nebst einigen Bemerkungen des Übersetzers über den aus Prinzipien der praktischen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und der Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung‘.⁷

³ Vgl. jetzt die große Arbeit Henrich-GadI; besonders ‚A. Voraussetzungen in Tübingen‘, 29–94; ‚I. Die Tübinger Dogmatik: Storr und Flatt‘, 29–72; 29. Panajotis Kondylis, Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart 1979; Hermann Timm, Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel, Frankfurt a.M. 1979, 72ff.; Linus Hauser, G.C. Storrs theologische Rezeption der Kritik der reinen Vernunft, ein Gelenkpunkt für das Verständnis des deutschen Idealismus, in: Gerhard Funke (Hrsg.), Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, 2 Bde., Bonn 1981, 909–918; Hinfurtner [Anm. 2], 119ff.

⁴ Gottlob Christian Storr, Dissertatio hermeneutica de sensu historico, Tübingen 1778; ders., Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, Tübingen 1786; ders., Der Brief Pauli an die Hebräer, Leipzig 1776, 3. Aufl. u.d.T. Pauli Brief an die Hebräer, Tübingen 1789.

⁵ Stuttgart 1793; fürderhin zitiert unter der Sigle ‚Doctr. Christ.‘.

⁶ Tübingen 1793.

⁷ Tübingen 1794; fürderhin unter der Sigle ‚Storr-Süskind‘.

Die beigegebene Abhandlung Süskinds faßt, unter dem Namen Johann Gottlieb Fichtes, auch den Kern der Rezeption Kants durch Storr zusammen. Storrs Vorrede zu seiner ‚Biblischen Dogmatik‘, datiert von den Nonis Martii (7. März) 1793, versäumt ihrerseits nicht, den im Jahr zuvor anonym erschienenen und zunächst Kant zugeschriebenen ‚Versuch einer Kritik aller Offenbarung‘ zur Bestätigung der eigenen Auffassung anzuführen. An die Nennung des wahren Autors anschließend, bezeichnet Storr als den Kern der zeitgenössischen Diskussion über die als Offenbarung behaupteten Lehren des Christentums die Frage, „*utrum Jesu & Apostolorum doctrina auctoritatem divinam re ipsa habeat, an ei nomen tantum auctoritatis divinae κατ' οὐχομομιαν possit concedi*“⁸ – ob die Lehre Jesu und der Apostel göttliche Autorität besitze „aus sich selbst oder bloß durch Akkomodation“, wie ein anderer Schüler Storrs, der jüngere Bruder von Johann Friedrich, Carl Christian Flatt, richtig übersetzte.⁹ Gerade die Schüler, die sich den Herausforderungen Kants stellten, hatten sich mit Storrs ausdrücklich auch philosophisch auftretender Begründung der Möglichkeit und Wirklichkeit biblischer Offenbarung auseinanderzusetzen; auch diejenigen, die schließlich ein völlig neues spekulatives, Theologie und Philosophie integrierendes Konzept dialektischen Denkens entwickelten.

Die Entwicklungen in Tübingen waren zugleich Teil eines größeren Kontextes, eines im ganzen protestantischen Deutschland geführten theologischen Diskurses ‚nach Kant‘. Dieser Diskurs wiederum breitete sich aus im Horizont der im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts geführten Debatten um „wahre Aufklärung“, an denen nicht zufällig Theologen besonders aktiv beteiligt waren.¹⁰ Schon die Diskussion verlief, unter der Bedingung einer er-

⁸ Doctr. Christ. Vorrede, p. XIII.

⁹ D. Gottlob Christian Storr's [...] Lehrbuch der Christlichen Dogmatik ins Deutsche übersetzt, mit Erläuterungen aus andern, vornehmlich des Verfassers eigenen, Schriften und mit Zusätzen aus der theologischen Litteratur seit dem Jahr 1793 versehen von M. Carl Christian Flatt, Stuttgart [Metzler] 1803. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, in zwei Teilen [Titel ohne: seit dem Jahr 1793], Stuttgart 1813. Zitat nach der letzteren Ausgabe, S. *XIV f. Seitenangaben mit * sind die Parallelen dieser Ausgabe zur lateinischen Dogmatik der ersten Auflage; aus dieser wird mit Angabe der Paragraphen, der Notae (Kleinbuchstaben) und der Seitenzahl (p.) zitiert.

¹⁰ Vgl. Norbert Hinske (Hrsg.), Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, ausgew., eingel. und mit Anm. vers. von Norbert Hinske, Darmstadt 1973; Werner Schneiders, Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg i.B./München 1974; ders.; Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland, Hamburg 1990; Albrecht Beutel, Art. ‚Aufklärung, I. Geistesgeschichtlich‘, in: RGG⁴ 1, Sp. 929–941; ‚II. Theologisch-kirchlich‘, ebd., Sp. 941–948. – Eine dem neueren Forschungsstand entsprechende Gesamtdarstellung der theologischen Aufklärung ist Desiderat; nützlich sind immer noch Karl Aner, Theologie der Lessingzeit, Halle 1929 [ND Hildesheim 1964]; Emanuel Hirsch, Geschichte der

weiterten bürgerlichen Öffentlichkeit, alles andere als übersichtlich, vielmehr komplizierte und polarisierte sie die Vorstellungen von der notwendigen oder wünschbaren Fortentwicklung und Umbildung der Theologie angesichts der Herausforderungen der theoretischen und praktischen Programme von „Aufklärung“. Die Situation wurde noch komplexer, als die drei Kritiken Kants ihre Wirkungskraft zu entfalten begannen (und die religionspolitischen Verhältnisse seit dem Wöllner'schen Edikt 1788 sich polarisierten und als die politische Gesamtsituation seit der Französischen Revolution 1789 revolutioniert wurde). Im Blick auf die theoretische Herausforderung durch Kant schieden sich die Geister daher nicht entlang definierter oder auch nur vermeinter Linien. So gehörten zu den theologischen Opponenten Kants der aufklärerisch-fromme Johann August Eberhard¹¹, aber auch der aufklärungskritische Bibelinterpret Johann Gottfried Herder¹² oder der aufklärungsskeptische, sprachtheologisch genialische Johann Georg Hamann. Zu den Rezipienten des Kantschen Kritizismus wiederum gehört der aufklärerisch gesonnene Königsberger Hofprediger Johann Schultz (Schulze), aber auch der „Glaubensphilosoph“ Friedrich Heinrich Jacobi¹³; zu ihnen gehört sowohl der betont bibeltheologische Volksaufklärer Johann Ludwig Ewald (‘Über die Kantische Philosophie mit Hinsicht auf die Bedürfnisse der Menschheit’, Berlin 1790) als auch der wie Ewald mit einer Biblischen Dog-

neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 5 Bde., Gütersloh 1949–1951 [ND Münster 1984], zu Storr: Bd. V, 70–77; Gottfried Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: Carl Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3, Göttingen 1984, 125–146.

¹¹ Der Streit mit Johann August Eberhard / Immanuel Kant, hrsg. von Marion Lauschke und Manfred Zahn, Hamburg 1998; Manfred Gawlina, Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard, Berlin/New York 1996 (Kant-Studien, Ergänzungshefte; 128); Gerda Haßler, Johann August Eberhard (1739–1808). Ein streitbarer Geist an den Grenzen der Aufklärung; mit einer Auswahl von Texten Eberhards, Halle 2000.

¹² Die Nähe Storrs zu Herders Aufklärungskritik im Interesse einer Offenbarungstheologie ist offensichtlich, wenn letzterer die Prediger oft pointiert als „Depositaires eines Schatzes von Offenbarung“ charakterisiert, z. B. Johann Gottfried Herder, An Prediger. Fünfzehn Provinzialblätter, Leipzig 1774, in: ders., Theologische Schriften, Frankfurt a.M. 1994, 67–138; 80; der Abstand zwischen Storrs supranaturalistischer und Herders poetologischer Lektüre der Bibel ist allerdings um so größer. Vgl. Marcia Bunge, Johann Gottfried Herders Auslegung des Neuen Testaments, in: Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, hrsg. von Henning Graf Reventlow, Walter Sparn und John Woodbridge, Wiesbaden 1988, 249–263; Thomas Zippert, Bildung durch Offenbarung, das Offenbarungsverständnis des jungen Herder als Grundmotiv seines theologisch-philosophisch-literarischen Lebenswerks, Marburg 1994 (Marburger theologische Studien; 39).

¹³ Vgl. Günther Baum, Art. ‘Jacobi’, in: TRE 16, 434–438 (Lit.).

matik auftretende, jedoch programmatisch supranaturalistische Storr.¹⁴ Die drei letzten Namen belegen zugleich, wie unterschiedlich ein seiner theologischen Kriterien bewußter Gebrauch der Vernunftkritik und der Religionsphilosophie Kants ausfallen konnte.

Im folgenden soll die Auseinandersetzung mit der durch Kant profilierten Aufklärung in Storrs lateinischer Dogmatik erhoben werden. Daß diese hierfür gut geeignet, d. h. positionell profiliert ist, zeigt ihre lang andauernde Rezeption. Sie wurde am 22. Dezember 1802 zum offiziellen Lehrbuch in Württemberg deklariert und löste das Kompendium von Christoph Friedrich Sartorius ab, das im Stift noch bis dahin benutzt wurde.¹⁵ Storrs Dogmatik blieb offiziell bis 1841 für die Universität, bis 1849 für die Diözesandisputationen. Carl Christian Flatt besorgte 1803 eine Übersetzung.¹⁶ Nachdem dieser 1804 neben seinem älteren Bruder Johann Friedrich (Ordinarius seit 1798) auch Professor der Theologie in Tübingen geworden war, publizierte er 1807, nach dem frühen Tode des Lehrers (17. Januar 1805), eine zweite Auflage des lateinischen Textes.¹⁷ Die erste Auflage hatte laut des Vorworts vom 7. März 1793 die kurzen, in der Vorlesung diktierten Sätze in 123 Paragraphen bearbeitet und die Erläuterungen dazu in Anmerkungen angefügt, letzteres mit dem Ziel, für seine „von älteren oder auch von neuerlich herrschend gewordenen Vorstellungs- und Erklärungsarten“ abweichenden theologischen Begründungen Rechenschaft zu geben.¹⁸ In der zweiten Auflage von 1807 fügte C. C. Flatt weitere, gerade im ersten Teil über die Heilige Schrift zahlreiche Bemerkungen aus dem „Manuskript des seligen H. Autors“ hinzu. Das Buch enthält weiterhin 123 Paragraphen und wuchs von 350 (plus 16 Seiten Sach- und Bibelstellen-Indices) auf 377 (plus 15 Seiten) an.

Der ersten, mit Druckfehlern behafteten *Übersetzung* von 1803 ließ C. C. Flatt im Jahr 1813 eine verbesserte Übersetzung folgen: ‘Gottlob Christian

¹⁴ Vgl. Johann Anselm Steiger, Johann Ludwig Ewald (1748–1822). Rettung eines theologischen Zeitgenossen, Göttingen 1996 (zu Storr: 438 ff.); Hans-Martin Kirn, Deutsche Spätaufklärung und Pietismus. Ihr Verhältnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748–1822), Göttingen 1998 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus; 34) (zu Storr: 521 ff. u. ö.).

¹⁵ Sartorius, *Compendium*² (erste Ausgabe unter dem Titel ‘Positiones theologicae’, Tübingen 1764).

¹⁶ Diese Übersetzung [Anm. 9] will „der Eigenthümlichkeit des Originals in Hinsicht auf Inhalt und Form, Anlage und Zweck getreu [...] bleiben“ (S. *IV), doch spiegelt sie in hohem Maße, wie weit die zeitgenössische deutschsprachige Diskussion die terminologisch alte, begrifflich karge lateinische Fassung hinter sich läßt.

¹⁷ *Doctr. Christ.*²

¹⁸ So die Übersetzung, S. *IX; im lateinischen Original etwas schärfer: „[...] cur hoc potius modo, quam alio, et secus nonnunquam ac dudum vel recens introducta, & tyrannice apud multos regnans consuetudo decernit, statuere et interpretari audeam.“ (*Doctr. Christ.*, Vorrede p. VII).

Storr's Lehrbuch der Christlichen Dogmatik ins Deutsche übersetzt, mit Erläuterungen aus andern, vornehmlich des Verfassers eigenen Schriften und mit Zusätzen aus der theologischen Literatur versehen, 2 Teile, Stuttgart: Johann Benedict Metzler, 1813'. Wie der Titel erkennen läßt, sind nun auch die Anmerkungen der zweiten lateinischen Auflage übersetzt; sie werden zusätzlich um „Noten“ zu diesen „Anmerkungen“ ergänzt, gelegentlich in Abweichung von Storrs Reihung.¹⁹ Auch diese Noten sind, wiederum besonders im ersten Buch, recht zahl- und umfangreich, so daß schon der erste Band 498 Seiten stark ist. Diese Zusätze sind besonders theologiegeschichtlich interessant, weil sie in ausgezeichneter Weise die dogmatische und bibelwissenschaftliche Literatur über zwanzig Jahre hin mit dem theologischen Diskurs vernetzen. Im folgenden werden sie jedoch nur gelegentlich berührt.

Der Aufbau der Storr'schen Biblischen Dogmatik ist nun dieser: Liber primus de sacrarum literarum auctoritate (§§ 1–16; p. 1–82; „Von dem Ansehen (der Auctorität) der heiligen Schrift“, S. *1–251). Liber secundus de Deo, cap. I. De notione Dei ejusque veritate (§§ 17–30, p. 83–116; cap. II. De creatione et providentia (§§ 31–41, p. 116–114); cap. III. De Deo Patre, Filio & Spiritu Sancto (§§ 42–46, p. 141–153). Liber tertius de mentibus creatis, cap. I. De angelis (§§ 47–52, p. 154–167); cap. II. De hominibus (§§ 53–74, p. 167–222). Liber quartus de Jesu Christo servatore generis humani. Pars I. De Servatoris persona & varia conditione (§§ 75–83, p. 223–241); Pars II. De Servatoris munere. Cap. I. de negotio, quod Servator his in terris peregit (§§ 84–93, p. 241–262); cap. II. De negotio, quo Servator, iam Dominus, fungitur (§§ 94–116, p. 262–324). Liber quintus de animi vitaeque immutatione per doctrinam divinam, ejusque ad salutis adeptionem ratione (§§ 117–123, p. 325–350). Schon dieses Inhaltsverzeichnis läßt klar die Schwerpunkte des dogmatischen Interesses erkennen: die Schriftlehre, die Christologie und das pietistische Thema der Heiligung. Denn Storr schließt nicht mit der Eschatologie, sondern mit einer eben auf die Heiligung des Menschen konzentrierten Soteriologie. Auch die *Novissima*, die im dritten Buch, d.h. im Rahmen der Anthropologie und hier in der Perspektive des menschlichen Sündenelends (§§ 57 s.) sowie des Heilsratschlusses Gottes für das Menschengeschlecht behandelt (§§ 60–65) werden, sind nicht nur traditionell, sondern nehmen den kosmologischen Aspekt der Apokalyptik, der im 18. Jahrhundert generell verblaßt, stark zurück zugunsten des anthropologischen Aspekts.²⁰

¹⁹ So hatte Storr etwa Beweise aus bezweifelten Büchern oder Lesarten der Bibel sorgfältig getrennt von Beweisen aus unbezweifelten Quellen, um die Beweiskraft der letzteren nicht mit Problemen der ersten zu schwächen, Vorrede p. VIII bzw. S. *IX f.; Flatt unterstellt den Gebrauch seiner Übersetzung zusammen mit dem Original, S. *X Anm.

