



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Richard Adolf Hoffmann und seine Theologie.
Intellektuelle Biographie eines neutestamentlichen
Bibelwissenschaftlers, Parapsychologen und Spiritisten
sowie radikalen Deutschen Christen“

Verfasserin

Sabine Taupe

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, April 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Evangelische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. DDr. Rudolf Leeb

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
1. Biographische Daten zu Richard Adolf Hoffmann: Sein wissenschaftlicher Werdegang und seine verschiedenen inhaltlichen Schwerpunkte im Laufe seines akademischen Lebens	3
2. Hoffmann als Exeget und Bibelwissenschaftler.....	7
2.1. Methodologische Vorrede zur bibelwissenschaftlichen Arbeit: „Was versteht man unter wissenschaftlicher Bibelauslegung?“	7
2.2. Die quellenkritische Arbeit: „Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage“	11
2.3. Die Frage nach der Gedankenwelt des historischen Jesus: „Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien“, „Das Gottesbild Jesu“, „Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“ und „Das Gottessohnesbewußtsein Jesu“	14
2.3.1. „ <i>Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus</i> “	15
Exkurs 1: Die positive Rolle des Apostels Paulus für die „Entstehung des Christentums“	22
2.3.2. „ <i>Das Gottessohnesbewußtsein Jesu</i> “	24
Exkurs 2: „Die Freiheit Gottes“	26
2.3.3. „ <i>Das Gottesbild Jesu</i> “	29
2.4. Der Übergang zur Frage der Auferstehung und ihrer parapsychologischen Beantwortung: „Das Verhalten der Jünger nach dem Tode Jesu“	31

3. Hoffmann als Vertreter der Synthese von Parapsychologie und Urchristentum	34
3.1. Überblick über Hoffmanns parapsychologische Schriften.....	34
3.2. Die Wurzeln des spiritistischen Interesses: „Kant und Swedenborg“	34
3.3. Die Antwort auf die 1909 gestellte Frage des Fortbestehens der Gedanken Jesu nach dessen Tod: „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“	39
3.3.1. <i>Hoffmann und das Institut für Parapsychologie in Wien</i>	39
3.3.2. <i>„Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“</i>	42
3.4. Weiterführende Gedanken zu parapsychologischen Phänomenen im Urchristentum: „Parapsychisches bei dem Apostel Paulus“, „Parapsychologie in den religiösen Erfahrungen des Apostels Paulus“, „Das Damaskuserlebnis des Apostels Paulus in parapsychologischer Deutung“ und „Die parapsychischen Erfahrungen des Apostels Paulus nach seinem Damaskuserlebnis“	52
3.5. Das Verhältnis von Parapsychologie und Theologie: „Der Spiritismus und die Wissenschaft“, „Religion und Parapsychologie“, „Hat die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums eine Bedeutung?“ und „Gibt es religiöse Einflüsse auf Spukerscheinungen?“	54
3.5.1. <i>„Der Spiritismus und die Wissenschaft“</i>	55
3.5.2. <i>„Hat die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums eine Bedeutung?“</i>	58
3.5.3. <i>„Gibt es religiöse Einflüsse auf Spukerscheinungen?“</i>	60
3.6. Hoffmanns Bemühungen um eine Anwendung der Parapsychologie auf das Urchristentum im Kontext anderer theologischer Arbeiten	60

4. Hoffmann als radikaler Deutscher Christ	62
4.1. Historische Vorbedingungen und historisches Umfeld.....	62
4.1.1. <i>Die Thüringer Deutschen Christen und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“</i>	<i>62</i>
4.1.1.1. Völkische Ideologie und völkische Religion	62
4.1.1.2. Die Entstehung der Thüringer Deutschen Christen.....	64
4.1.1.3. Walter Grundmann und die Gründung des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“	67
4.1.2. <i>Die Deutschen Christen in Österreich</i>	<i>74</i>
4.1.3. <i>Die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät im Nationalsozialismus</i>	<i>79</i>
4.1.4. <i>Hoffmanns Mitarbeit im „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“</i>	<i>81</i>
4.2. Hoffmanns Schriften im Rahmen seiner deutsch-christlichen Arbeit.....	82
4.2.1. <i>Die Ideologie der Synthese von Christentum und Nationalsozialismus: „Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments“ und „Christentum und Nationalsozialismus“</i>	<i>82</i>
4.2.1.1. „Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments“	82
4.2.1.2. „Christentum und Nationalsozialismus“	84
4.2.2. <i>Offizielle politische Schreiben Hoffmanns: Das Rücktrittsgesuch an den Oberkirchenrat und „Gedanken zu den Besprechungen betreffend die Kirchenerneuerung“</i>	<i>87</i>
5. Resümee: Hoffmanns Arbeiten im Kontext seiner Zeit.....	89
6. Literaturverzeichnis.....	93
7. Anhang	102
7.1. Kurzbiographie der Autorin	102
7.2. Zusammenfassung	103

Vorwort

Zu Beginn meiner Recherchen zu dieser Diplomarbeit war ich der Meinung, eine Darstellung des Lebenswerkes Richard Adolf Hoffmanns hätte sich schwerpunktmäßig eindeutig mit seiner politischen Arbeit auseinanderzusetzen und es müsste v.a. darum gehen, Hoffmann als radikalen Deutschen Christen darzustellen. Dieser Aspekt nimmt nun tatsächlich rein inhaltlich einen wichtigen Standpunkt in meiner Arbeit ein, doch schon bald stellte sich heraus, dass Hoffmanns Schriften selber, wenn man sie alle überblickt, rein quantitativ einen ganz anderen Schwerpunkt setzen. Zum einen gibt es einige Aufsätze und relativ umfangreiche Bücher, die sich mit dem Leben des historischen Jesus beschäftigen, mit seiner Lehre und seinem Selbstbewusstsein. Und zum anderen findet sich neben dem mir von Anfang an bekannten Buch „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“ noch eine relativ große Menge anderer parapsychologisch motivierter Schriften im Repertoire Hoffmanns.

Hier hat mich nicht nur die Quantität der Arbeiten zu diesem Thema überrascht, sondern auch die methodische Gründlichkeit, mit der Hoffmann vorgeht und mit der er die Geschichte mediumistischer Ereignisse aufarbeitet, die ihm zur Stützung seiner Thesen hilfreich erscheinen. Auch die Tatsache, dass er ein hoch angesehenes und äußerst aktives Mitglied der Österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie war, war mir völlig neu. Zwar ist Hoffmann in TheologInnenkreisen unter dem Namen „Gespensterhoffmann“ einigermaßen bekannt, so dass es grundsätzlich nicht überraschend ist, ein spiritistisches Interesse an ihm entdeckt zu haben, aber mit diesem Umfang und dieser methodischen Qualität an Arbeiten hatte ich nicht gerechnet. Dabei stieß ich natürlich auch bald an meine Grenzen, da das Gebiet der Parapsychologie bisher von mir keine Beachtung erfahren hatte.

Dem Umstand dieser mehrfachen Schwerpunktsetzung im Lebenswerk Richard Adolf Hoffmanns ist auch der Aufbau meiner Arbeit geschuldet. Nach einem kurzen biographischen Überblick, der sich allerdings aufgrund mangelnder andersartiger Quellen mehr an Publikationen als an echten biographischen Begebenheiten orientiert, folgen drei Hauptkapitel, die jeweils einem thematischen Arbeitsfeld Hoffmanns gewidmet sind. Chronologisch gegliedert beginnen sie mit den neutestamentlich-bibelwissenschaftlichen Publikationen, gefolgt von den parapsychologisch motivierten Büchern und Artikeln und beendet durch die politischen deutschchristlichen Schriften.

Vorwort

Die jeweiligen Kapitel sind anhand von Gruppen thematisch zusammengehörender Schriften feinuntergliedert, die alle – soweit sie zugänglich waren – der Reihe nach in ihrer jeweiligen (theologischen) Intention vorgestellt werden; allerdings nicht ohne jeweils zu Beginn und am Ende Zusammenhänge und Querverweise der einzelnen Schriften, Thesen und Arbeitsfelder zueinander herzustellen.

Die parapsychologischen sowie die politischen Schriften sind zudem natürlich in ihren historischen Kontext eingebettet. Einerseits durch die Geschichte der Gesellschaft für Parapsychologie, in der Hoffmann eine überraschend große Rolle spielte, andererseits durch ein einigermaßen umfangreiches Kapitel über die Deutschen Christen, die Thüringer Deutschen Christen, das „Eisenacher Institut“ sowie die Wirkung der Deutschen Christen in Österreich.

Die (theologie)geschichtliche Einbettung des „Gesamtwerkes“ Hoffmanns schließlich versucht das letzte Kapitel zu leisten, indem es herausstellt, an welchen theologischen Richtungen, Diskussionen und Prozessen Hoffmanns jeweilige Thesen sich anlehnten und wie diese im Verhältnis zu anderen Neutestamentlern oder Deutschen Christen seiner Zeit zu beurteilen sind.

Abschließend bleibt mir noch all jenen ganz herzlich zu danken, die mir bei der Entstehung dieser Arbeit behilflich waren. Mein ganz besonderer Dank gilt Univ.-Prof. DDr. Rudolf Leeb, nicht nur für die kompetente und geduldige Betreuung dieser Diplomarbeit, sondern auch für das Zurverfügungstellen seines Artikels über die Österreichischen Deutschen Christen sowie eines Artikels von Hoffmann, den er im Eisenacher Archiv entdeckt hatte. Ebenso möchte ich Prof. Peter Mulacz danken, der mir bei der Orientierung im mir völlig fremden Gebiet der Parapsychologie und des Spiritismus behilflich war und den Zugang zur Bibliothek für Parapsychologie ermöglicht hat, sowie Frau Dr. Mazal-Kremser, die mir bei der Beschaffung einiger Artikel aus besagter Bibliothek eine große Hilfe war. Nicht zuletzt gilt mein Dank auch meiner Freundin Susanne Müller für das Lektorieren des größten Teiles meiner Arbeit und für einige Tipps und Vorschläge, die sie mir im Zuge dessen erteilt hat.

1. Biographische Daten zu Richard Adolf Hoffmann: Sein wissenschaftlicher Werdegang und seine verschiedenen inhaltlichen Schwerpunkte im Laufe seines akademischen Lebens

Richard Adolf Hoffmann wurde am 22.6.1872 in Königsberg in Preußen geboren. Sein Vater war der Klempnerobermeister Heinrich Hoffmann und seine Mutter Bertha Hoffmann, geborene Kleinfeld. Seit 1919 war Hoffmann mit Maria Kennemann verheiratet.¹

Hoffmann studierte Theologie in Königsberg und Halle und promovierte zum Lic. theol.. 1896 erschien sein erstes Buch mit dem Titel „Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi“. 1897 promovierte Hoffmann für neutestamentliche Wissenschaften.² Im selben Jahr hielt er am 25. Oktober 1897 seine Antrittsvorlesung „Über die historisch-kritische Methode der biblischen Forschung, insbesondere der neutestamentlichen“ in Königsberg, die nur wenige Wochen später geringfügig verändert unter dem Titel „Was versteht man unter wissenschaftlicher Bibelforschung?“ gedruckt wurde.³ In den folgenden Jahren war er als Privatdozent an der Universität Königsberg tätig.

Sein umfassendstes Werk in dieser Periode seines wissenschaftlichen Lebens ist das 1904 erschienene Buch „Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage“. Diese quellenkritische Arbeit brachte Hoffmann auch einen gewissen Bekanntheitsgrad außerhalb Königsbergs ein, weshalb er auch seit 1907 als außerordentlicher Professor für Neues Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien lehrte und 1915 als ordentlicher Professor nach Wien berufen wurde.⁴

Im selben Jahr wie sein Buch zum Markusevangelium veröffentlichte Hoffmann auch „Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien“ und wandte sich damit erstmals einem Thema zu, dem er noch einige weitere Schriften widmen sollte. So z.B. „Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“, die 1911 noch in Königsberg erschienen,

¹ Vgl. Fitzer 1972: S 436

² Vgl. Fitzer 1972: S 436

³ Vgl. Vorwort zu Hoffmann 1897

⁴ Vgl. R. 1948: S 69 (der Name des Verfasser dieses Artikels aus „Amt und Gemeinde“ war leider nicht näher nachvollziehbar.)

sowie die Schriften „Das Gottesbild Jesu“ und „Das Gottessohnesbewußtsein Jesu“, die er 1934 und 1938 bereits in Wien veröffentlichte. Auch das 1923 erschienene Buch „Die Freiheit Gottes“ sowie sein Artikel „Die Entstehung des Christentums“ von 1929 gehören zu den Schriften Hoffmanns, die sich mit exegetischen, quellenkritischen oder anderen bibelwissenschaftlichen Themen befassen, und je später sie erschienen sind, desto mehr den Schwerpunkt auf das Selbstbewusstsein und die Gedankenwelt des historischen Jesus und seine Erlöserfunktion durch sein geschichtliches Wirken während seiner Lebenszeit legen.