²⁰ Immerhin nimmt Storr mit Johann Albrecht Bengel, dessen Enkelschüler er war, die völlige Veränderung der „sichtbaren Welt“ an, d.h. nun: der Erde und der ihr „nächst-

II. Das Programm einer „biblischen Lehre“

In der (in der ersten und der zweiten Auflage gleichlautenden) Vorrede notiert Storr, daß er „dogmatica theologia“ von Anfang an abwechselnd gelesen habe: einmal „nostri coetus rationi ac disciplinae consentaneam formam doctrinae“ (C.C. Flatt übersetzt: „unser kirchliches System“); das andere Mal „seorsum a vocibus sententiarumque definitionibus ecclesiasticis, ab ipsis unice sacris literis petitam“ (Flatt übersetzt: „die biblische Glaubenslehre, abgesehen von der Kunstsprache und den näheren Bestimmungen des kirchlichen Systems“).²¹ Diese Aufteilung der Dogmatik stellt gegenüber der Tradition nicht nur der altprotestantischen Orthodoxie, sondern auch gegenüber der neueren Konzeption der ‚Glaubenslehre‘, die Johann Franz Budde um 1720 vorbereitet und die seit 1750 Siegmund Jakob Baumgarten vollends entwickelt hatte²², eine in ihrer Tragweite kaum zu überschätzende *Neuerung* dar. Die damit verbundene Verschiebung der Gewichte zeigt sich schon daran, daß Storr zwar die „biblische“ Dogmatik, nicht aber die „kirchliche“ Dogmatik öffentlich zum Druck gegeben hat. Im tatsächlich gedruckten Werk verbindet nur das Sachregister „die Terminologie des kirchlichen Systems mit dem Inhalt dieses Lehrbuchs“.²³

1. Storr bestreitet nicht, daß die zukünftigen Lehrer der Kirche, wenn sie in ihrem Unterricht des Volkes die „publica doctrina“, den „symbolischen Lehrbegriff“ gewissenhaft wahren wollen, die „constituta doctrinae formula“, „das kirchliche System nebst den Ursachen und Veranlassungen seiner Entstehung“ genau kennen müssen. Doch hat ein Vortrag der Dogmatik, wenn er getrennt ist von der eingeführten kirchlichen Gewohnheit und vielmehr „unmittelbar und allein“ aus der Heiligen Schrift genommen wird, große Vorteile: „ad suam cujusque persuasionem de veritate christiana firmandam, ad rerum ipsarum momenta aestimanda, ad argumentorum delectum et copiam adjuvandam, omninoque ad religionem christianam vel populariter tradendam, vel ad nostrum tempus apte defendendam, vehementer expedit“, „... was sowohl für den Volks-Unterricht, als auch für eine den Zeit-

verbundenen“ Himmelskörper, § 61, f, (p. 193); vgl. auch Gottlob Christian Storr, *Neue Apologie der Offenbarung Johannis*, Tübingen 1783.

²¹ Vorrede p. III bzw. S. *V.

²² Siegmund Jacob Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischen Einleitung herausgegeben von D. Johann Salomo Semler, 3 Bde., Halle 1759–1760. Vgl. Martin Schloemann, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus, Göttingen 1974 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 26); Dietz Lange, Art. ‚Glaubenslehre‘, in: RGG⁴ 3, Sp. 993f.

²³ Vorrede p. XIII bzw. S. *XV.

bedürfnissen angemessene Vertheidigung der christlichen Religion von großer Erheblichkeit ist“.²⁴

Es ist jedoch vor allem das *Schriftprinzip*, das Storr für den gesonderten und vorrangigen Vortrag der biblischen Dogmatik geltend macht: „Da die ausschliessende Auctorität der heil. Schrift die Grundfeste des Protestantismus, und das Princip unseres symbolischen Lehrbegriffs [*arx protestantium & et publicae doctrinae fundamentum*] ist, so kann kein Lehrer unserer Kirche sich mit fester Überzeugung an dem Lehrbegriff derselben halten, keiner die Hauptlehren derselben, welche in der heiligen Schrift deutlich enthalten sind, von andern erst in der Folge um des Zeitbedürfnisses [*temporis caussa*] willen hinzugekommenen Lehren, welche nicht allen ohne [sic!] Unterschied vortragen oder gar aufgedrungen werden dürfen, gehörig unterscheiden, keiner diesen Lehrbegriff gegen die Einwürfe der Gegner auf eine verständige Art vertheidigen, wenn er nicht die Lehre der heiligen Schrift aus der Quelle selbst geschöpft hat“.²⁵ Storr's Rückgang auf das Schriftprinzip ist allerdings nur scheinbar traditionell. Denn die seit der Vorrede zur Konkordienformel von 1577 fixierte und seit dem frühen 17. Jahrhundert in der Dogmatik thematisierte lutherische Schriftlehre²⁶ orientierte die kirchliche Lehre am Maß der kanonischen Bibel, aber nicht an einem Korpus biblischer Lehren – auch nicht an dem, was Storr „biblische Lehre“ und sein Übersetzer „biblische Glaubenslehre“ nennt. Diese ist ja von der konfessionellen kirchlichen Dogmatik verschieden, nämlich „unmittelbar“ aus der Bibel geschöpft, und muß der kirchlichen Dogmatik daher kritisch vorgeordnet werden. Nichtsdestoweniger handelt es sich, wie Storr sie ja auch nennt, um eine *Dogmatik*, und sowohl bei der „biblischen“ und der „kirchlichen“ Form spricht er von „dogmatischen Begriffen, Sätzen und Ausdrücken“ – Storr gebraucht den Begriff des Dogmatischen also mehrdeutig, oder aber ganz formal nur für „behauptende Aussagen“.

Storr gesteht zu, daß seine Methode nicht nur neu ist, sondern auch „willkürlich zu seyn (scheint)“, „arbitraria quidem, ut aijunt, et libera methodus est“. Er wählt sie trotzdem, weil die Möglichkeit, die Lehren der Heiligen Schrift nur bei Gelegenheit der kirchlichen Doktrin zu erörtern, noch schwieriger sei. Denn diese letztere enthalte ja neue und der Bibel fremde Be-

²⁴ Ebd. p. III s. bzw. S. *VI.

²⁵ Ebd.

²⁶ *Formula Concordiae* (1577), *Solida Declaratio*, Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur, wie alle Lehre nach Gottes Wort geurteilt [...] werden sollen, in: BELK ¹¹1992; Johann Gerhard, *Loci theologici. Exegesis de Sacra Scriptura*, Jena 1625. Weitere Dokumente bei Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Bd. 1, Gütersloh 1964, 71–137; vgl. Johann Anselm Steiger, Art. 'Schriftprinzip', in: RGG⁴ 7, Sp. 1008–1010.

stimmungen und gebe überdies zu sprachlichen Mißverständnissen Anlaß. Zudem könne dann der Verdacht, kirchliche Zusätze oder Vorstellungsarten seien bloß menschlichen Ursprungs, auch auf solche kirchliche Lehrsätze übergreifen, die in der Hauptsache mit biblischen Lehrbegriffen richtig übereinstimmen. Auf dem von ihm gewählten Weg würden die Hauptlehren des kirchlichen Lehrbegriffs daher besser gesichert, würde eine „einseitige Anhänglichkeit“ an eine bestimmte Lehre verhütet und könnten die vorzüglichsten Wahrheiten des öffentlichen Lehrbegriffs, die man aus der Bibel selbst sich angeeignet hat, je nach Hörern und Situation „auf verschiedene Art“ darstellt und angewandt werden.²⁷ Doch sind dies nur pragmatische Argumente, die das eigentliche Anliegen Storr's nur begleiten. Dieses besagt, daß eine Begründung für die behauptete Unmittelbarkeit der „biblischen Dogmatik“ zur Bibel im Nachweis der *Authentie* des Textes der Heiligen Schrift liegt: Die biblische Dogmatik ist „unmittelbar“ aus der Bibel geschöpft, weil und insofern sie *historisch* vorgeht.

2. Für seine Distinktion einer biblischen Dogmatik beruft sich Storr auf zwei Vorbilder: die 1789 erstmals erschienene ‘*Epitome Theologiae Christianae*’ des (eben verstorbenen) Leipziger Samuel F.N. Morus, Nachfolgers Johann August Ernestis auf dem Lehrstuhl, aber auch auf dem Feld philologischer Arbeit und neutestamentlicher Hermeneutik²⁸; sowie auf die 1779 erschienene ‘*Anleitung zum Studium der populären Dogmatik*’ des Jenaer, vor allem wegen seiner epochemachenden Textkritik und seiner Synoptiker-Hypothese bekannteren Exegeten Johann Jakob Griesbach.²⁹ Morus ist das Beispiel dafür, daß man „zuerst jede einzelne Lehre nach ihrem reinbiblischen [!] Inhalt vorträgt, und das, was zur kirchlichem Lehrform gehört, bei jeder Lehre als einen abgesonderten Anhang hinzufügt“; Griesbach ist das Beispiel dafür, beides vollständig zu trennen und „sich das einermal auf die biblische Dogmatik allein (einzuschränken)“³⁰, also wie Storr das alternierende Verfahren zu wählen. Diese beiden Gewährsleute stehen allerdings nicht nur für eine pragmatische, sondern für eine theologische, näherhin für eine hermeneutische Entscheidung. Es ist dies diejenige Entscheidung, die im ausgehen-

²⁷ Vorrede p. VI bzw. S. *VII f.

²⁸ Ebd. p. III, V bzw. S. *V, S. *VII. Storr bezieht sich auf Samuel F.N. Morus, *Epitome Theologiae Christianae, futuris doctoribus religionis scripsit*, Leipzig 1789, Praefatio; Storr, *Der Brief Pauli an die Hebräer*, Leipzig 1776, ³1789 (Storr, *Pauli Brief* [Anm. 4]). Zu Morus vgl. Michael Schaich, in: *BBKL* 6, 150f.; Friedrich Chr. Ilgner, in: *RGG*⁴ 5, 1513.

²⁹ Vorrede p. V; S. *VII. Zu Griesbach vgl. Bruce M. Metzger, in: *TRE* 14, 253–256; zum aufklärerischen Programm einer populären Dogmatik vgl. Volker Dresen, *Theologia popularis*, in: *PTh* 77, 1988, 2–20; 9f.

³⁰ Vorrede p. V bzw. S. *VII.

den 18. Jahrhundert, so kann man zweifellos sagen, für alle ernsthaften Theologen unabweislich wurde: angesichts der immer deutlicher sich abzeichnenden dogmatischen Folgelasten der historisch-kritischen Erforschung der Bibel.

Die eine der beiden Optionen in diese Entscheidungsfrage war die vollständige Durchführung der historischen Kritik auch in der Heiligen Schrift, d. h. die Niederlegung des kanonischen „Zaunes“ um die Bibel; mit der Folge des doppelten Gebrauchs der Bibel einerseits als ein historisches Dokument der Kirchengeschichte, andererseits als ein Fundus von teils natürlich-vernünftigen, teils offenbarten religiösen und moralischen Lehren. Weil nun in der Bibel zeitlos gültige, d. h. religiös verbindliche Aussagen, aber zugleich und vermischt damit auch solche Aussagen vorkommen, die einer vergangenen Zeit verhaftet, d. h. von den Autoren der jeweiligen Hörer-Situation „akkommodiert“ sind, muß das eigentlich Christliche der Bibel erst ausgemittelt werden. Dazu, d. h. zur kritischen Anwendung der Akkomodationstheorie ist letztinstanzlich das über das Faktum der Akkomodation aufgeklärte Individuum fähig; und dazu befugt ist es deshalb, weil sich das zeitlos Wahre ihm in seiner persönlichen Erfahrung und seiner authentisch religiösen Empfindung als solches gezeigt und gewiß gemacht hat. Diese hermeneutische Argumentation, in der nicht zuletzt zwischen wissenschaftlicher Theologie und Religiosität unterschieden wird, ist die der aufklärerischen *Neologie*. Für sie (die Bezeichnung „Neologie“ gebraucht Storr m. W. nicht) stehen etwa das ‘Wörterbuch zur Erklärung der christlichen Lehre’ von Wilhelm Abraham Teller (Berlin 1772), vor allem die Programmschrift Johann Salomon Semlers: ‘Abhandlung von freier Untersuchung des Canon’ (Halle 1771–1775) sowie Semlers Dogmatik ‘Institutio ad theologiam christianam liberaliter discendam’ (Halle 1774, dt.: ‘Versuch einer freieren theologischen Lehrart’, 1777).³¹ In dieser Dogmatik hat – eben deshalb heißt sie „Glaubenslehre“ – die persönliche, innerliche Glaubenserfahrung den Rang eines Prinzips theologischer Erkenntnis. Die Neologie beruht, hierin den Pietismus beerbend, auf dem Prinzip der unvertretbar eigenen Erfahrung, der „inneren Empfindung“ als Grund der christlichen Wahrheitsgewißheit. Diese letzte Instanz des Authentischen ist daher auch das Kriterium des Urteils über die religiöse Geltung des historisch Tradierten; zunächst des Urteils über die kirchlichen Dogmen, dann aber auch der biblischen Erzählungen, Behauptungen und Forderungen. Storr zitiert gelegentlich Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, einen der einflußreichsten neologischen Autoren, in dieser Sache.³² Die neo-

³¹ Vgl. Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 4: *Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München 2001.

³² Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrhei-*

logische Auffassung spiegelt und befördert hier den kulturell epochalen Wandel des Begriffs *Religion* im 18. Jahrhundert.³³ Vor die seit Cicero geltende Bedeutung von *religio* als einer öffentlich-rechtlichen Größe, einer gesellschaftlichen Institution, schiebt sich nun die (früher meist mit dem Begriff *fides* verbundene) anthropologische Bedeutung; das qua innerliches allgemeinmenschliche Phänomen des „Religion haben“; dafür wird sogar der Neologismus „Religiosität“ gebildet.³⁴ Aber auch „Religion“ bedeutet nun vor allem die subjektive Beziehung auf das Göttliche oder das Unendliche: ‘Religion, eine Angelegenheit des Menschen’, wie der den neologischen Impetus zusammenfassende Titel Johann Joachim Spaldings von 1797 lautet. Daran schließen alsbald Friedrich D.E. Schleiermachers ‘Über die Religion’ von 1799 und Johann Gottlieb Fichtes Aufsatz ‘Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung’ von 1798 an. Fichtes leidenschaftliche ‘Appellation an das Publikum’ im Atheismusstreit von 1798/1799 beruft sich auch ausdrücklich auf den alten Spalding.³⁵

Dieser neologischen Option in der neuen hermeneutischen Situation steht eine andere Option gegenüber, welche die historisch-kritische Betrachtungsweise nicht zum Abbau, sondern gerade zum Aufbau der kanonischen Autorität des biblischen Textbestandes einsetzte und versuchte, die Authentizität der Heiligen Schrift mit *historischen* Mitteln so weit zu sichern, daß ihre als dogmatisch zu verstehenden Inhalte ohne weitere innere Unterscheidung als offenbart und damit als fraglos gültig gelten durften. Diese Option trat zunächst in Gestalt konservativer Exegese bzw. eines dogmatisch konservativen Gebrauchs der Bibel in Erscheinung; so etwa bei Johann August Ernesti oder bei Johann David Michaelis, häufig zitierten Gewährsleuten Storr.

ten der Religion, Braunschweig 1768; Fortgesetzte Betrachtungen [...] 1774; [Viertes Stück] 1779, in: ders.: Nachgelassene Schriften, Bd. 1, Braunschweig 1792. Vgl. Klaus E. Pollmann, Abt Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789). Beiträge zu einem Colloquium anlässlich seines 200. Todestages, Braunschweig 1991; Wolf Dietrich von Kloeden, Art. ‘Jerusalem, J.Fr.W.’, in: BBKL 3, 62–67; Albrecht Beutel, Art. ‘Jerusalem, J.Fr.W.’ in: RGG⁴ 4, Sp. 449f.

³³ Vgl. Stefan Lorenz und Ernst Feil, Art. ‘Religion, V’, in: HWP 8, Sp. 644–654; Ulrich Dierse, Art. ‘Religion, VI. 18. Jahrhundert’, ebd., Sp. 654–673.

³⁴ Jörg Fritsche, Art. ‘Religiosität’, in: HWP 8, Sp. 774–780.

³⁵ Johann Joachim Spalding, Religion, eine Angelegenheit des Menschen, Leipzig 1797, ⁴1806, jetzt in: ders., Kritische Ausgabe, hrsg. von Albrecht Beutel, Bd. I 5, Tübingen 2001. Storr zitiert in einer Anmerkung gegen die Akkomodationstheorie ein früheres, anonymes Werk Spaldings: Vertraute Briefe, die Religion betreffend [1784] nach der 3. Aufl. Breslau 1788, Brief 5 (159ff.), Doctr. Christ. p. 70 bzw. S. *203, wo Spalding die ungleiche Qualität des Zweifels am überlieferten Christentum moniert; dass. in: Spalding, Kritische Ausgabe, Bd. I 4, Tübingen 2004, 89ff.; die dritte Auflage enthält eine namentlich gezeichnete ‘Zugabe an den Herrn Vicepresident und Abt Jerusalem’, ebd. 203ff.

Ausdrücklich wurde die jedoch erst nötig und möglich, als die Bibel *methodisch* dekanonisiert wurde; im Widerspruch dazu etablierte Storr unter dem Titel der „biblischen Glaubenslehre“ ein alternatives Bündnis von Exegese und Dogmatik: Jetzt polarisieren sich ‚*Rationalismus*‘ und ‚*Supranaturalismus*‘. Aber nicht nur die rationalistische, sondern auch die supranaturalistische Option ist in gewisser Weise eine *aufklärerische*. Sie nimmt ihrerseits durchweg den Zerfall des altprotestantischen Schriftprinzips, d.h. der Begründung der Kanonizität der Bibel aus der Verbalinspiration ihres Gesamttextes, ohne Berücksichtigung der Differenz der Autoren und der Situationen der einzelnen Texte, billigend zur Kenntnis. Sowohl S. Morus als auch J.J. Griesbach hatten, letzterer ganz aktiv, die Theopneustie der neutestamentlichen Texte bestritten – eine Inspiration, deren „Unmittelbarkeit“ zwar keines historischen Arguments bedurfte, ein solches Argument aber auch gar nicht zuließ. Das aber entsprach nicht der neuen Möglichkeit, die Autorität der Heiligen Schrift zu stützen, eben durch den *historischen* Nachweis der Authentie ihrer unterschiedlichen Texte. Auch Storr sistiert die alte Inspirationslehre und setzt an ihre Stelle die historische Argumentation für die Authentie der Bibel.

3. Storrs Entscheidung für eine „biblische Dogmatik“ tritt klar und entschieden gegen die theologische Neologie auf. Im Vorwort seines Lehrbuches nennt Storr zwei ihrer Vertreter, Johann Gottfried Eichhorn und Johann Christoph Döderlein, und führt an ihnen zwei Fehler der neologischen Option vor Augen. Der eine Fehler ist, der „Philosophie“ die Aufgabe zuzuweisen, innerhalb der Bibel die „wahren Lehren Christi und der Apostel von den beigemischten Irrthümern der Zeitgenossen zu scheiden“, von den jüdischen Vorstellungen also, denen sich Christus aus Gründen der Versteh- und Annehmbarkeit eben nur *akkommodiert* habe. Mit „Philosophie“ meint J.G. Eichhorn, meint aber auch Storr die Erkenntnis der Wahrheit durch die menschliche Vernunft für sich selbst, d. h. aus inneren Gründen des Gesagten. Die Philosophie überschreitet im Blick auf die Bibel ihre Grenze, wenn sie entscheiden will, ob der grammatische Sinn von Aussagen Jesu und der Apostel wahr oder falsch oder einer falschen Ansicht akkomodiert ist; für diese Grenze beruft sich Storr auf I. Kant.³⁶

Der andere Fehler besteht darin, die praktische Wirkung des Gesagten, also der biblischen Lehren, als zureichendes Argument für seine Wahrheit anzu-

³⁶ Vorrede p. XI s. bzw. S. *XIII. Die erste Auflage nennt I. Kant nicht ausdrücklich, die zweite verweist p. XII auf Storrs ‘Annotationes’ von 1793 [Anm. 6], §§ 1–5. Die Akkomodationstheorie weist Storr mit Bezug auf seine ‘Dissertatio hermeneutica de sensu historico’ [Anm. 4] ausdrücklich zurück: Doctr. Christ. § 13, b (p. 63).

sehen. In der Tat billigt die Neologie letztinstanzlich der persönlichen religiösen Erfahrung den Rang des Kriteriums in der normativen Beurteilung des historisch und biblisch Überlieferten zu; nur die in der inneren Empfindung bewahrheiteten Lehren können verlässlich als göttlich offenbart gelten. Gegen dieses hermeneutische Prinzip erhebt Storr, der pietistisch geprägte Theologe, den auf den ersten Blick überraschenden Einwand: „Das Urtheil über das *praktische* Moment der Lehren des Christenthums ist überhaupt für ihre Zuverlässigkeit nicht entscheidend und nach der subjektiven Denkart verschiedener Menschen verschieden“.³⁷

In der Sicht Storrs untergräbt dieses Kriterium von vornherein die Autorität der Bibel und macht zu fester Überzeugung unfähig. Jesus und seine Apostel haben die Volksmeinungen, die sie in ihrem Vortrag mit ihrer ‚wahren‘ Belehrung vermischt haben sollen, durch kein deutliches Merkmal kenntlich gemacht; daher nährt jenes Kriterium „unfehlbar [...] den Zweifel: ob nicht gerade die Lehren, von denen sie da oder dort praktischen Gebrauch machen wollen, unter die unsicheren Meinungen gehören, welche Jesus und seine Apostel wider ihre bessere Ueberzeugung oder aus Mangel an besserer Einsicht [“vel contra animi sententiam vel sine veritatis certa conscientia“] vorgetragen haben“. Wer in ihren Aussprüchen „eine Mischung göttlicher Lehren mit Irrthümern ihrer Zeitgenossen zu finden glaubt“, kann ihrer Autorität „consequenter Weise *keine Gültigkeit*“ zubilligen. Die mithin „willkürliche Scheidung“ von eigentlicher Lehre und akkomodierten Aussagen ist die Quelle „jener unbegrenzten Zweifelssucht [“libido dubitandi“], welche sich, wie ein schleichendes Gift unter einem über alle Erwartung großen Theil der Lehrer und Zuhörer verbreitet hat, und ihre Kraft zur christlichen Gottseligkeit verzehrt, während sie sich im gesundesten Zustand zu befinden glauben“.³⁸

So klar Storr den aufklärerisch-theologischen Prinzipien von Vernunft und Erfahrung widerspricht, so deutlich steht sein Widerspruch seinerseits im Kontext der *theologischen Aufklärung*. An zwei Aspekten seiner Argumentation wird das deutlich. Der eine Aspekt ist die Rolle, welche das „kirchliche System“ nach der Absonderung der „biblischen Dogmatik“ noch spielt. Gewiß „in Vergleichung mit der heil. Schrift, aber doch vollständig, und in der eingeführten Form“³⁹, soll die „kirchliche Dogmatik“ doch nur deshalb eigens vorgetragen werden, weil sie als symbolischer Lehrbegriff der bestehenden Kirche öffentlich-rechtlich gilt und weil die öffentlichen Lehrer von Amts und

³⁷ Ebd. S. *XI.

³⁸ Ebd. p. IX s. bzw. S. *XI f. Bezug auf Johann Christoph Döderlein, Theologisches Journal, Bd. I, Nürnberg 1792, 300f., und auf Johann Gottfried Eichhorn, Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, Bd. III, Leipzig 1791, 926, 931.

³⁹ Vorrede p. V s. bzw. S. *VII.

Rechts wegen darauf verpflichtet sind. Mit diesem kargen Positivismus befindet sich Storr nahe bei der neologischen Unterscheidung des persönlichen *religiösen* Interesses von der *institutionell* verfaßten und auf die Erhaltung ihrer konfessionellen Tradition angewiesenen Kirchen. Storr hätte sich ohne weiteres auf J.S. Semlers normative Unterscheidung von persönlichem, wahren Christentum und bloß statutarischer, gesellschaftlicher Religion berufen können. Allerdings orientiert sich Semler gerade nicht an einer „biblischen“ Lehre, die vielmehr wegen der Akkomodation Jesu an die jüdischen Zeitgenossen der kritischen Bearbeitung bedarf; und für diese Kritik setzt Semler als Richter hierüber die moralische Gewissens- oder „Privatreligion“ ein⁴⁰ – was wiederum Storr für das Ende der Glaubensgewißheit ansieht.

In einem ähnlich zweiseitigen Verhältnis steht Storrs Position zu Johann Philipp Gablers 1787 formuliertem Programm der methodischen Trennung von (wandelbarer) „Dogmatik“ und (normativer) „biblischer Theologie“.⁴¹ Die Nähe beider Ansätze ist offensichtlich, gleichwohl will Storr mit diesem Schüler Griesbachs und Eichhorns offensichtlich nichts zu tun haben. In der Tat setzte Gabler voraus, daß der Bibel eine „mythische“, d. h. geschichtlich gesehen „kindliche“ Denkart eigne und nach Maßgabe aufgeklärterer Denkart, die sich einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts verdankt, kritisch interpretiert werden müsse. Gablers „biblische Theologie“ schloß wie bei Semler die Sachkritik innerhalb der Bibel ein, ebenso die Unterscheidung von Theologie und Religion bzw. die darauf bezogene Berufspraxis. Für Storr bedeutet das die „willkürliche Scheidung“ von angeblich Wahren und angeblich Zeitbedingtem in der Bibel aufgrund der Maßstäblichkeit der jeweils eigenen religiösen Erfahrung für die Beurteilung des biblisch, d. h. historisch Überlieferten.

III. Literarische Authentie und göttliche Autorität der Bibel

Daß Storrs Widerspruch gegen die Neologie nicht einfach antiaufklärerisch ist, sondern seinerseits aufklärerische Elemente enthält, wird nicht nur deutlich an seiner Argumentation gegen die Akkomodationstheorie, sondern

⁴⁰ Johann Salomo Semler, Über historische, gesellschaftliche [sic!] und moralische Religion der Christen, Leipzig 1786; vgl. Gottfried Hornig, Johann Salomon Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Tübingen 1996 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung; 2).

⁴¹ Dieses Programm, Gablers Antrittsrede in Altdorf ‘De iusto discrimine Theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus’, liegt jetzt gedruckt und übersetzt wieder vor: Karl-Wilhelm Niebuhr, Christoph Böttrich (Hrsg.), Johann Philipp Gabler 1753–1826 zum 250. Geburtstag, Leipzig 2003, 15–41.

noch mehr an seinem Verfahren, zum Zwecke einer „biblischen“ Dogmatik die Authentie der Bibel als göttliche Offenbarung *historisch* nachzuweisen. Gegen die normative Stellung der subjektiven Privatreligion und „irgend eine(r) Philosophie“ setzt Storr die These, daß die Wahrheit der Bibel kraft ihrer göttlichen Autorität „vorher schon“ feststeht – so übersetzt sein Schüler zuspitzend, aber sachlich richtig.⁴² Diese These erfordert den positiven Erweis der göttlichen Autorität des Bibelkanons im ganzen; der negative Erweis, daß die Annahme der Akkomodation Jesu und seiner Apostel an seine Zeitgenossen falsch ist, wird so noch überboten. Das erste und längste Buch der Storr'schen Dogmatik handelt also 'de sacramentorum literarum auctoritate'.⁴³

1. Der größte Teil der Beweisführung befaßt sich mit der Authentie des *Neuen Testaments*. Für sie sprechen schon die Zeugnisse nicht-christlicher Schriftsteller (Tacitus, Lukian, v.a. Celsus) über den Gebrauch heiliger Schriften, die den Christen zum Teil eigentümlich waren und die die Geschichte des Lebens Jesu enthielten (§ 1). Die vielfältigen Zeugnisse der Christen selbst, und zwar nicht erst des Eusebius oder des Origenes, sondern auch der ältesten Väter und auch der Häretiker, sprechen für die Echtheit der ‚Homologumena‘ (vier Evangelien, Apostelgeschichte, dreizehn Briefe Paulus', 1 Joh, 1 Petr, § 2).⁴⁴ Auch für die ‚Antilegomena‘ (Apokalypse, Hebr, 2 Joh und 3 Joh, 2 Petr, Jak und Jud) gibt es hinreichend historische Beglaubigungen; auch Gegner der Apokalypse gebrauchen keine historischen Argumente gegen ihre Authentie (§ 3). Die textliche Integrität belegt Storr aus den Abschriften, Zitaten und Kommentaren, nicht zuletzt aus den Lesarten, die voneinander unabhängige Zeugen für den Hauptinhalt des Textes sind (§ 4).⁴⁵ Weil die Nachrichten über Jesus und seine Jünger also von Matthäus, Johannes, Markus und Lukas stammen, sind sie höchst glaubwürdig – diese Autoren konnten und mußten bei Strafe öffentlicher Bloßstellung „mit der größten historischen Treue“ erzählen und das aufgrund der Tatsachen, wie sie „von zuverlässigen Augen- und Ohrenzeugen beobachtet“ wurden (§ 5).

⁴² Doctr. Christ. Vorrede S. *XIII (Doctr. Christ. p. XI: „victus manifesta veritate“).

⁴³ Doctr. Christ., Lib. I, §§ 1–16, p. 1–82.

⁴⁴ Ebd. § 2, f (p. 13 s.) bzw. 6 (S. *42–52) die Diskussion über die Evangelien (Storr plädierte 1786 und wieder 1794 für die Priorität des Markus-Evangeliums, s. Note c, S. *48f); § 2, h (p. 15) bzw. Anm. 8 (S. *54–68) über Marcion, wo auch F.W.J. Schellings Dissertation 'De Marcione Paullinarum Epistolarum emendatore' von 1795 referiert und aufgrund der Rezension Storrs in den 'Tübingschen Gelehrten Anzeigen' von 1795 und andern Autoren, z.B. F.G. Süskind, abgelehnt wird (S. *58f, S. *60ff).

⁴⁵ Das hebräisch geschriebene Matthäus-Evangelium ist durch die übereinstimmende griechische Überlieferung gesichert, Doctr. Christ. § 4, p. 20 s. bzw. Anm. 5–7, S. *109, S. *112–114.

Damit müssen auch die im NT berichteten Aussagen *Jesu* über sich selbst als authentisch gelten: daß er von Gott gesandt sei und seine Lehre von Gott empfangen habe, so daß sie, auch über göttliche und übersinnliche Dinge sprechend, allein aufgrund seiner Autorität, d.h. seiner engsten Verbindung mit Gott, insgesamt als vollkommenste Wahrheit geglaubt werden dürfen und sollen (§ 6). Zu diesem Beweis aus dem inneren, unmittelbar gewissen Bewußtsein Jesu fügt Storr äußere Beweise hinzu aus dem mit den Worten und seinem Gottvertrauen übereinstimmenden, unschwärmerischen Verhalten Jesu (§ 7) und aus seinen (historisch nun als geschehen erwiesenen) Wundern, die alle menschliche Kraft übersteigen (§ 8).⁴⁶ In der Folge der Beauftragung der *Apostel* durch Jesus ist auch deren, mit eigener Kenntnis und Übung verbundene Lehre eine Lehre des wahrhaftigen Geistes, und ihr Lehramt beansprucht zurecht göttliche Autorität (§ 9); das gilt auch von Paulus kraft des ihm übertragenen Apostelamts, seiner Anerkennung durch die andern Apostel usw. (§ 10). Weil die Lehre der Apostel göttliches Ansehen (= Autorität) hat, darum haben es auch ihre Schriften, geschrieben unter dem Beistand des „*assiduis monitor [...] qui docentibus alias praeesse soleret*“ (§ 11). Storr erklärt dieses „*singulari virtute Domini*“ („unter besonderem Einfluß des Herrn“) dahingehend, daß es im Blick auf ihre Glaubwürdigkeit gleichgültig sei, entweder anzunehmen, der Geist Gottes habe die Apostel geleitet und unterstützt, d.h. Lücken ergänzt und falsche Begriffe oder Irrtümer verhindert, oder anzunehmen, Gott habe das zu Schreibende „wörtlich eingegeben“ (*dictasse*). Diese letztere Annahme ist jedoch weniger gut, insofern sie „*suo cujusque apostoli proprio cogitandi et loquendi modo*“ („für die jedem Apostel je eigene Art und Weise zu denken und zu reden“) keinen Platz lasse – „*non potest aptari ad genus dicendi & universam formam librorum apostolicorum*“ („sie kann nicht vereinbar gemacht werden mit der Sprechart und der allgemeinen Form apostolischer Schriften“). Storr kann für diese kla-

⁴⁶ Storr übersetzt *σημεῖα* mit „*luculento testimonio*“, p. 36, Flatt mit „*augenscheinliche Beweise*“, S. *139. Daß Jesus selbst seine Wunder für Beweise seiner göttlichen Sendung erklärt habe, diskutierte Storr mehrmals gegen Jacob Christian Rudolph Eckermann und Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (Flatt, *Magazin* 4, Nr. IV), unterstützt von F.G. Süskind und J.F. Flatt (Flatt, *BCDM*): S. *143–151, S. *159f. – Die *Möglichkeit* von Wundern brauche dabei nicht untersucht zu werden, „da man für möglich halten muss, was durch Thatsachen erwiesen ist“, S. *162. Flatt verweist hier auf Storr-Süskind (70ff., p. 95 ss.) und auf Fichtes ‘*Critik aller Offenbarung*’ § 7; S. *164 auch auf Gottlieb Jakob Planck, *Einleitung in die theologischen Wissenschaften*, 2 Bde., Leipzig 1794/1795, sowie auf Georg Friedrich Seiler, *Der vernünftige Glaube an die Wahrheit des Christenthums, durch Gründe der Geschichte und der praktischen Vernunft bestätigt*, Erlangen 1795.

re Verabschiedung der altprotestantischen Inspirationslehre u. a. sogar den neologischen Johann Gottlieb Töllner anführen.⁴⁷

In abgeleiteter Weise gilt Authentie auch für die Schriften des Markus und des Lukas, die von Petrus bzw. Paulus und von Johannes gebilligt wurden (§ 12), ebenso für die Schriften des *Alten Testaments*, in dem von Jesus und den Aposteln in ihrer Billigung unterstellten Umfang: Sie nehmen dieses ganze Alte Testament, ob weissagend, belehrend oder erzählend, für unwidersprechlich wahr, θεόπνευστος nach 2 Tim 3,16 (§13f).⁴⁸ Storr ist so konsequent, seine Ablehnung der Akkomodationstheorie gerade im Blick auf das AT, wo sie doch am ehesten sinnvoll oder gar nötig erschien, ausdrücklich zu formulieren: sie ist willkürlich, verletzt allgemeine Gesetze der Auslegung und stößt vor allem die Glaubwürdigkeit um, die wir Jesus und seine Aposteln einräumen müssen.⁴⁹

Aufgrund seiner historischen Beweisführung glaubt Storr nun folgern zu dürfen, daß wir die Behauptungen der heiligen Schrift bei unseren Urteilen als Norm zu gebrauchen haben, sobald sie nur als solche, durch richtige Lesart und richtige Erklärung, feststehen: „sacrae Scripturae iudicio, dummodo vere illud factum esse constet, ut norma iudicii nostri utamur oportet“ (§ 15). Und erst jetzt führt Storr für die Göttlichkeit der heiligen Schrift auch die eigene innere Erfahrung, das „testimonium Spiritus Sancti internum“ an (§ 16). Aber nach wie vor ist der „wohlthätige [...] Einfluß des Inhalts der christlichen Lehre auf das Gemüth“ kein „Beweis“, sondern bestätigt nur, was man von einer Offenbarung erwarten darf, und erzeugt ein Gefühl der innigsten Hochachtung für die biblischen Autoren. Doch „proprie“ begründet wird das göttliche Ansehen der heiligen Schrift erst durch die Glaubwürdigkeit Jesu und der Apostel, „testimonio Jesu et apostolorum“.⁵⁰

Ausschließlich an diese Begründungsfigur knüpft Storr nun den Begriff der (unmittelbaren, übernatürlichen) *Offenbarung*. Besonders deutlich formuliert das die zweite Auflage in einer eingeschobenen Nota: Im Unterschied zu

⁴⁷ Doctr. Christ. § 11, e (p. 57 s. bzw. S. *188–191) u.ö.; Johann Gottlieb Töllner, Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift, Miteau/Leipzig 1772, § 59–65. Für die historische Glaubwürdigkeit der Erzählungen des NT führt Storr § 5, c, d (p. 22 s. bzw. S. *115) ebenfalls J. G. Töllner an: Versuch eines Beweises der Christlichen Religion für Jederman, Mitau 1772, § 75–90.

⁴⁸ Eine ausführliche Diskussion der Stelle im Sinne des zum NT Gesagten in Doctr. Christ. § 13, l (p. 65–70 bzw. S. *212–220).

⁴⁹ Ebd. § 13, b (p. 63 s.) bzw., um Noten ergänzt, S. *202–205.

⁵⁰ Ebd. § 16 (p. 87) bzw. S. *245. Flatt spricht Anm. 6 von einem „negativen Beweis“, S. *250; Storr hatte in Nota d bzw. Anm. 5 klar gesagt: „hoc loco conjunctionem divini auxilii cum usu doctrinae christianae legitimo nondum sumere licet, quia probare demum volumus auctoritatem christianae doctrinae, unde porro fides praecepti de Spiritu S. efficaciam (§. 115) pendet“, p. 81 bzw. S. *249.

den Naturalisten, die nur das Offenbarung nennen, dessen Wahrheit aus inneren, vernünftigen Gründen, unabhängig von der Autorität des Lehrers, erkennbar ist, und sie göttlich nennen, weil jede Wahrheit von Gott, dem Urheber unserer Vernunft herrührt, – im Unterschied also dazu beharrt Storr darauf: „Non disceptatur, utrum religionis Christianae argumentum [„der Inhalt“] tale sit, quod ratio per se invenire ac probare queat, sed an ejus origo talis sit, ut propter hanc originem pro divina, &, quoniam divina est, pro vera haberi queat, sive argumenti ejus veritatem ratio per se intelligat, sive non perspiciat“ („es stellt sich nicht die Frage, ob der Inhalt der christlichen Religion so beschaffen ist, daß die Vernunft ihn durch sich selbst finden und beweisen kann, sondern ob ihr Ursprung solcherart ist, daß sie wegen dieses Ursprungs für göttlich, und, weil er göttlich ist, für wahr gehalten werden kann, ob nun die Vernunft die Wahrheit ihres Inhalts durch sich selbst einsehen kann oder nicht“).⁵¹ Diese Klarstellung ist entscheidend: Nicht der Inhalt, sondern ihr Ursprung ist der Grund der Autorität der Bibel. Damit widerspricht Storr dem Subjektivismus der Neologie und dem „Naturalismus“ der Philosophie, die jeweils aus inneren Gründen, nämlich aus Gründen religiöser Erfahrung bzw. aus Gründen vernünftiger Stimmigkeit, das Göttliche aus dem historischen Bibelbestand kritisch ausmitteln wollen.

Diese Klarstellung bekräftigt jedoch zugleich ein wesentliches Moment der Aufklärung, speziell der theologischen. Das ist die Auffassung des Christentums als historische Religion dergestalt, daß eine historische Argumentation für seine normativen Ansprüche möglich ist – eine „historische Exegetik“, die ein Liebhaber der Theologie wie Gotthold Ephraim Lessing als schweren Schaden für das Christentum ansah.⁵² Zwar distanziert sich Storr von der kirchlichen Dogmatik und auch von der Inspirationslehre, setzt an ihre Stelle aber nicht die historisch-kritische Lektüre der Bibel, sondern historische Apologie der Bibel als der Offenbarungsurkunde. Er führt für die Annahme einer „immediata (praeternaturalis) revelatio“ einen historischen und nur diesen historischen Beweis, weil nur ein solcher vernünftig plausibel ist. Die Glaubwürdigkeit dessen, was in der heiligen Schrift gelehrt wird, hängt von der „auctoritas testimonii“ ab, und dieses Ansehen kann und muß mit den Mitteln der historisch arbeitenden Vernunft bewiesen werden. „... minime tamen *necesse* est, doctrinam quamque nostra vel necessitatis vel interioris naturae rerum perspicentia confirmari, sed, etiamsi hoc praestare nequeamus, scripturarum auctoritate ducti non minus ratione agimus, quam qui locupletibus testibus credunt, quod ita esse aliis rationibus comprobare non pos-

⁵¹ Doctr. Christ.², § 16, bb (p. 88–90) bzw. S. *248; Zit. p. 89.

⁵² Zu dieser Entwicklung vgl. Martin Schloemann [Anm. 22], 96 ff., 156 ff., 202 ff; zu Lessing 212.

sunt“. Wir gebrauchen die Vernunft zuerst, um Echtheit, Inhalt und Autorität der Zeugnisse zu prüfen – „so wie bei jeder historischen Untersuchung“ –, und wir gebrauchen sie dann zurecht auch zur Verknüpfung und zum Vergleich der auf historischem Weg gefundenen Lehren unter sich und mit anderen, d.h. zum Bau einer zusammenhängenden biblischen Glaubenslehre.⁵³

2. Die Position Storrs steht, das ist nun offensichtlich, in einem komplexen Verhältnis zur theologischen Aufklärung, in dem des Widerspruchs und dem der Rezeption zugleich. Diese Ambivalenz sei durch den Vergleich mit einer nicht-neologischen Schriftlehre, dann mit neologischen Schriftlehren näher beleuchtet.

Für eine von neologischen Ambitionen zweifellos freie Dogmatik darf die ‘Idea Fratrum’ des Herrnhuters August Gottlieb Spangenberg aus dem Jahr 1782 gelten. Der zweite Locus dieser Dogmatik ist der ‘Von der heiligen Schrift’ (§§ 11–26), und er wird angeschlossen an eine einleitende Nacherzählung des Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Abfassung der neutestamentlichen Schriften einschließlich der Schrift „von den damals noch künftigen Umständen der Kirche Christi“, d.h. der Offenbarung Johannis.⁵⁴ In diesem Rahmen erklärt die Schriftlehre den *Inhalt* des Alten und des Neuen Testaments, Gottes Werk und Wille bzw. das Evangelium; wo sich dieses Bibelwort im Glauben als „Gotteskraft“ bewiesen hat, erscheint für Spangenberg (ganz anders als für Storr) die Frage nach dem göttlichen *Ursprung* dieses Buches „wunderlich“. Die in Kürze gleichwohl gegebene Antwort nennt an erster Stelle wiederum den zum Glauben wirksamen *Inhalt* des Neuen Testaments, erst an zweiter Stelle die Glaubwürdigkeit seiner Verfasser in Charakter und Lebensführung und die Beauftragung durch Jesus Christus.⁵⁵ Das entspricht denn auch der altprotestantischen Lehre, in der die „criteria externa“ der Autorität der Heiligen Schrift einen nachgeordneten Platz nach den „criteria interna“, d.h. ihrer Wirksamkeit für den und im Glauben, einnahmen.⁵⁶ Storrs Antithese zur neologischen Akkomodationstheorie schließt dagegen nur scheinbar an die voraufklärerische Tradition an. Sein Argument für die göttliche Autorität der Bibel beruht auf der Validität der äußeren, wissenschaftlich erweisbaren historischen Argumente für ihre textliche und literarische Authentie.

Der neologische Hallenser Johann August Nösselt publizierte 1767 eine bald erfolgreiche Apologie des Christentums gegen die Atheisten, die Skeptiker,

⁵³ Doctr. Christ. § 15, f (p. 78) bzw. S. *242f.

⁵⁴ August Gottlieb Spangenberg, *Idea fidei fratrum* oder kurzer Begriff der christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen, Barby 1782, § 1–10, hier § 10, S. 28.