Bereits 1909 kündigte sich aber mit den beiden Schriften „Kant und Swedenborg“ und „Das Verhalten der Jünger nach dem Tode Jesu“ ein weiterer Schwerpunkt der Arbeit Hoffmanns an, dem er sich später v.a. in Wien vermehrt widmen sollte, nämlich das Verhältnis von Parapsychologie bzw. Spiritismus und Urchristentum. Das ausführlichste Werk dieser Schaffensperiode ist sein erstes als ordentlicher Professor veröffentlichtes Buch „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“ (1921), dem mehrere kurze Artikel in der Zeitschrift für Parapsychologie, der Zeitschrift für metapsychische Forschung u.ä. folgten, wie „Parapsychisches bei Paulus“ 1928, „Hat die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums Bedeutung?“ 1930, „Die göttliche Vorherbestimmung nach der Lehre des Paulus“ 1930 „Der Spiritismus und die Wissenschaft“ 1931/32, „Parapsychologie in den religiösen Erfahrungen des Apostels Paulus“ 1933 und „Religion und Parapsychologie“ 1936. Hoffmann spricht in diesem Zusammenhang auch von Nekrobiologie und hält diese für eine werdende Wissenschaft.⁵

Diese vermehrte Aufmerksamkeit Hoffmanns für sein Spezialgebiet Urchristentum und Parapsychologie, die in dieser breiten Ausformung in der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft einzigartig zu sein scheint, brachte ihm unter seinen Kollegen den wenig schmeichelhaften Spitznamen „Gespensterhoffmann“ oder „Geisterhoffmann“ ein.⁶ Außerhalb der theologischen Fakultät wurden seine diesbezüglichen Schriften aber durchaus am Institut für Parapsychologie der Universität Wien gewürdigt. Hoffmann war nicht nur ein angesehenes Mitglied der Gesellschaft für Parapsychologie, sondern von 1928 bis 1929 sowie von 1936 bis 1938 sogar deren Vizepräsident. Außerdem versuchte er in einigen Vorträgen im Rahmen der Gesellschaft die Parapsychologie als Wissenschaft zu rechtfertigen und zu etablieren.

Hoffmann war überdies nicht der einzige evangelische Theologe jener Zeit, der sich für Parapsychologie interessierte. Gustav Entz war ebenfalls Mitglied des Institutes und verfasste

⁵ Vgl. Fitzer 1972: S 437

⁶ Vgl. Schenk 2003: S 265

1830 einen Artikel über „Die Stellung des Urchristentums zu den Fragen des Okkultismus und Spiritismus“.

Mit Gustav Entz verbindet Hoffmann auch das Interesse an der Vereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus. Hoffmann trat 1938 der NSDAP bei und gehörte zu den radikalen Deutschen Christen. 1939 wurde er zum neutestamentlichen Nestor des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ ernannt.⁷ In diesem Zusammenhang findet sich sogar ein Eintrag über Richard Adolf Hoffmann im Wikipedia.⁸

Zu diesem dritten Schwerpunkt Hoffmanns, zu seinen politisch-theologischen Stellungnahmen im Rahmen der Bewegung der Deutschen Christen, zählen Aufsätze wie „Richtlinien für ein schlichtes deutsches protestantisches Bekenntnis“ 1934, „Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments“ 1938, „Christentum und Nationalsozialismus“ 1941 und „Gedanken zu den Besprechungen betreffend die Kirchenerneuerung, verfasst von Mitgliedern der Akademikerschaft im Evangelischen Bund für Österreich“. Auch in diese Periode gehören seine unveröffentlichten und leider nicht mehr zugänglichen Manuskripte „Die Fehldeutung des Alten Testaments im Urchristentum“, „Die Sendung Jesu und die Religion der Zukunft“ und eine Christusballade oder ein Christusepos, das Hoffmann dem „gereinigten“ Neuen Testament der Thüringer Deutschen Christen beigelegt haben dürfte, das aber nie gedruckt wurde.

Richard Adolf Hoffmann wurde 1939 emeritiert, nahm aber 1945 seine Lehrtätigkeit als Honorarprofessor wieder auf.⁹ Er verstarb schließlich am 26.4.1948 in Wien und wurde am 3.5.1948 am Sieveringer Friedhof begraben.¹⁰

In seinem Nachruf heißt es über Hoffmann, er sei als Lehrender eine starke Persönlichkeit gewesen, die einen Großteil der kurz nach seinem Tod im geistlichen Amt befindlichen Theologen durchaus positiv geprägt habe. Sein Vortragsstil dürfte unter den Studierenden durchaus beliebt gewesen sein. Besonders reizvoll sei es gewesen, dass er neben Vertrautem auch fremd Anmutendes gelehrt habe. Sein Anliegen sei es gewesen, den lebendigen Gott in Jesus zu erschließen, indem er Jesu Gestalt und Gedankenwelt lebendig werden ließ. Auch sei er sehr bemüht gewesen, den christlichen Auferstehungs- und Jenseitsglauben zu

⁷ Vgl. Schenk 2003: S 265

⁸ Richard Adolf Hoffmann aus Wikipedia, http://de.wikipedia.org/wiki/Richard_Adolf_Hoffmann

⁹ Vgl. Schenk 2003: S 265

¹⁰ Vgl. R. 1948: S 69

1. Biographische Daten zu Richard Adolf Hoffmann

verdeutlichen und zu legitimieren, wenn auch mit ungewöhnlichen Methoden.¹¹ Dies sei der „Ausdruck der wissenschaftlichen Überzeugung eines Menschen“ gewesen, „dem die unsichtbare Welt als Realität unumstößlich gewiß war“.¹²

¹¹ Vgl. R. 1948: S 69

¹² R. 1948: S 69

2. Hoffmann als Exeget und Bibelwissenschaftler

2.1. Methodologische Vorrede zur bibelwissenschaftlichen Arbeit: „Was versteht man unter wissenschaftlicher Bibelauslegung?“

In der dünnen Schrift „Was versteht man unter wissenschaftlicher Bibelauslegung?“¹³ gibt Hoffmann seine am 25. Oktober 1897 gehaltene Antrittsvorlesung „Über die historisch-kritische Methode der biblischen Forschung, insbesondere der neutestamentlichen“ mit nur geringfügigen Änderungen wider. Darin erläutert er die zu diesem Zeitpunkt erst seit kurzem allgemein gebräuchliche historisch-kritische Methode zur Bibelauslegung¹⁴ und hofft damit einen auch für theologische Laien interessanten Beitrag zur Darstellung der wissenschaftlichen Tätigkeit der Theologie zu leisten.¹⁵ In Verlauf des Textes legt er bereits einige Ansichten dar, die er in späteren Schriften wieder aufgreifen und vertiefen wird.