⁵⁵ Ebd. §§ 19–21, Zit. § 19, S. 43.

⁵⁶ Belege bei Carl Heinz Ratschow [Anm. 23], 77ff.

die Deisten oder Naturalisten und gegen die Indifferentisten. Den größten Raum nimmt die Verteidigung des Begriffs der biblischen Offenbarung gegenüber den Naturalisten ein; Storr zitiert diese Apologie öfters und zustimmend. Nösselt greift zunächst die Mängel der natürlichen Religion bzw. die Unfähigkeit der Vernunft auf, die wahre natürliche Religion zu entdecken. Der größere Teil des Abschnittes widmet sich dann dem historischen Erweis des authentischen Ansehens der Heiligen Schrift, d.h. der Göttlichkeit des gesamten Kanons Alten und Neuen Testaments. Beweisziel ist nicht nur die Göttlichkeit der Lehre, sondern überdies die Integrität der biblischen Schriften und die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse für ihre authentische Verfasserschaften.⁵⁷ Die Göttlichkeit der Schriftlehre wird erwiesen aus ihrer inneren Vortrefflichkeit und zumal aus äußeren Gründen wie Wundern, Weissagungen und Ausbreitung. Zum Schluß wird das historisch Bewiesene (nur) für die eigene Empfindung durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes bestätigt. Nösselt läßt dieses Zeugnis zum Ausgleich gelten, wenn man der historischen Gründe nicht kundig ist, auf die sich die Gewißheit der Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung gründet – einer Offenbarung, deren Wirklichkeit aber stets eine historisch nachweisliche „eigentliche Begebenheit (*res facti*)“ ist.⁵⁸

Diese Historisierung der Apologetik für die „Wahrheit der Christlichen Religion“ entwickelt Anfang der siebziger Jahre der Göttinger Gottfried Leß noch ein Stück weiter; auch er wird von Storr zustimmend zitiert. Er geht ebenso davon aus, daß der göttliche *Ursprung* der christlichen Religion nicht anders als durch *äußere*, d.h. historische oder moralische Zeugnisse bewiesen werden kann. Daher konzentriert er sich ganz auf die Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Testaments, in denen ja der ganze Inhalt der Christentums, nämlich als „Begebenheiten“ und „Lehren“, aufgezeichnet ist. Für diese Glaubwürdigkeit sprechen alte Zeugnisse, textliche Integrität und die Glaubwürdigkeit der Verfasser jener Schriften. Sodann sprechen für sie die drei „Hauptbegebenheiten“ des Christentums, nämlich die Existenz Jesu als Erfüllung von Weissagungen; die Wunder und die Auferstehung Jesu; seine Weissagungen; schließlich die „nicht ungereimten“ Lehren des Neuen Testaments.⁵⁹ Über Storr hinausgehend, fügt Leß dem Authentiebeweis noch einen Wahrheitsbeweis hinzu. Unter der Voraussetzung, daß von Gott nichts als Wahrheit kommen kann, darf und muß diejenige Religion für untrüglich wahr erklärt werden, die für Gott „anständig“, d.h. angemessen, und für die

⁵⁷ Johann August Nösselt, *Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der Christlichen Religion*, Halle ³1769, §§ 265–411, hier §§ 301 f.

⁵⁸ Ebd. §§ 383 f.; Zit. § 384 (496).

⁵⁹ Gottfried Leß, *Wahrheit der christlichen Religion*, Göttingen ²1773, Einleitung § 6; §§ 1–39.

Menschen vorteilhaft ist; eine Religion, die Lehren enthält, die aller Vernunft unerforschlich sind, und, entscheidend, die mit Jesu Wundern und Weissagungen bestätigt sind, wie das in der Bibel glaubwürdig als „Offenbarung Gottes selbst“ berichtet ist.⁶⁰ In einem Anhang würdigt Leß den Erfahrungsbeweis des Christentums, das innere Zeugnis des Heiligen Geistes. Obwohl es sich dabei nicht um einen Beweis für andere handeln kann, mißt Leß, gut neologisch, dieser übernatürlichen Selbsterfahrung in moralischer Besserung, Beruhigung und Freude eine große Bedeutung für die christliche Wahrheitsgewißheit zu – „demnach glaubet er nicht allein, sondern *empfindet* auch den göttlichen Ursprung dieser Religion“ – und betont die Vernunftmäßigkeit der von der Bibel gelehrtten übernatürlichen Wirkungen Gottes auf die menschliche Seele.⁶¹

Wie die historische Apologetik für die Bibel als Offenbarungsbuch in die neologische Glaubenslehre eingefügt werden konnte, führt das Lehrbuch des Göttinger Orientalisten und Theologen (außerhalb der Fakultät) Johann David Michaelis vor Augen; auch dieses Buch wird von Storr mehrfach zustimmend zitiert. Anders als die erste, lateinisch und „vorsichtig und furchtsam geschriebene Dogmatik“ von 1760 (*Compendium theologiae dogmaticae*) behandelt die deutsche Dogmatik von 1784 „viel dreister“ – denn „die Zeiten haben sich sehr geändert“ – und aufgrund veränderter Einsichten nicht nur die biblischen Texte, sondern zusätzlich auch das Kanonsproblem und das Problem der in der Bekehrung angeblich nötigen „übernatürlichen Gnadenwirkungen“. Michaelis verschiebt, entschlossen „heterodox“ (und in dieser Hinsicht ist auch Storr „heterodox“), die Rechtfertigung der Bedeutung des biblischen Kanons als Zeugnis göttlicher Offenbarung von der dogmatischen Inspirationslehre zum *historischen* Nachweis der Authentie von Schriften des Neuen Testaments aufgrund der Glaubwürdigkeit der berichteten Wunder und Weissagungen und der Selbstauslegung dieser Schriften.⁶² Das bedeutet, daß hier das Zeugnis der Kirche, weil spät und bruchstückhaft, nicht gilt, und daß innerhalb des Neuen Testaments die ‚Antilegomena‘, zumal der Judasbrief und die Offenbarung Johannis, nicht hinreichend beglaubigt sind, sowie, daß Schriften des Alten Testaments, sofern sie den Beweis ihrer Göttlichkeit nicht selber, in ihren Wundern und Weissagungen führen, nur auf das Zeugnis Christi und der Apostel hin für göttlich oder kanonisch angenommen werden können. Michaelis wendet sich denn auch ausdrücklich von der Lehre der Inspiration ab, sowohl im Blick auf die „Worte“ als auch

⁶⁰ Ebd. §§ 40–56, zusammenfassend § 41, § 51; Zit § 51 (615).

⁶¹ Ebd. 665–692, Zit. 677.

⁶² Johann David Michaelis, *Dogmatik*, Göttingen 1784, Art. 1, Göttlichkeit der Offenbarung, §§ 8–17; Zit. Vorrede (VIII).

auf die „Sachen und Sätze“. ⁶³ Wie Leß hält auch Michaelis das innere Zeugnis des heiligen Geistes, nicht anders als die Vortrefflichkeit, die Nützlichkeit oder die schnelle Ausbreitung des Christentums für keinen überzeugenden Beweis. ⁶⁴

Daß Michaelis zu anderen historischen Ergebnissen kommt als Storr, liegt daran, daß er die „Philologie“ durch „*Philosophie*“ ergänzt, die letztere verstanden als Wahrheitserkenntnis durch menschliche Vernunft und die hierin unstrittig mitgegebene natürliche Theologie verstanden als Kriterium der Schriftauslegung. Vernunft und Schrift sind somit die beiden einzigen, nämlich allgemein zugänglichen Erkenntnisquellen der Theologie; also nicht auch mündliche Überlieferung, kirchliche Lehre, neue Prophetien, innere göttliche Gefühle oder innere geistliche Erfahrung. ⁶⁵ Aufgrund des Erkenntnisprinzips „Vernunft“ kann Michaelis, was Storr dann schlechterdings ablehnt, schon vor der Lektüre der Bibel negative Kriterien für mögliche „Offenbarung“ statuieren. Solche Kriterien sind erstens vernünftig erweisliche Irrtümer, Widersprüche „gegen gesunde Vernunft und wahre Philosophie“, historische Irrtümer, Selbstwidersprüche, logische Irrtümer und falsche Weissagungen; und zweitens das Fehlen der Antwort auf die großen Fragen des menschlichen Geschlechts, nach zukünftigem Leben, Sündenvergebung und nach den Bedingungen hierfür. Einen Vergleich mit dem Koran einbeziehend, stellt Michaelis fest, daß die Bibel, wenn auch nicht alle ihrer Bücher, als wahre göttliche Offenbarung gelten darf – wenn nicht, dürfte man vernünftigerweise gar keine Offenbarung für möglich halten! ⁶⁶

IV. „Vorausgesetzt, daß es einen Gott gebe ...“

Es ist also auch von der Seite der Neologen her gesehen deutlich, daß Storr, wie jene um den historischen Nachweis der Authentie der Bibel bemüht, jedoch ganz anders als jene *subjektiven* Kriterien für die göttliche Autorität der Bibel keinerlei Bedeutung zumißt – wohlgermerkt weder den rationalen noch den religiösen. Die normative Rolle des Historischen für die Apologie der Bibel als Offenbarungsurkunde ist daher bei Storr nicht nur wichtiger, sondern, weil einzig, auch riskanter angesichts der weitergehenden historischen Forschung. Der einzige Weg, Folgerungen wie die von Semler gezogenen zu ver-

⁶³ Ebd. § 19; entsprechend unterscheidet Michaelis ganz historisch die verschiedenen Stufen der göttlichen Eingebung und Offenbarung (Träume, Erscheinungen, Stimmen usw.), § 18.

⁶⁴ Ebd. § 13.

⁶⁵ Ebd. § 21, § 23.

⁶⁶ Ebd. §§ 3–7.

meiden, besteht darin, den historischen Beweis für den göttlichen Ursprung mit dem Gottesbegriff, d.h. mit der Annahme natürlicher Gotteserkenntnis durch die Vernunft, also mit dem philosophischen Gottesbegriff zu stützen. Dies tut Storr, an die überlieferte Lehre scheinbar bloß anknüpfend; tatsächlich erhält die Annahme natürlicher Gotteserkenntnis nun konstitutive Bedeutung für die Theologie – und eben darin befindet sich Storr in guter neologischer Gesellschaft. „Si Deus est isque verus est, si ab hoc verace Deo doctrinae Jesu & apostolorum origo divina & consensio cum veritate miraculis confirmata est, quae omnia ita esse confido (§ 17. s. 26. 36 c). § 6–11); hoc igitur probato, dicta Jesu & apostolorum per se ipsa auctoritatem et fidem habent“ – „Vorausgesetzt, daß es einen Gott gebe ...“⁶⁷

1. Natürliche Gotteserkenntnis, als notwendig für den Nachweis der Glaubwürdigkeit der Bibel (wenn auch für den Glauben an die biblische Offenbarung Gottes nicht zureichend), setzen neologische Autoren durchweg voraus. So beweist Nösselts Verteidigung des Christentums zuerst gegen die Atheisten, daß es einen von der Welt verschiedenen Gott gibt mit bestimmten, insbesondere moralischen Eigenschaften wie denen, allmächtig und allwissend, weise und gütig, gerecht und heilig zu sein. Auch Leß setzt die Existenz eines Gottes voraus, von dem nichts als die Wahrheit kommt, wie schon die natürliche Religion wisse. J.D. Michaelis postuliert für seinen Beweis der Göttlichkeit der den Juden und Christen gegebenen Offenbarung die Annahmen der natürlichen Religion, unbeschadet ihrer Mängel bzw. der Notwendigkeit einer offenbarten Religion.⁶⁸ In derselben Weise setzt Storr den philosophischen Gottesbegriff für seinen historischen Nachweis der Authentizität der Bibel voraus, und er kann sich für den zitierten Satz jetzt auf Fichtes Offenbarungsschrift von 1792 berufen.⁶⁹

Die wichtigsten Elemente dieser Voraussetzung sind traditionellerweise die Existenz Gottes, bestimmte Eigenschaften Gottes (für das in Frage stehende Thema vor allem die moralische Eigenschaft der Wahrhaftigkeit) und das

⁶⁷ Doctr. Christ. p. XII s. bzw. S. *XIV (2. Aufl.).

⁶⁸ Gottfried Leß [Anm. 59], Einleitung § 1 (bes. 9f.); § 40 u.ö.; Johann August Nösselt [Anm. 57], §§ 71–120; Johann David Michaelis [Anm. 62], §§ 1f. „Daß ein Gott sey, der die Welt geschaffen habe, setze ich hier aus der Philosophie, ja auch schon aus dem gesunden gemeinen Menschverstande zum voraus; aber nicht blos das, sondern auch eine natürliche Religion, das heißt, folgende Sätze: 1) Gott ist gegen das Wohl seiner Geschöpfe, sonderlich des edelsten, des Menschen. nicht gleichgültig, sondern liebet sie, 2) daher sind alle ächte Vorschriften der philosophischen Moral zugleich sein Wille und seine Gebote (wodurch sie sich aus Rathschlägen in Pflicht verwandeln). 3) Er straft die vorsätzliche Uebertretung dieser Gebote. 4) Er will, zum eigenen Besten der Menschen, daß sie ihn kennen, fürchten, gehorchen, lieben, und verehren.“ Ebd. 1f.

⁶⁹ Doctr. Christ. Vorrede p. XIII; Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung [1792], in: Fichte-SW 5, 11–174.