Hoffmann berichtet, unter Theologen, Wissenschaftlern wie geistlichen Amtsträgern gleichermaßen herrsche seit einiger Zeit weitestgehende Übereinstimmung darüber, dass die Schrift mit einer historischen und nicht länger mit einer dogmatischen Methode erforscht werden solle. Aufgrund der geschichtlichen Bedingtheit der Entstehung der einzelnen biblischen Schriften gelte es nunmehr, die Botschaft des unmittelbaren Wortlautes einer Bibelstelle herauszufiltern und alle bisher üblichen allegorischen und moralischen Auslegungen beiseitezulassen. Weiters dürfe man die einzelnen Bibelworte nicht mehr isoliert betrachten, sondern müsse sie im Zusammenhang verstehen.¹⁶

Eine Veränderung in der Vorgehensweise der Bibelauslegung sei vor allem deshalb notwendig, weil man „die alte Lehre von der göttlichen Inspiration und Unfehlbarkeit der

¹³ „Was versteht man unter wissenschaftlicher Bibelauslegung?“ ist zwar nicht Hoffmanns erste Publikation, das 1896 verfasste Werk „Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi“ war aber leider in der Bibliothek der Universität Wien nicht zugänglich. Sein Inhalt dürfte aber weitestgehend mit einem entsprechenden Kapitel in der Schrift „Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“ harmonieren, in welchem Hoffmann selbst zur genaueren Erläuterung seiner dort dargelegten Gedanken auf „Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi“ verweist. Auf den Inhalt dieses Abschnittes wird an entsprechender Stelle noch einzugehen sein. (siehe Fußnote 56)

¹⁴ Nachdem Johann Salomo Semler seine weitreichende Unterscheidung zwischen Heiliger Schrift und Wort Gottes und Gotthold Ephraim Lessing seine nicht minder berühmte Unterscheidung zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten getroffen hatte, unterschied Johann Philipp Gabler zwischen biblischer und dogmatischer Theologie (Vgl. Schnelle 2000: S 11-15). Dieser Diktion bedient sich nun auch Hoffmann.

¹⁵ Vgl. Vorwort zu Hoffmann 1897

¹⁶ Vgl. Hoffmann 1897: S 5f

Schrift in ihrem strengsten, eigentlichen Sinne hat (...) fallen lassen“¹⁷, wobei Hoffmann festhält, das noch nicht alle evangelischen Theologen diesen Schritt mitgegangen seien. Er selbst zweifle aber nicht im geringsten an der Richtigkeit dieses Schrittes, da die äußeren Beweise für eine Inspirationslehre nicht ausreichend überzeugend seien und man innere Widersprüche im biblischen Text nicht wegleugnen könne. Als Folge des Wegfalles der Inspirationslehre bedürfe es nun der historisch-kritischen Methode als neues Mittel, um den Wahrheitsgehalt der zu untersuchenden Sache feststellen zu können. So ist die Schrift nun erstmals den sonstigen Erzeugnissen der Weltliteratur prinzipiell gleichgestellt, was Hoffmann durchaus begrüßenswert findet, wenn er ihr auch persönlich, wie er sagt, ohne zu zögern den Platz der *prima inter pares* einzuräumen bereit ist.¹⁸

Das Um und Auf der historisch-kritischen Fragestellung, so fährt Hoffmann fort, sei es herauszufinden, was der Autor ursprünglich sagen wollte, und so die Stelle in seinem Sinne ohne dogmatische Vorannahmen zu deuten.

Im Folgenden erläutert er die einzelnen Schritte, die ein Exeget weiters zu vollziehen habe. Dazu gehört es, die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften zu klären, ihre Einheitlichkeit, ihre Echtheit, eventuelle Radaktionsschichten, die Zeit der Abfassung und die Lage der Adressaten. Aufgrund der wenigen außerbiblischen Quellen ist das mitunter sehr schwierig und regt zu umfangreicher Hypothesenbildung an. Weiters müsse man sich über das Umfeld der Verfasser, ihre religiösen und sittlichen Vorstellungen klar werden. Dabei ist es laut Hoffmann unumgänglich, verschiedene Schriften desselben Autors miteinander zu vergleichen, er warnt aber eindringlich davor, allzu rasch einzelne „Lehrbegriffe“ herausfiltern zu wollen, denn die durchgehend von der Naherwartung ausgehenden Verfasser hatten bei der Abfassung ihrer an bestimmte Personen in bestimmten Situationen gerichteten Schriften keineswegs vor Augen, dass ihre Äußerungen noch Jahrhunderte später eine Lehre begründen sollten.¹⁹

Eine weitere wichtige Frage, die erst mit der historisch-kritischen Methode aktuell wurde, ist laut Hoffmann die nach der Herkunft der einzelnen religiösen und theologischen Vorstellungen der Verfasser. In seiner jüngsten Vergangenheit galt es, wie Hoffmann berichtet, als wissenschaftlich erwiesen oder zumindest sehr wahrscheinlich, dass die Anschauungen der biblischen Autoren und auch von Jesus selbst zeitgeschichtlich bedingt

¹⁷ Hoffmann 1897: S 6

¹⁸ Vgl. Hoffmann 1897: S 5f

¹⁹ Vgl. Hoffmann 1897: S 7-11

waren. Die Bedeutung dieser Erkenntnis dürfe keinesfalls unterschätzt werden. „Aber man darf doch diesen an sich richtigen Gesichtspunkt wiederum nicht überspannen, so daß man z.B. in den Anschauungen des Paulus fast überall das jüdische und das griechische Element sondern zu können sich getraut.“²⁰ Diese Meinung wird Hoffmann allerdings später unter dem politischen Einfluss der Deutschen Christen revidieren.