Wirken Gottes in der Welt, hier die Wunderwerke, durch die der göttliche Ursprung und die göttliche Wahrheit der Lehre Jesu und der Apostel bestätigt worden ist. Im ersten Kapitel des zweiten Buchs, 'De Deo', entwickelt Storr den Begriff von Gott und weist die Realität dieses Begriffs nach. Dabei läßt er die leibnizianisch-popularphilosophische Tradition in den Hintergrund treten und bedient sich der Argumente, die unter der Voraussetzung der Kant'schen Vernunftkritik seiner Ansicht nach Bestand haben. Der erste Beweis dafür, daß uns von Natur das Wissen um Gott eingepflanzt hat, wird aus der Scheu des Gewissens vor einem Richter, also Röm 2,14–16 entsprechend, geführt. Das entspricht nicht nur der theologischen Tradition (die allerdings den physikotheologischen Beweis voranstellte), sondern auch der zeitgenössischen Religionstheorie, die Furcht und Schrecken als Ursprung von Religion ansieht. Storr beruft sich hierfür vor allem auf die ethikotheologische These in Kants 'Kritik der Urteilskraft' von 1790.⁷⁰

Im zweiten, ausführlicheren Beweis zeigt Storr, daß die moralische Natur des Menschen, zusammengesehen mit der zweckmäßigen Ordnung der Natur, notwendig auf den Glauben an einen moralischen Urheber und Regenten der Welt führt. Im Sinne Kants wird also der (Röm 1,20 entsprechende, jedoch nur unvollständig zu führende) physikotheologische Beweis in den (vollständigen, da auf das denkende Subjekt beschränkten) ethikotheologischen Beweis integriert: Auch wenn sich die Unmöglichkeit eines blinden Naturmechanismus nicht beweisen läßt, müssen wir doch vernünftigerweise annehmen, daß „der Richter und Herr unserer moralischen Natur [...] zugleich der Herr der ganzen übrigen Natur“ ist, und daß diese „ebenso gut als wir selbst, einem moralischen Weltregenten unterworfen sey“. Sonst würden wir uns als vernünftig handelnde Wesen selbst widersprechen, insbesondere müßten vernünftiger Gehorsam gegen Gottes Gesetz und natürliches Streben nach Glückseligkeit sich gegenseitig bestreiten; ohnehin kann die zweckmäßige Einrichtung der Welt, wie sie einem intelligenten Wesen ansteht, als Endzweck nur auf moralisch-vernünftige Wesen abzielen. Für dieses letztere Argument beruft sich Storr auf die Bibel (Gen 1,26f., Mt 6,26.30, Röm 8,19ff. u. a.), im übrigen aber auf Kants 'Kritik der Urteilskraft', vor allem auf die Analytik der teleologischen Urteilskraft (Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit), die Dialektik (Antinomie von Mechanismus und Zweckmäßigkeit) und wiederum auf die Methodenlehre (Physikotheologie, Ethikotheologie, moralischer Beweis des Daseins Gottes).⁷¹

⁷⁰ Doctr. Christ. § 17 (p. 83–86 bzw. S. *255–261, hier wird Kant auch zitiert, S. *260f.); Kant, KU [1790], § 86 ['Von der Ethikotheologie'] Anm. (Kant-AA 5, 447); Flatt läßt in seinem Zitat den Satz Kants aus, der die Gemütsverfassung in der heiteren Natur und das Bedürfnis zur Dankbarkeit benennt.

⁷¹ § 18 (p. 95–100 bzw., mit ausgeführter Zitierung Kants, S. *261–279; Zit. S. *263);

Für seine Physikotheologie führt Storr ohne Scheu aufklärerische Vertreter einer „natürlichen Religion“ an, neben Samuel Werenfels oder Christian Garve z. B. keinen Geringeren als Hermann Samuel Reimarus (‘Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion’, 1754, nach 1791). Im Blick auf ihre nur mittelbare Begründung im Horizont der praktischen Vernunft notiert er stets seine Übereinstimmung mit Kant (ausführlicher in den ‘Annotationes’ von 1793), auch mit dem Fichte der Offenbarungsschrift von 1792.⁷² Er beruft sich ferner auf J. D. Michaelis (Dogmatik, 1784), auf Kantianer wie Ludwig Heinrich Jakob (Über den moralischen Beweis für das Dasein Gottes, 1791, 1798; Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht, 1790); auf den Kollegen August Friedrich Bök (De limite officiorum humanorum, seposita animorum immortalitate, 1790); auf Schüler wie Daniel Friedrich Hauff (An sint officia, ad quae hominum natura obligatum esse demonstrari nequeat seposita animorum immortalitate? 1790), J. F. Flatt (Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Causalität, und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Beziehung auf die Kantische Philosophie, 1788; Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie, 1789; Beyträge zur christlichen Dogmatik und Moral und zur Geschichte derselben, 1792), oder Gebhard Ulrich Brastberger (Untersuchungen über Kants Kritik der reinen Vernunft, 1790; Untersuchungen über Kants Kritik der practischen Vernunft, 1792).⁷³

Kant, KU §§ 63–67, 73–78, 85–87 (der in Anm. 67 vermißte Satz wird hier nachgetragen, p. 90 bzw. S. *268); Fichte [Anm. 69], § 2. In einer Note zur Anm. b bzw. 2 trägt C. Chr. Flatt die Hauptmomente des physikotheologischen Beweises aus Kants ‘Kritik der reinen Vernunft’ (B 653f.) nach, S. *265f.; schon Storr wies auf Kants besondere Schätzung dieses Beweises in der ‘Kritik der reinen Vernunft’ hin (Vorrede B XXXIII, B 651f.) und nannte dafür auch J. F. Flatt (Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion, 106f.); die Übersetzung C. Chr. Flatts verweist stattdessen auf Kants Aufsatz ‘Was heißt sich im Denken orientiren?’ aus der ‘Berlinischen Monatsschrift’ von 1786 (Kant-AA 8, 131–148).

⁷² Storr, Annotationes [Anm. 6] §§ X s., zu Fichte §§ VII s.; Doctr. Christ. § 18, m (p. 91) bzw. Anm. 12, Anm. 14 (S. *269f).

⁷³ C. Chr. Flatts in der Übersetzung hinzugefügte Noten nennen weitere Diskutanten wie Johannes Kern oder Carl Friedrich Stäudlin und fügen eine Widerlegung des (antikantianischen) Neologen Jakob Christoph Rudolf Eckermann, eine Diskussion der Argumentation Fichtes und Friedrich Karl Forbergs im Atheismusstreit 1798/1799 bei, schließlich eine Besprechung der Gotteslehre des Systems der absoluten Identität, also F. W. J. Schellings zwischen 1802 und 1812, hinzu, wobei er sich insbesondere auf F. H. Jacobi und F. G. Süsskind bezieht, S. *275–279.

2. Trotz aller dieser Zeugen hat Storrs Behauptung, mit Kant (und Fichte) übereinzustimmen, deutliche Grenzen, schon auf der Ebene der natürlichen Theologie. Seine Argumentation für das Dasein Gottes beruht wie bei Kant und Fichte allein auf einer *praktischen* Notwendigkeit, auf dem Widerspruch, in den sich ein moralisch-vernünftiges Wesen zu sich selbst setzen würde, wenn nicht auch die gesamte Naturwelt einem vernünftig-moralischen Regenten unterworfen wäre. Dieser praktische Glaube ist trotz der Unmöglichkeit eines theoretischen Beweises durchaus vernünftig und entspricht sowohl unserer eigenen Natur in ihrem Gefühl der Würde, ihrer Ehrfurcht vor einem Richter der Gesinnungen und Handlungen und in ihrem Verlangen nach Glückseligkeit, als auch der Ordnung und Zweckmäßigkeit der äußeren Welt, von der wir selbst einen Teil ausmachen. Dieser Glaube ist, wie Storr Kant richtig interpretiert, keine Sache bloßer Nützlichkeit, sondern ist eine „necessitas practica“, ein „credere oportet“. ⁷⁴ Diese Notwendigkeit berechtigt daher in der Sicht Storrs zu Annahmen nicht nur über das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, sondern auch zu Annahmen über das Wesen Gottes und des Menschen, daraus folgend auch über die Notwendigkeit subjektiver Religion und die Möglichkeit göttlicher Offenbarung (wofern diese historisch beglaubigt ist).

Es verwundert daher nicht, daß Storr in seiner Argumentation für die Voraussetzung, daß es einen Gott gebe, wesentliche Veränderungen, die Kants Religionsphilosophie in den achtziger Jahren erfahren hatte und die dann in der Religionsschrift von 1793 zu so deutlicher Kritik auch biblischer Lehren führte, nicht rezipierte. Kant stellt jedoch in dem von Storr ausführlich angeführten Methodenteil der ‘Kritik der Urteilskraft’ fest, daß unter den „Glaubenssachen“ der praktischen Vernunft – Gott, Freiheit, Unsterblichkeit – nur die Freiheit ein Begriff des Übersinnlichen ist, der „seine objektive Realität (vermitteltst der Kausalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset, und eben dadurch die Verknüpfung der beiden möglichen anderen mit der Natur, aller dreien aber unter einander zu einer Religion möglich macht“. ⁷⁵ Die Begründung des moralischen Bewußtseins ist erst in einem zweiten Schritt, im Blick auf seine Selbstübereinstimmung in der Zeit, auch auf die *res fidei* ‚Gott‘ und ‚Unsterblichkeit‘ angewiesen. Diese „Glaubenssachen“ sind daher keineswegs „Glaubensartikel“ in dem Sinne, daß zu ihrem Bekenntnis verpflichtet werden könne; sie

⁷⁴ Doctr. Christ. Vorrede p. X s. bzw. S. *XIII; § 18 g bzw. Anm. 7 (p. 90 bzw. S. *268). Vgl. Kant, KU § 91, A 452: „Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen, oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwänglich sind, sind bloß Glaubenssachen“ (Kant-AA 5, 469).

⁷⁵ Kant, KU, A 467 (Kant-AA 5, 474).

sind, da anders als „Tatsachen“, nicht auf theoretische Beweise gegründet, sondern erfordern „ein freies Führwahrhalten, und auch nur als solches [sind sie] mit der Moralität des Subjekts vereinbar“.⁷⁶

Storrs philosophische Gotteslehre zielt dagegen auf die Möglichkeit von Glaubensartikeln, und er bleibt wie J.F. Flatt bei der Annahme, daß die Moralität religiöser Triebfedern bedürfe (und nicht umgekehrt Moralität religiöse Glauben begründe).⁷⁷ Zunächst folgt dem Beweis für das Dasein Gottes die Bestätigung aus den Wundern Jesu und der Apostel, deren Glaubwürdigkeit und Beweiskraft ja bereits erwiesen ist und die Gott als vernünftige und absichtsvolle Ursache jener Wunder, mithin, im biblischen Begriff: den Schöpfer und Herr der Natur nennen.⁷⁸ Dann geht Storr zur Lehre von den Eigenschaften Gottes über, die er einerseits mit Kant und der Bibel zurückhaltend formuliert, für die er andererseits die Reichweite der praktischen Vernunft, die als solche doch die Bedingungen der Kausalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts, d.h. der Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen enthalte, dogmatisch erweitert. Zwar beschränkt Storr das von Kant nach diesem Erkenntnisprinzip anerkannte Prädikat der Allmacht, ein Bedenken Kants gegen den physikotheologische Beweis aufnehmend, auf den Begriff einer erhabenen, uns unbegreiflichen Macht; aber er verknüpft das transzendente Argument der praktisch erforderten Realisierung der Harmonie zwischen Moralität und Glückseligkeit mit dem empirischen Argument tatsächlicher Wunder, bringt also gegen Kant „Glaubenssachen“ und „Tatsachen“ auf eine Linie.⁷⁹ Storr überlastet die kritizistische bzw. praktisch-vernünftige Möglichkeit des Gottesglaubens im Sinne einer solchen Begründung, die einen Zirkelschluß bildet mit seiner historischen Begründung der Authentie der Bibel als göttlicher Offenbarung. Im Blick auf das Prädikat der Allwissenheit geht Storr einig mit der Bibel und mit Kants Theodizee-Aufsatz von 1791, der in diesem Punkt die Ethiktheologie ja bescheidener formuliert.⁸⁰ Aber weit über die Glaubenssachen der praktischen Vernunft hinaus geht er im Blick auf das Prädikat der Wahrhaftigkeit Gottes. Weil dieses Prädikat dem gewissen oder, wie C. Chr. Flatt übersetzt, „unbedingten“ Vertrauen des Menschen zu Gott korreliert, sind es

⁷⁶ Ebd. A 458 Anm. (Kant-AA 5, 469); nicht zufällig findet der § 88 ‘Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises’ bei Storr keine Rezeption.

⁷⁷ Vgl. den Beitrag von Michael Franz, Flatts philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Kant, 189–222.

⁷⁸ Doctr. Christ. §§ 19 s. (p. 91–96 bzw. S. *279–285).

⁷⁹ Ebd. § 21 (p. 96 s.) bzw. S. *285–287).

⁸⁰ Ebd. § 22 (p. 98–101 bzw. S. *289–294); Immanuel Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (Berlinische Monatsschrift 1791) (Kant-AA 8, 253–272); ders., KU § 86, A 414 (Kant-AA 5, 444; hier auch die anderen Prädikate der Allmacht, der Allwissenheit, der gütigen und gerechten Weisheit usw.).

nicht nur unsere moralischen Erwartungen, die uns die Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit des Urheber der Welt und unserer moralischen Natur zu glauben nötigen, sondern auch die sonst mögliche Täuschung durch Gott. „Ergo confidimus, non posse non vera esse, quae natura nostra ejusve auctor, Deus, promittat.“⁸¹ Das Argument René Descartes' für die Gewißheit der Erkenntnisprinzipien gegen grenzenlos-dämonisches Zweifeln (ein Argument, das im kritizistischen Vernunftbegriff gegenstandslos geworden war) kehrt überraschend, aber doch nicht erstaunlich in einer Eigenschaftslehre wieder, die im Sinne Kants dogmatisch genannt werden muß. Nur auf ihrer Grundlage ist es möglich zu folgern, daß wir uns auf die Aussprüche der Heiligen Schrift, die von Gott herrühren, gegeben oder wenigstens gebilligt sind, d. h. die göttliches Ansehen für sich haben, so sicher verlassen können, daß wir sie nicht nur erläuternd oder zur Bestätigung menschlicher Argumentation, sondern zum Beweis, „ad probandum“, gebrauchen dürfen.⁸² Ein solcher Beweis ist denn auch etwa im Blick auf die Prädikate der Einheit und Einzigkeit Gottes, für die es ja nur einen unvollkommenen Vernunftbeweis aus der Einheit vernünftig-moralischer Zwecke geben kann, durchaus nötig.⁸³

V. *Supranaturalistischer Überschwang*

1. Storr überlastet die praktisch-vernünftige Begründung des Gottesglaubens nicht nur auf der Ebene der natürlichen Theologie, sondern auch auf der Ebene der bibelauslegenden Offenbarungstheologie. Anlässlich der Ablehnung der „Philosophie“ als Scheidemittel der ‚akkomodierten‘ biblischen Texte beruft sich Storr auf den „criticus philosophus“, der die Grenzen der menschlichen Vernunft kenne. Wenn nicht Erfahrung oder eine evidente praktische Notwendigkeit entscheide, werde dieser Philosoph sich grundsätzlich weder bejahend noch verneinend verhalten und sich gegebenenfalls auf anderweitige Gründe für eine Stellungnahme stützen. Im Fall der Bibel sind nun hinreichende Glaubwürdigkeitsgründe für die Zustimmung auch seitens der wahren Philosophie gegeben, nämlich die Autorität Christi und seiner Apostel, „von denen man weiß, daß sie auf einem neuen, für andere Menschen unzugänglichen, Weg zu ihren Kenntnissen gelangt sind, und die Schranken der

⁸¹ Doctr. Christ. § 26 mit Verweis auf § 18 (p. 106–108, zit. p. 107 bzw. S. *304–307).

⁸² Ebd. § 27 mit Verweis auf §§ 15 s. (p. 108 s. bzw. S. *307f.); die Übersetzung läßt einen Verweis des § 26 auf Kants 'Kritik der praktischen Vernunft', 181, weg (§ 26, d bzw. Anm. 9), fügt in § 27, a bzw. Anm. 1 dagegen ein längeres Zitat ein aus [Johann Ludwig] Ewald, [Die] Religionslehren der Bibel[, aus dem Standpunkt unserer geistigen Bedürfnisse betrachtet, 2 Bde., Stuttgart/Tübingen 1812].