Kritisch äußert sich Hoffmann darüber, dass seines Erachtens die literarische Abhängigkeit einzelner Schriften voneinander oft viel zu schnell angenommen wird. Um diese Annahme halten zu können, müsste man seiner Meinung nach immer voraussetzen, dass der betreffende Autor die Werke seines Vorgängers ganz genau kenne und so genau untersucht habe, wie das ein Exeget heute tut.²¹ Diese Abneigung gegen die Annahme von literarischer Abhängigkeit wird sich auch in Hoffmanns 1904 erschienenem Buch zu den Quellen des Markusevangeliums noch zeigen.

Im Folgenden gesteht Hoffmann noch etwas zögerlich zu, dass auch außerkanonische Schriften genauso als Material zur Auslegung biblischer Texte in Betracht gezogen werden könnten wie kanonische. Auch die jüngste und ältere jüdische Vergangenheit müsse für die Erstellung der Geschichte der urchristlichen Religion herangezogen werden, da vieles darin wurzele, was für das Verständnis der Schrift wesentlich sei. Insbesondere die letzten Jahrhunderte vor Christus seien sehr aufschlussreich, in denen die jüdische Religionsgeschichte vielfach vom Hellenismus beeinflusst worden war, aber auch noch älteres Material sei von Belang. Daher wäre es am besten, wenn jemand die Aufgabe anginge, eine Geschichte der israelitischen, jüdischen und urchristlichen Religion auf einmal zu schreiben.²² Diese Sicht der Dinge wiederum wird sich Hoffmann durch die Jahre beibehalten, so sehr, dass er auch noch als Deutscher Christ völlig untypischerweise die jüdischen Wurzeln Jesu betont.

Als letzte Aufgabe des Exegeten betont Hoffmann, dass auch geschichtliche Berichte in der Bibel historisch-kritisch zu prüfen seien, mit den gleichen Methoden und anhand der gleichen Quellen, die auch ein Profanhistoriker verwendet und daher anerkennen kann. Der biblische Historiker und der Profanhistoriker hätten dabei die gleichen Probleme zu beachten, nämlich die, wie objektiv zuverlässig man eine Quelle zu beurteilen habe.

²⁰ Hoffmann 1897: S 12

²¹ Vgl. Hoffmann 1897: S 13

²² Vgl. Hoffmann 1897: S 14

Der biblische Historiker aber habe zusätzlich mit dem Problem zu kämpfen, wie er die Wundererzählungen beurteilt.²³ Historisch hält Hoffmann dieses Problem für nicht lösbar, da die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wundern historisch nicht entschieden werden kann. Daher müsse das Problem in die philosophische Fragestellung übergehen, ob eine rein transzendente Ursache für etwas Immanentes angenommen werden dürfe oder nicht. Hoffmann beantwortet die Frage nicht, er hält aber energisch fest, dass, wenn keine rein irdisch kausale Erklärung des Wunders möglich ist, noch lange keine Berechtigung besteht, alles als Fabel oder Mythos abzutun, was man sich derzeit noch nicht erklären kann. Denn die Geschichte der Wissenschaft zeige, dass neue Erkenntnisse auf jedem Gebiet nie unmöglich sind.²⁴ Hoffmann schreibt dazu: „Es zeugt jedenfalls von wenig wissenschaftlichem Sinn und noch geringerer Kenntnis der Geschichte der Wissenschaften, wenn jemand ohne nähere Prüfung Dinge in das Reich der Fabel spottend verweist, für welche er vor der Hand keine Erklärung besitzt. Ich denke hier vor allem an gewisse mystische Erscheinungen des Seelenlebens, an geheimnisvolle Beziehungen von Geist zu Geist und Wirkungen des Geistes auf den Körper, – Dinge, die seit Jahrzehnten an die Pforte der Wissenschaft pochen und eine objektive, gründliche Erforschung verlangen, die ihnen nur zum kleinen Teile bisher zu teil geworden ist.“²⁵

Hier klingt erstmals Hoffmanns Interesse an parapsychologischen Phänomenen an, das später zu seinem Spezialgebiet werden sollte. Auch in seinen diesbezüglichen Schriften wird er immer wieder das Argument anführen, dass es seines Erachtens höchst engstirnig wäre, aus der Tatsache, dass ein Phänomen mit Hilfe unserer derzeitigen wissenschaftlichen Methoden noch nicht als existent nachgewiesen werden kann, auf dessen tatsächliche Nichtexistenz zu schließen.

Hoffmann rechtfertigt also mit dieser kurzen Schrift, die ja wie gesagt auch seine Antrittsvorlesung war, gewissermaßen sein weiteres methodisches Vorgehen, das durchaus dem Zeitgeist gemäß ist und dem er auch treu bleiben wird. Darüber hinaus klingen bereits Themen an, denen er sich in weiterer Folge noch näher zuwenden wird, beginnend mit der Frage nach dem synoptischen Problem, dessen beinahe allgemein anerkannte Lösung ihn

²³ Dem Problem der Beurteilung der biblischen Wundererzählungen widmet Hoffmann eine eigene Schrift „Gott und Natur“, die sich mit dem Verhältnis von Wundern und Naturgesetzen auseinandersetzt. Auch diese Schrift war aber leider in der Bibliothek der Universität Wien nicht erhältlich. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass sie im Wesentlichen nichts anderes enthält als entsprechende kurze Kommentare in den anderen Schriften Hoffmanns und daher seine hier beschriebene Stellung zu Wundern nur weiter ausbaut.

²⁴ Vgl. Hoffmann 1897: S 14ff

²⁵ Hoffmann 1897: S 17f

aufgrund seiner Abneigung gegen die Annahme einer literarischen Abhängigkeit der Evangelien untereinander nicht befriedigen kann.

2.2. Die quellenkritische Arbeit: „Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage“

Hoffmanns „Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage“, wie er sein Buch „Das Marcusevangelium und seine Quellen“ untertitelt, erscheint im Jahre 1905. Etwa seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte die Theologie begonnen, sich wissenschaftlich ernsthaft des synoptischen Problems anzunehmen. 1836 wurde die Zweiquellenlehre als mögliche Antwort auf die Fragestellung durch zwei voneinander unabhängige Arbeiten von Christian Gottlob Wilke und Christian Hermann Weisse vorbereitet, in denen die Markuspriorität nachgewiesen wurde und eine weitere Spruchsammlung angenommen wurde, die Matthäus und Lukas vorgelegen haben muss. 1892 gelang es Heinrich Julius Holtzmann, die Zweiquellenlehre endgültig durchzusetzen.²⁶

Nur wenige Jahre später erscheint nun Hoffmanns Schrift zum Markusevangelium, in der er bezweifelt, dass die Zweiquellenlehre zu Recht weitestgehenden Konsens gefunden hat. Er postuliert eine Urmarkushypothese und sucht diese Annahme ausführlich anhand des Vergleiches aller synoptischen Parallelen zu begründen.

Im Vorwort erläutert Hoffmann, dass er diese Schrift gerne als Ergänzung zu den Arbeiten von Joh. Weiss und Wellhausen betrachtet wissen möchte, die er zwar als sehr anregend bezeichnet, die aber seines Erachtens die Urmarkusfrage nicht ausreichend methodisch behandeln. Wieso er dies allerdings für notwendig hält, legt er in der 18 Seiten umfassenden Einleitung dar. Er beginnt mit einem ironischen Seitenhieb auf die Theologen, die die, wie er sagt, so einfache Lösung der Zweiquellenlehre aus purer Bequemlichkeit als gesichertes Ergebnis betrachten wollen. Dagegen sprechen aber seines Erachtens schon oberflächlich betrachtet zwei gute Gründe, nämlich die erheblichen Unterschiede zwischen dem Lukas- und dem Matthäusevangelium, die sich nicht erklären ließen, wenn sie tatsächlich auf die gleichen Quellen zurückgingen, sowie die Tatsache, dass sich nicht ein einziger Vers finden lässt, den diese beiden Evangelien wortwörtlich aus ihrer Markusquelle übernommen haben.²⁷

²⁶ Vgl. Schnelle 2007: S 189f

²⁷ Vgl. Hoffmann 1904a: S 1

Um nicht das ganze breite Feld der synoptischen Frage neu aufrollen zu müssen, konzentriert sich Hoffmann aber auf das Markusevangelium, da er dieses für das einfachste hält, das zudem größtenteils in den beiden anderen enthalten ist. Außerdem hält er die bis kurz vor Erscheinen seines Buches einigermaßen populäre These, das Matthäusevangelium sei das älteste, für nicht mehr haltbar, da sich unter dieser Annahme die großen Lücken im Markustext kaum erklären ließen.

Mit großer methodischer Gründlichkeit geht Hoffmann daher im Hauptteil seiner Schrift daran, jeden Satz aus dem Markusevangelium mit den vorhandenen synoptischen Parallelstellen zu vergleichen, um zu prüfen, ob und mit welcher Exaktheit die Markusquelle tatsächlich aufgenommen wurde. Dabei setzt er natürlich voraus, dass bei gegebenen Unterschieden die Markusform mit hoher Wahrscheinlichkeit die ältere ist.²⁸ Gleichzeitig postuliert er, dass ein „Markusevangelium“, das die Quelle für Matthäus und Lukas dargestellt hat, kein griechisches, sondern eine aramäische Variante gewesen sein muss. Denn die große Anzahl an synonymen Varianten, die jedes einzelne Evangelium im Vergleich mit den anderen aufweist, kann sich Hoffmann nur als Übersetzungsvarianten erklären.²⁹ Im Weiteren legt er dar, dass die Annahme, die Urvorlage der Evangelien sei eine aramäische gewesen, durchaus nicht neu ist. Zum einen liegt seines Erachtens die Vermutung nahe, dass zuerst im aramäischen Sprachraum der Wunsch einer schriftlichen Fixierung der Geschichten Jesu aufgetaucht sei. Zum anderen verweist Hoffmann auf die Papias-Notiz über Matthäus-Logien in hebräischer Ursprache, die auch Lessing schon für seine Urevangeliumshypothese herangezogen hatte.³⁰

Dieses aramäische Urevangelium sieht Hoffmann nun aber nicht einfach als die mehr oder minder exakt übernommene Vorlage des heute erhaltenen Markusevangeliums an. Vielmehr stellt er sich vor, dass alle drei Synoptiker dieses Urevangelium auf ihre je eigene Art übersetzt und aufgenommen haben. Dass einzelne Abschnitte bei einem der Synoptiker kürzer sind als bei den beiden anderen, lässt sich so daraus erklären, dass diese kürzere Variante stärker vom gemeinsamen Urtext abweicht als die längeren. Um weitere Unterschiede erklären zu können, nimmt Hoffmann weiters an, dass dem Autor des Matthäusevangeliums eine ältere und kürzere Fassung des Urmarkus vorgelegen haben muss als denen des Markus- und Lukasevangeliums.³¹

²⁸ Vgl. Hoffmann 1904a: S 2f

²⁹ Vgl. Hoffmann 1904a: S 3ff

³⁰ Vgl. Hoffmann 1940a: S 6

³¹ Vgl. Hoffmann 1940a: S 7ff

Dass Lukas den uns heute vorliegenden Markus gekannt hat (wie es ja die Zweiquellenlehre voraussetzt) oder überhaupt irgendeiner der Evangelisten einen anderen gekannt hat, erscheint Hoffmann hingegen aufgrund eben dieser Unterschiede völlig undenkbar.³²

Die ursprüngliche Form des Urmarkus, die Matthäus vorgelegen haben soll, hält Hoffmann für diejenige Quelle, die „das jüdisch-palästinensische Kolorit der Geschichte und Lehre Jesu noch am getreuesten bewahrt hat“³³, und die daher auch nur für Judenchristen bestimmt gewesen sein kann. Die erste heidenchristlich überarbeitete Form wäre demnach die redigierte Fassung des Urmarkus, die Markus und Lukas als Quelle gedient hat, weshalb dieser Text manche Geschichten bereits verkürzt wiedergibt, dafür aber mehr Reflexionen u.Ä. enthält.³⁴ Diese Revision für Heidenchristen war aber nach wie vor in aramäischer Sprache abgefasst, sodass das mit der raschen Ausbreitung des Christentums über Palästina hinaus immer stärker werdende Bedürfnis nach einer griechischen Schrift über Leben und Lehre Jesu relativ bald die uns heute vorliegenden synoptischen Evangelien hervorgebracht hat.³⁵

Zeitlich setzt Hoffmann die Entstehung des Markusevangeliums noch vor 70 n.Chr. an und die Entstehung der redigierten Fassung des Urmarkus bereits Mitte der 60er-Jahre. Wie lange vorher die unredigierte Fassung entstand, lässt sich nicht mehr sagen; Hoffmann vermutet aber, dass sie dem Bedürfnis nach Aufzeichnung der mündlichen Überlieferung des Lebens Jesu entsprang, das eingesetzt haben muss, als die ersten Augenzeugen starben und die erhoffte Parusie nach wie vor ausblieb.³⁶

Diese These des in zwei Redaktionen vorliegenden Urmarkus als Quelle der Synoptiker im Einzelnen nachzuweisen ist das Anliegen des über 600 Seiten langen Hauptteiles von Hoffmanns Schrift, in dem er jeden Vers des Markusevangeliums eingehend mit seinen synoptischen Parallelen vergleicht.