⁸³ Doctr. Christ. § 28 (p. 109–112 bzw. S. *308–313).

menschlichen Schwäche nicht durch Einbildung und falsche Anmaßung, sondern *wirklich* (vermöge *besonderer* in ihrem Innern vorgegangenen Thatsachen) überschritten haben.“ Die C. Chr. Flatt'sche Ergänzung des originalen „re vera“ mit dem das ältere Wort „Begebenheiten“ modifizierenden Wort „Tatsachen“ (es verdankt sich dem Neologen J. J. Spalding) weist ganz angemessen auf den (im philosophischen Sinn) dogmatischen Kern der Opposition Storrs gegen die „dicta philosophi dogmatici“ hin: Das wichtigste Kriterium der Glaubwürdigkeit der Bibel als göttliche Offenbarung sind die (historisch erweisbaren) *Wunder*.⁸⁴ Die historische Apologie der Authentie der Bibel erfordert die Annahme einer übernatürlichen Kausalität – kein Problem, solange der alteuropäische Begriff der vierfachen Ursache in Geltung stand, aber aporetisch angesichts des neuzeitlichen Begriffs der mechanischen Kausalität und Kants kategorialer Unterscheidung derselben von der Kausalität aus Freiheit.

Im zweiten Kapitel der Gotteslehre behandelt Storr die Schöpfung, die Erhaltung und die Regierung der Welt durch Gott. Diese „gubernatio“ erstreckt sich auf die Wechselwirkungen der mechanischen Naturursachen und, die gewollte besondere Stellung moralischer Naturen berücksichtigend, auf die freien Handlungen der Vernunftwesen sowie auf die Akkomodation der übrigen Welt an deren moralischen Endzweck.⁸⁵ Dies entspricht den anfangs gegebenen Glaubensgründen für das Dasein Gottes. Nun behauptet Storr aber, daß zusätzlich zu der genannten Wirksamkeit auch unmittelbare Einwirkungen Gottes in den Weltlauf, mithin *Wunder* möglich seien. Das philosophische Argument ist dieses: Wir können, da wir das Innere der Natur nicht kennen, nicht sehen, ob die Freiheit der Vernunftwesen von Anfang an so festgelegt werden konnte, daß die Absichten Gottes ohne weitere Einwirkung seinerseits, allein kraft des natürlichen Wirkzusammenhang, verwirklicht würden; ob die Welt überhaupt so eingerichtet werden konnte, daß angesichts der unterschiedlich möglichen Einwirkungen freier Vernunftwesen auf die Naturmechanik allein durch deren Kräfte und Gesetze verhütet werden würde, was den Absichten Gottes und dem Besten der Menschen zuwider wäre. Die daraus vernünftigerweise folgende Annahme ist: Die „Übereinstimmung des Naturlaufs mit den moralischen Zwecken und dem

⁸⁴ „[...] philosophia vera [...] ea *etiam approbare* tum licebit, quum confirmatur ab iis, quos nova ceterisque hominibus non patente via didicisse & extra cancellos, quibus humana imbecillitas circumscripta est, non opinione sua & inani arroganita, sed *re vera* egressos fuisse constat“. Ebd., Vorrede p. XII; Zit. S. *XIV. Zum Terminus „Tatsache“ als J. J. Spaldings Übersetzung von „matter of fact“ vgl. Wilhelm Halbfass, Art. „Tatsache, I.“, in: HWP 10, Sp. 910–913.

⁸⁵ Ebd. § 34 (p. 121 s. bzw. S. *331–333), mit Verweis auf die natürliche Gotteserkenntnis gemäß §§ 17 s.

moralischen Zustand aller vernünftigen Wesen (wird) in dem Fall durch unmittelbare Einwirkung Gottes (hervorgebracht), wenn sie auf keine andere Weise erhalten werden kann“.⁸⁶ Die theologische Wendung dieser Annahme aufgrund der Glaubwürdigkeit der Bibel besagt: „Was nach dem bisher gesagten nicht für unmöglich zu halten ist, das gibt die heil. Schrift für gewiß aus (Phil 3,21. Apg 26,8. Mt 22,29. Joh 5,20–29).“ Für den ersten Teil des Satzes beruft Storr sich auf Kant, Carl Friedrich Stäudlin und auf seinen eigenen Gottesbeweis – und nur für diesen Teil kann er sich auf sie berufen.⁸⁷

Storr hält seine Annahme sowohl im Blick auf den Gottesbegriff als auch auf den Begriff des Naturgesetzes für möglich. Denn in sich widersprüchliche Dinge wären nicht Gegenstand der Macht und der Einsicht Gottes; und die Annahme von Wundern meint keine unvorhergesehen auftauchende Notwendigkeit unmittelbaren, sondern ein von Ewigkeit her beschlossenes Eingreifen. Wunder ändern daher den *Lauf*, nicht aber die *Gesetze* der Natur, die je nach gegebener Bedingung verschiedene Effekte haben, z.B. durch das (Nicht-, Anders-)Einwirken eines freien Wesens. Gott konnte die Welt so einrichten, daß die Freiheit vernünftiger Wesen eingeschränkt würde, oder aber, wenn er dies nicht wollte, den Naturlauf mit seinen übrigen Zwecken überall durch besondere Wirksamkeit in Einklang bringen: „... der unerforschliche Gott konnte auch noch andere Gründe haben, warum er sich nicht außer aller unmittelbaren Verbindung mit seiner Welt setzen, und folglich keine Welt schaffen wollte, deren Lauf durch einen ewigen Mechanismus bestimmt wäre“.⁸⁸ Eben diese Gründe offenbart die Heilige Schrift in den dort berichteten Wundern, „*effectiones extraordinariae*“, die nämlich in ihrem Zweck, der Beglaubigung Jesu, sämtlich untereinander zusammenstimmen, die zugleich aber mit dem übrigen Leben der Betroffenen verflochten sind. Diese haben einen vernünftigen, aber übermenschlichen Urheber, und sie werden ja auch namentlich Gott zugeschrieben. Storr merkt an, daß seine Definition des Wunders nicht alle Wirkungen „*praeter naturam*“ umfaßt,

⁸⁶ Hoc igitur saltem existimare debemus, expectatum (§ 18 g.h.i) consensum vicissitudinis & status rerum „mundanarum cum sua cujusque animi indole et vita, si aliter obtineri non possit, *ab ipsa Dei efficientia profecturum esse*“, ebd. § 35 (p. 132–135 bzw. S. *333–337); Zit. p. 123 bzw. S. *334.

⁸⁷ „Quod *pro impossibili sumendum non esse supra ostendimus* [...], id pro certo dicunt scripturae“. Ebd. § 35, a bzw. Anm. 1 (p. 124 bzw. S. *335); Hinweis auf Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763, ²1770, 84f. (Kant-AA 2, 108f.) und auf Carl Friedrich Stäudlin, Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion, Göttingen 1791, 202: § 35, a bzw. Anm. 1 (p. 124 bzw. S. *335); Flatt fügt noch ein Zitat aus der Religionsschrift Kants (115) hinzu, S. *335f.

⁸⁸ „Sed incomprehenso Deo aliae quoque rationes esse poterant, quare nullum cum mundo suo commercium habere nollet & per hoc decretum suum non posset meram machinam fabricari“. Ebd. § 35, b (p. 124) bzw. Anm. 2 (S. *335f.).

sondern vor allem diejenigen, „quae sunt *indicia* & argumenta [...] effectio-
num, quas certi homines, ut Jesus & apostoli, intus in animo suo divinitus ef-
fectas perhibent“.⁸⁹

Für die Möglichkeit übernatürlicher *innerer* Einwirkung Gottes für die
Überzeugung des übernatürlichen Ursprungs von Wundern bei den Betrof-
fenen kann sich Storr ja auf Kant berufen. Warum aber bedarf es *äußerlich*
wahrnehmbarer Wunder? Eine ausführliche Nota, die auch auf die Argu-
mente für die Authentie der biblischen Berichte von Jesus und den Aposteln
(§§ 5–10) zurückgreift, begründet dies so: Wunder, die laut der Erfahrung
und der Geschichte aller Zeiten von keinem anderen Menschen hervorge-
bracht werden können, zum Teil sogar versprochene, vorhergesagte, erwartete,
eingetretene Wunder, haben ihre Bedeutung darin, daß sie für andere
Menschen, denen der „internus sensus Jesu & apostolorum“ als solcher nicht
mitgeteilt werden kann (es sei denn auf dieselbe übernatürliche Weise), „ex-
terna facta“ vor Augen stellen. Diese „äußeren Thatsachen“ können, wenn
durch gültige historische Beweise als wirklich geschehen beglaubigt, auf sinn-
liche Weise diejenige Überzeugung vom göttlichen Ursprung der Lehre Jesu
und seiner Apostel zureichend hervorrufen, die diese Männer als „innere
Thatsache, die in der Seele solcher Menschen vorgeht“, als „Wahrheit und
Gewißheit des inneren Bewusstseyns“ haben. Storr ist überzeugt, daß unsere
Unfähigkeit, absolute und relative Wunder zu unterscheiden, keineswegs
auch die Ungewißheit über die Absicht der Wundertäter besagt, durch eine
äußere Tatsache ihre „Überzeugung und Aussage von einer inneren Einwir-
kung Gottes auf ihre Seele zu bestätigen“.⁹⁰

Mit seiner konsequent absoluten, freilich zwischen Bibel und Tatsachen bzw.
inneren und äußeren Tatsachen zirkulären Definition öffnet sich Storr einen
weiten, im Sinne Kants allerdings ‚überschwenglichen‘ Raum für die Rede
von Wundern, auch für Annahme relativer, d. h. nicht unmittelbar durch Gott
gewirkter Wunder. Die Absicht der Beglaubigung einer behaupteten inneren
durch eine einzigartige äußere Tatsache wäre auch bei einem relativen Wun-
der gegeben, wenn etwa Engel auf göttlichen Befehl gewirkt hätten oder
wenn (unwahrscheinlicherweise) den Wundern Jesu und seiner Apostel

⁸⁹ Ebd. § 36 (p. 125–132 bzw. S. *337–347); Zit. § 38, c bzw. Anm. 3 (p. 127 bzw. S. *341 f.). Storr lehnt auch die (laut C. Chr. Flatt durch Charles Bonnet und J. A. Eberhard versuchte) Herleitung der Wunder aus uns unbekanntem natürlichen, aber in der Schöp-
fung bereits präformierten Ursachen ab, § 36, a bzw. Anm. 1 (p. 126 bzw. S. *338 f. – Zur
weiteren Diskussion der Wunderfrage bei I. C. Diez, C. F. Stäudlin u. a. vgl. Henrich-
Gadi 177 ff.

⁹⁰ Ebd. § 36, c bzw. Anm. 3 (p. 127–132 bzw. S. *341–347 (um Noten Flatts ergänzt);
Zit. S. *345, „[...] *consilium firmandi persuasionem* atque professionem administri mira-
culorum *de divina in ipsius animo efficientia*“, p. 129.

außerordentliche natürliche Anlagen schon durch den Schöpfer mitgegeben worden wären. Die Beglaubigung Jesu und seiner Apostel ist die klare Absicht sämtlicher Wunder, auch im Falle der Wundertäter, die sich nicht Schüler Jesu nannten.⁹¹ Wenn wirklich eine göttliche Wirksamkeit innerhalb der geschaffenen Welt statthat, dann kann sie ferner Ereignisse erzeugen, die man nicht Wunder nennen kann, weil sie nicht extraordinär sind oder weil kein klares Zeichen übernatürlicher göttlicher Wirksamkeit mit ihnen verbunden ist. So gesehen, können jene übernatürlichen Wirkungen Gottes, die nicht aus ihrer Beschaffenheit, sondern nur durch das Zeugnis Gottes als solche erkannt werden, mit den überprägnanten biblischen Wundern verknüpft werden, vor allem mit den Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes⁹², und so kann auch die Pflicht des Bittgebets und die Gewißheit seiner Erhörung auf natürliche oder aber übernatürliche Weise begründet werden.⁹³

2. Die Überlastung des transzendentalen Arguments durch seinen konstitutiven Gebrauch und die darauf aufbauende supranaturalistische Perspektive bringt Storr in einen auch im philosophischen Sinn ‚dogmatischen‘ Konflikt mit der neuen Philosophie. Dieser Konflikt, den die junge Theologengeneration daher unabweislich bearbeiten und zu überwinden suchen mußte, betrifft alle theologischen Topoi, die nunmehr als ‚überschwenglich‘ gelten müssen, zu deren Annahme es also keinen Erkenntnisweg gibt und zu deren Annahme auch die praktische Vernunft, d. h. die Konsistenz des moralischen Bewußtseins, nicht nötigt, wie z. B. der Glaube an die Auferweckung Christi oder an die Dreieinigkeit Gottes. Vor allem zwei Konflikte waren besonders tiefgreifend: Storrs hermeneutischer Widerspruch gegen Kant und sein Beharren auf der traditionellen Versöhnungslehre. Die Arbeit an diesen Konflikten bewegte die ‚treuen‘ Schüler Storrs; die Gebrüder Flatt und auch der Nachfolger Storrs, F. G. Süskind, versuchten, gegen rationalistische Entwicklungen in der Theologie einerseits und gegen die idealistische Fortentwicklung der Philosophie andererseits die supranaturalistische Position zu erklären und zu halten.⁹⁴

Kants *Bibelhermeneutik* krankt nach Storr grundsätzlich daran, daß sie die Aussagen der Heiligen Schrift nicht als entscheidenden Bestimmungsgrund unserer theologischen Urteile akzeptiert. Die „moralische Schriftauslegung“ verdient den Namen einer Schriftauslegung gar nicht, wie Flatt den Einwand Storrs richtig zuspritzt, weil sie der grammatisch-historischen Interpretation auch dann, wenn „lectio“ und „interpretatio“ eines Textes richtig sind, keine

⁹¹ Ebd. p. 130 s. bzw. S. *344 f.

⁹² Ebd. § 37 (p. 132 s. bzw. S. *347 f.).

⁹³ Ebd. § 38 (p. 133–136 bzw. S. *348–354).