³² Vgl. Hoffmann 1940a: S 7ff

³³ Hoffmann 1940a: S 11

³⁴ So nimmt Hoffmann z.B. an, dass das markinische Motiv der von Anfang an vorhandenen Unverständlichkeit des Volkes gegenüber Jesu Rede und Lehre ein Element ist, das erst in der redigierten Fassung des Urmarkus hinzugekommen ist, da der heidenchristliche Redaktor dieser Version gezwungen war, sich die Zuwendung Jesu zum jüdischen Volk und die für ihn dabei doch bestehen bleibende Unerlöstheit desselben zu erklären.

³⁵ Vgl. Hoffmann 1940a: S 11f

³⁶ Vgl. Hoffmann 1940a: S 644

Obwohl die hier vertretenen Thesen Hoffmanns schon damals keine allzu große Resonanz gefunden haben dürften und v.a. in den Folgejahren meines Wissens nicht rezipiert wurden, hat ihm seine Schrift zu den Quellen des Markusevangeliums offenbar doch einen gewissen wissenschaftlichen Ruf eingebracht. Genau lässt es sich nicht mehr rückverfolgen, aber dies lag wohl vermutlich nicht zuletzt an der großen Exaktheit, Genauigkeit und Gründlichkeit, mit der er seine Thesen zu stützen versucht. Die Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Wien jedenfalls wurde anscheinend durch diese Publikation auf Hoffmann aufmerksam und gewann ihn bald darauf als außerordentlichen und einige Jahre später als ordentlichen Professor.³⁷

Darüber hinaus beschreibt Hoffmann im Vorwort zu seiner Schrift, wofür diese ihm selbst gedient hat. Sie war für ihn die „notwendige Vorarbeit zu Studien über das Leben und die Lehre Jesu“³⁸, denen er sich im Folgenden vermehrt widmen sollte.

2.3. Die Frage nach der Gedankenwelt des historischen Jesus: „Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien“, „Das Gottesbild Jesu“, „Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“ und „Das Gottessohnesbewußtsein Jesu“

In der Tat widmen sich beinahe alle folgenden Schriften Hoffmanns, die sich in diese Gruppe seiner bibelwissenschaftlichen Arbeiten einordnen lassen, wie im Vorwort zu „Das Marcusevangelium und seine Quellen“ angekündigt, dem Leben und der Lehre des historischen Jesus. Vermutlich war das, zumindest zu großen Teilen, auch bereits in seinem nicht auffindbaren ersten Buch „Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi“ der Fall.

Leider war auch „Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien“ nicht auffindbar, das 1904 in Königsberg erschien und diesbezüglich sicherlich sehr aufschlussreich wäre. Doch die Schriften „Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“, „Das Gottessohnesbewußtsein Jesu“ und „Das Gottesbild Jesu“ sollen im Folgenden vorgestellt werden.

³⁷ Vgl. R. 1948: S 69

³⁸ Vgl. Vorwort zu Hoffmann 1940a

2.3.1. „Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“

„Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“ erschien 1911. Nach seinem Buch zum Markusevangelium hatte Hoffmann bis zu seiner Publikation einerseits „Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien“ veröffentlicht, das wie bereits erwähnt nicht mehr auffindbar ist, sich aber demselben Thema widmet, und andererseits seine ersten beiden Schriften aus dem Umfeld der Parapsychologie. So stehen die „Erlösergedanken“ an erster Stelle von drei inhaltlich miteinander verwandten Schriften. In den folgenden Jahren bis etwa 1934 wechselten sich Publikationen zum Selbstbewusstsein Jesu und zur Parapsychologie weitgehend ab.

Hoffmann hält im Vorwort der „Erlösergedanken“ fest, dass es ihm darum geht, das Wollen Jesu zu erforschen³⁹. Zu diesem Zwecke hat er es unternommen, sein Wirken und Reden zu untersuchen. Auch weist er darauf hin, dass er manches hier Gesagte schon andernorts erläutert hätte, manches genauer, manches knapper, einiges auch im Unterschied zu früheren Standpunkten. Mit diesen früheren Erläuterungen kann fast nur das Werk zum „Selbstbewußtsein Jesu in den drei ersten Evangelien“ gemeint sein, bestenfalls noch „Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi“, auf nähere Querverweise verzichtet Hoffmann aber leider. Worauf er allerdings nicht verzichtet, ist seiner Widmung an die Alma Mater Albertina in Königsberg hinzuzufügen „in Dankbarkeit und Verehrung ihr jüngster Ehrendoktor“.⁴⁰

Zunächst ist es Hoffmann wichtig festzuhalten, dass die vielfachen Harmonierungsversuche der Erlösungsgedanken Jesu auf der einen und derer von Paulus auf der anderen Seite, die über den Weg der Heilsbedeutung des Todes Jesu laufen, seines Erachtens ein großer Irrtum sind. Wichtiger als die (wie sich noch zeigen wird, für Hoffmann stark umstrittene) Heilsbedeutung von Jesu Tod ist für ihn daher die Frage nach der Rolle der Erlösergedanken in seiner irdischen Verkündigung.⁴¹

Ausgangspunkt für Jesu Haltung gegenüber seinem Volk ist für Hoffmann das lukanische Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13,6-9). Israel hat wie der Feigenbaum einen

³⁹ Diese Wortwahl erinnert ein wenig an Albert Schweitzer. Zur den Zusammenhängen zwischen Hoffmann und Schweitzer siehe auch Kapitel 5. Resümee