⁹⁴ Vgl. Henrich-GadI 806ff., 1061 ff.

wesentliche Bedeutung zuerkennt.⁹⁵ Das zeigt sich nicht zuletzt in der Behandlung des Alten Testaments, seines Gesetzes, seiner Weissagung, seiner moralischen Lehren und seiner Erzählungen: Kant spricht, dem Kriterium der Moralität folgend, der „Mosaischen Religion“ den eigentlichen Charakter einer Religion ab – auf eben diesem moralischen Kriterium hatte Storr die (als allgemeine nötige) Voraussetzung des Gottesbegriffs begründet. Überdies hatte auch Storr stets zwischen der historischen Wahrheit und der Wahrheit überhaupt (im Sinne göttlicher Autorität) unterschieden: Was die Heilige Schrift erzählt, ist historisch wahr, aber Wahrheit an sich kommt ihr nur zu, wenn das Gesagte ausdrücklich von der Schrift als wahr bestätigt wird.⁹⁶ Trotzdem behauptet Storr nicht nur, daß der Inhalt der christlichen Lehre wahr sein kann, ohne doch göttlich offenbart zu sein, sondern umgekehrt auch: „divinitus patefacta esse potest, etiamsi veritatem ejus humana ratio per se ipsa non perspiciat“ – genau deshalb ist für Storr nicht der Inhalt, sondern der Ursprung des Christentums der eigentliche Streitpunkt.⁹⁷

Im Rückblick von den Debatten der neunziger Jahre kann man nicht sagen, daß die von Storr angestrebte Vermittlung von Glaube und Wissen und zugleich von Historie und Offenbarung gelungen war. Der Schritt von historisch erwiesener Authentie von Personen und Ereignissen zur normativen Geltung von Lehren als göttlich offenbart wäre nur bei Strafe generellen Indifferentismus vermeidbar gewesen, andererseits konnte er diese Geltung nicht zureichend und daher auch nicht ausschließlich begründen. Storrs Erbe blieb aber, wollte man nicht Lessing und den Rationalisten folgen, die unabweisliche Aufgabe der Vermittlung von *Genese* und *Geltung*, von zufälligen Geschichtswahrheiten und ewigen Vernunftwahrheiten; Hegels Philosophie des Christentums als absoluter Religion und Schellings Philosophie seit der Freiheitsschrift entwickeln dann ganz neue Konzepte dieser Vermittlung. Den Kritizismus Kants aufzunehmen, um dem noch dogmatischen und daher grundsätzlich grenzenlosen Rationalismus der Aufklärung zu begegnen, gab dem Glauben jedoch nicht in dem Sinn einen Platz, daß positive Religion,

⁹⁵ Doctr. Christ. § 15, e (p. 77s.) bzw. Anm. 5; die Note Flatts hierzu bezieht sich ausdrücklich auf Kants Religionsschrift (150–153) und auf den ‘Streit der Fakultäten’ (49–56), S. *239–242. Storr hatte in den ‘Annotationes’ [Anm. 6] § 14 in dieser Weise Kant widersprochen.

⁹⁶ Ebd. § 13 Nota l bzw. Anm. 19 (p. 71–77 bzw. S. *212–221); den namentlichen Bezug auf Kants Religionsschrift (176ff.) fügt allerdings erst Flatt hinzu, S. *220f. Zur Unterscheidung von *verum historice* und *verum utique* s. Storr, Dissertatio hermetica [Anm. 4], § 10, zit. in Doctr. Christ. § 15, d bzw. Anm. 4 (p. 77 bzw. S. *239) und in der Note Flatts zu Nota e bzw. Anm. 5 (S. *240).

⁹⁷ Doctr. Christ.² § 16, bb bzw. Anm. 3 (p. 88–90 bzw. S. *247–249), Zit. p. 89 s.; Storr bezieht sich auf Kants Religionsschrift (217) und auf seine ‘Annotationes’ [Anm. 6], § 7, Nota 95, sowie § 11. Vgl. Anm. 51.

für Storr: die historisch als authentisch erwiesenen Lehren Jesu und seiner Apostel, durch die praktische Vernunft als notwendig postuliert würden. Storrs „biblische“ Glaubenslehre setzte daher einen neuen *Dogmatismus* in Gang, der die Vernunft für eine supranaturale Offenbarung instrumentalisieren mußte. Nicht zufällig schlossen sich F.H. Jacobi oder J.L. Ewald und viele andere Fromme diesem dogmatischen und insofern selber rationalistischen Supranaturalismus nicht an.

3. Neben dem traditionellen Schrift- und Offenbarungsprinzip und seinen hermeneutischen Implikationen war es vor allem die *Christologie*, speziell die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott durch den stellvertretenden Opfertod Christi, die angesichts der Neologie und der Herausforderung durch Kants Religionsphilosophie neu verstanden werden mußte. Die Diskussion über die Versöhnungs- oder Genugtuungslehre wurde seit etwa 1770 dringlich und wurde prominent z.B. von J.G. Töllner, J.A. Eberhard, Georg Friedrich Seiler oder Gotthilf Samuel Steinbart geführt; und sie wurde, auch unter der Frage des „Zweckes“ Jesu (im traditionellen Terminus: der „munera Christi“) seit dem Streit um die Wolfenbütteler Fragmente H.S. Reimarus' unvermeidlich. Die 1792 publizierten nachgelassenen Schriften F.W. Jerusalems boten dann, radikal neologisch, eine strikt interne, allein die Gewißheit des liebenden und vergebenden Gottes thematisierende Lösung an.⁹⁸ Anders als in der Schriftlehre und der Offenbarungsfrage, wo Storr zwar aufklärungskritisch, aber doch zugleich aufklärerisch votierte, beharrte er in der Versöhnungslehre strikt konservativ gegen alle neologischen Argumente auf der traditionellen Position; hier gilt am meisten, daß Storrs Lehre, das „alte System so getreulich fort(pflanzte) wie sonst nirgends“, wie Hegel 1794 an Schelling schrieb.⁹⁹ Storr konnte sich gerade von Kant bestärkt fühlen, dessen These vom radikalen Bösen im Menschen eine Versöhnung mit Gott notwendig erscheinen ließ; und mit dem klassisch pietistischen Argument, daß eine Annahme der rechtfertigenden Gnade ohne den Vorsatz der unablässigen Heiligung nur Schein sei, war dem moralphilosophischen Kriterium Kants ein Stück weit Genüge getan. Aber Kant kennzeichnet aus Gründen der praktischen Vernunft die *Selbstversöhnung* des (neuen) Menschen mit sich (als altem Menschen) als moralisch verpflichtend; das überträgt

⁹⁸ Vgl. Aner [Anm. 10], 285 ff.; Gunther Wenz, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. 1, München 1984 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie; 9), 170 ff.

⁹⁹ Zit. nach Henrich-GadI 39; Henrich stellt zu Recht die Inspirations- und die Versöhnungslehre als eigentliche Anstöße heraus, 41 ff.

die christologischen Prädikate des Stellvertreters, Erlösers und Sachwalters auf den intelligiblen, kraft neuer Gesinnung revolutionierten Menschen.¹⁰⁰ Demgegenüber beharrte Storr, ähnlich wie kurz darauf auch (und zugleich ganz anders) J. G. Herder¹⁰¹, auf der Annahme einer externen „satisfactio vicaria“ durch Christus in seinem aktiven und passiven Gehorsam gegen Gott; damit auf der *Übertragung* dessen, was in aufklärerischer Sicht nur als moralische, daher schlechthin *unübertragbare* Verfassung und Verbindlichkeit angesehen werden konnte.¹⁰² Für Storr bleibt die Konstitution des Subjekts als Träger sittlicher Verfassung und Verbindlichkeit *religiös* vorbehalten, d. h. der religiöse Glaube begründet (unter anderem) Moralität, nicht umgekehrt. Die Versöhnung des Menschen mit Gott und mit sich selbst kann daher nur strikt als *Werk Gottes* verstanden werden, das vom Werk des Menschen daher als bleibend unterschieden zu bestimmen ist. Diese (zweifelloso grundlegende christliche) Überzeugung führte Storr zunächst, unter dem Titel ‘Über den eigentlichen Zweck des Todes Jesu’, im zweiten Teil seiner Abhandlung über den Hebräerbrief von 1789 als biblische Lehre vor Augen.¹⁰³ So votiert 1793 auch die Dogmatik: Wie das ewige Heil in der Teilhabe an *Jesu* Seligkeit besteht, so ist der eigentliche Führer zum Heil und sein nächster Urheber Jesus Christus als der zweite Adam. Dem Heilsratschluß Gottes folgend hat er im Stand der Erniedrigung tätig und leidend gehorsam seine prophetische und priesterliche Aufgabe erfüllt und den Menschen das ewige Heil erworben, dessen Zuwendung an sie er jetzt und bis zum Jüngsten Gericht, in seinem königlichen Amt, bewirkt und vollendet.¹⁰⁴ Diese ganz aus biblischen Propositionen formulierte Versöhnungslehre ist trotzdem nur insofern eigentümlich, als sie den Leidensgehorsam der Passion Christi und das menschliche Sündenelend besonders herausstellt; Storr wendet sich gegen die von Neologen gebrauchten pädagogischen Vermittlungen wie die abschrek-

¹⁰⁰ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, 98ff. Vgl. Walter Sparr, *Kant's Theory of Atonement*, in: Philip J. Rossi u. a. (Hrsg.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington, Ind. u. a. 1991, 103–112; vgl. auch Wenz [Anm. 98], 217ff. (Kant), 236ff. (Storr).

¹⁰¹ Johann Gottfried Herder, *Vom Erlöser der Menschen, nach unsern ersten drei Evangelien*, Riga 1796, in: ders., *Theologische Schriften* [Anm. 12], 609–724; ders., *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes Evangelium*, Riga 1797, in: *Herder-Werke* [Suphan], Bd. XIX, 253–424.

¹⁰² Vgl. Wenz [Anm. 98], 170ff., 239ff.; Walter Sparr, Art. ‘Jesus Christus. V’, in: *TRE* 17, 1–16; 9f.

¹⁰³ Storr, *Über den eigentlichen Zweck des Todes Jesu* [Anm. 4], 363–692; 599ff., 666ff.

¹⁰⁴ *Doctr. Christ.* § 65, p. 198–203 bzw. S. *482f.; prophetisches und priesterliches Geschäft §§ 84–86, p. 241–246 bzw. S. *573ff.; aktiver und passiver Gehorsam §§ 86–89, p. 241–249 bzw. 579–594; stellvertretende Genugtuung § 91–92, p. 253–260 bzw. 599–626; königliches Amt §§ 94–98, p. 262–277 bzw. 634–643.

kende oder auch vorbildhafte Wirkung des von Christus auch äußerlich getragenen Strafleidens.¹⁰⁵

Die Schüler Storrs haben versucht, die Unterscheidung zwischen Werk Gottes und Werk des Menschen, die dessen Versöhnungslehre beharrlich festhält, in vermittelnden Figuren zu plausibilisieren. Gottlob Christian Rapp wollte Christus als stellvertretend nur für die den Sündern gebührenden Strafleiden verstehen und von der Erfüllung des straffordernden Gesetzes nur dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach sprechen. C.F. Stäudlin interpretierte den passiven und aktiven Gehorsam Christi als symbolische Mitteilung Gottes über unserer Strafwürdigkeit bzw. unsere Begnadigung unter der Bedingung der sittlichen Besserung, so daß diese sich fremdem und eigenem Verdienst zugleich verdanke. Auch der jüngere Flatt wollte im Gefolge Stäudlins zur endlichen Entscheidung der Frage beitragen; was Storr veranlaßte, seine Berufung als Professor nach Tübingen von der Distanzierung hiervon abhängig zu machen, mit Erfolg.¹⁰⁶ Schon zuvor hatte Friedrich Gottlieb Süskind die Storr'sche Position den Prinzipien der praktischen, d. h. hier der religiös motivierten Vernunft entsprechend formuliert; der neologische Widerspruch Johann Heinrich Tieftrunk, mit dem Süskind schon länger zu kämpfen hatte, stellte die Unvereinbarkeit beider Optionen neuerlich klar heraus.¹⁰⁷

Storrs Beharrlichkeit in der Versöhnungslehre im Widerstand gegen die Ethikotheologie Kants hat aber, wie seine Schüler nun doch belegen, zum Bewußtsein dazu beigetragen, daß ‚nach Kant‘ und auch ‚nach Fichte‘ die Aufgabe unabweislich blieb, die Versöhnung des endlichen, seine Endlichkeit aber nicht immer schon annehmenden Vernunftwesens zu begreifen. Diese Aufgabe hat, freilich anders als die supranaturalistischen Schüler Storrs, das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus 1797 neu formuliert. Die dort Beteiligten haben diesen ersten Versuch wiederum sehr unterschiedlich

¹⁰⁵ Etwa ebd. § 90 (p 252s.); vgl. auch Storr, *Annotationes* [Anm. 6], § 14.

¹⁰⁶ Gottlob Christian Rapp, *Über moralische Triebfedern, besonders die der christlichen Religion*, in: *Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften [...]*, hrsg. von Immanuel D. Mauchart, Bd. 1, Nürnberg 1792, 130–156; Bd. 2, Nürnberg 1792, 133–218 (auf ihn bezieht sich *Doctr. Christ.* § 89, d); Carl Friedrich Stäudlin, *Über den Zweck und die Wirkungen des Tods Jesu*, in: *Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Litteratur*, Bd. 1, Göttingen 1795, bes. 875–906; Carl Christian Flatt, *Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott, als ein neuer Beytrag zur endlichen Entscheidung der dogmatischen Streitfragen welche sich auf diese Lehre beziehen*, 2 Bde., Göttingen/Stuttgart 1797/1798. Diese Werke sind jetzt besprochen in *Henrich-Gadl* 44 ff.

¹⁰⁷ Friedrich Gottlieb Süskind, *Über die Möglichkeit der StrafenAufhebung oder der SündenVergebung, nach Principien der practischen Vernunft*, in: *Flatt, Magazin* 1, 1796; Johann Heinrich Tieftrunk, *Ist die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft?*, Lübeck 1797. Vgl. *Henrich-Gadl* 1105 ff.

realisiert, Hegel als Philosophie des trinitarisch-absoluten Geistes, Schelling als Philosophie der Offenbarung und Hölderlin, noch einmal anders, in der Hymnik des ‘Versöhnender der du nimmergeglaubt / Nun da bist ...’

Die Nachgeborenen mag es trösten, daß diese revolutionären Modifikationen der biblischen Dogmatik Storrs sich von einem Erbe lösten, das nicht nur in wichtigen Punkten sich seiner widersprüchlichen Prägung nicht bewußt, sondern auch und eben deshalb vor ‚feindlicher Übernahme‘ nicht geschützt war. Die Philosophie, die Storr supranaturalistisch in Gebrauch zu nehmen gedachte, wies ihrerseits der „biblischen Theologie“ eine Position zu, die das Ende aller ihrer theoretischen Ansprüche bedeutet hätte. Kant, der 1794, in der zweiten Auflage seiner Religionsschrift, „den berühmten Herrn D. Storr in Tübingen“ freundlich erwähnte, hat im gleichen Jahr, im ‘Streit der Fakultäten’, die Erste Fakultät überaus klar und kühl auf ein supranaturalistisches Ghetto und einen etatistischen Erfüllungsgehilfen zurückgestutzt.¹⁰⁸ Wäre eine solche ‚babylonische Gefangenschaft‘ der Theologie im Sinne Storrs gewesen?

¹⁰⁸ Vgl. Walter Sparn, Die öffentliche Aufgabe der Theologie – im Sinne Kants, in: Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers, FS für Jörg Baur zum 75. Geburtstag, hrsg. von Notger Slenczka und Walter Sparn, Tübingen 2005, 169–192; 189ff.