⁴⁰ Vgl. Vorwort zu Hoffmann 1911

⁴¹ Vgl. Hoffmann 1911: S 7

besonderen Platz im Weinberg erhalten, Jesus selbst (als der Aufseher) soll sich um ihn kümmern. Doch der Feigenbaum ist unfruchtbar, sodass der Herr plant, ihn abhauen zu lassen. Der Aufseher aber bittet für den armen Baum, ihm noch eine Chance zu geben, Jesus bittet für sein Volk. Diese Frist wird gewährt, der Baum wird umsorgt und gedüngt, bringt er aber weiterhin keine Frucht, soll er abgehauen werden. Das Gericht sollte also nach Jesu Meinung eigentlich schon jetzt an Israel vollzogen werden, das trotz zahlreicher Gnadenerweise nicht zum Gottesvolk geworden war. Doch mit dem Lebenswerk Jesu (und nicht mit seinem Tod!) wird dem Volk eine zweite Chance eingeräumt, bevor das Gericht endgültig über sie hereinbricht.⁴²

Ein weiterer Anhaltspunkt ist für Hoffmann Jesu Aussage im Zusammenhang mit dem Streit seiner Jünger (Mt 20,20-28), dass er gekommen sei um zu dienen, obwohl er sich gleichzeitig als der Menschensohn bezeichnet, dem es demnach (bezogen auf Dan 7,13ff) zustünde, bedient zu werden. Dennoch hat er sich entschieden zu dienen und will viele befreien. Als Lösemittel dafür gibt Jesus seine Seele, sein Leben. Da er sich seinen Jüngern hier als ethisches Vorbild darstellt, kann damit, wie Hoffmann eindringlich betont, nicht sein Opfertod gemeint sein. Außerdem ist eine ähnliche Aussage von der Hingabe der eigenen Seele (hier allerdings für den Namen Jesu Christi) auch aus dem Zusammenhang der Predigtstätigkeit von Paulus und Barnabas bekannt, was Hoffmann ein weiterer Hinweis darauf ist, dass Jesus seine Erlöserfunktion in seiner irdischen Predigt sah.⁴³

Wovon aber will der irdische Jesus sein Volk befreien, entfesseln und loslösen? Jesus steht, so Hoffmann, seiner eigenen Auffassung zufolge im Kampf gegen Satan. Wie die meisten seiner Zeit glaubt auch Jesus, Gott habe sich im Wesentlichen aus der Welt zurückgezogen und dem Satan die Herrschaft überlassen. Doch weiß sich Jesus gleichzeitig als derjenige, der Satan nun endgültig von seinem Thron stoßen wird. Hoffmann scheint hierbei an zumindest teilweise real stattfindende Kämpfe zu denken, aus denen Jesus durch seinen „Glaubensheroismus“⁴⁴ siegreich hervorging. Dies veranlasste ihn später dazu, dem Glaubenden gewissermaßen Allmacht zuzusprechen.⁴⁵

⁴² Vgl. Hoffmann 1911: S 8f

⁴³ Vgl. Hoffmann 1911: S 10ff

⁴⁴ Hoffmann selbst hebt dieses Wort derart hervor.

⁴⁵ Vgl. Hoffmann 1911: S 14 – Diese Macht des Glaubens, die das Christentum betont, wird für Hoffmann später zum Vorbild für den Nationalsozialismus werden, was für den Deutschen Christen Hoffmann das Hauptargument dafür ist, dass Christentum und Nationalsozialismus zusammen passen und einander befruchten können.

Wenig später aber bietet Hoffmann eine andere Erklärung für den Dämonenglauben Jesu an. Jesus teilt demnach die Anschauungen seiner Zeitgenossen über Dämonen nur, um sie zu überwinden. Hätte er gesagt, es gibt den Satan und die Dämonen nicht, hätte ihm keiner geglaubt. Da er aber die Furcht vor dem Satan aus der Welt schaffen will, verbreitet er die Gewissheit, dass mit seiner Person einer da ist, dem sich selbst Satan beugen muss, sodass ab sofort nicht mehr das Böse regiert, sondern Gottes heilende Kräfte wirksam werden. Der Zentralgedanke der Heilungserzählungen ist laut Hoffmann der, dass die Zeit der Erlösung nun angebrochen ist und es daher zur Erlösung aus allen bisherigen Lebensbeschränkungen kommt. Jetzt setzt sich Gottes Wille durch gegen den Willen des Bösen, der die Welt und das Volk bisher beherrschte.⁴⁶

Dennoch hält Hoffmann die Heilungswunder selbst für historische Tatsachen. Wie groß die Heilkraft Jesu genau war, lasse sich heute nicht mehr feststellen. Aber nicht, weil die Berichtstatter übertrieben hätten – diesen Aspekt hält Hoffmann für völlig überbewertet – sondern weil nie genau geschildert wird, wie schlimm die geheilte Krankheit tatsächlich war, z.B. in welchem Stadium des Aussatzes sich der Erkrankte befunden hatte.⁴⁷

Näheren Aufschluss über den Wunderglauben Hoffmanns könnte nur das bereits erwähnte nicht aufzutreibende Buch „Gott und Natur“ geben. Er scheint aber generell sehr geneigt zu sein, übernatürliche Phänomene aller Art als gegeben anzunehmen, solange nicht der wissenschaftliche Beweis erbracht werden kann, dass es sie niemals geben könnte. Jedenfalls scheint es für ihn bewiesen zu sein, dass Jesus sich durch sein Herrscherbewusstsein nicht mehr in der gewohnten Weise an die Natur und ihre Gesetze gebunden fühlte bzw. an sie gebunden bleiben musste. Hoffmann meint dazu: „Wir vermögen heute in der Regel mit derartigen Gedankengängen nicht viel anzufangen. (...) Ein tieferes Studium der Geschichte des Okkultismus – bitte, lieber Leser, vor diesem Wort keinen Schrecken kriegen – hat mir gezeigt, dass der willensstarke, an Selbstentäußerung gewöhnte, durch keine äußere Zerstreuung abgelenkte Geist sehr viel mehr Macht über die Natur besitzt, als es das Durchschnittsbewußtsein des modernen Menschen zugestehen will.“⁴⁸

⁴⁶ Vgl. Hoffmann 1911: S 18ff

⁴⁷ Vgl. Hoffmann 1911: S 22

⁴⁸ Hoffmann 1911: S 24

Die Tatsache, dass Jesus sich dem Satan und seinen Dämonen ebenbürtig fühlte⁴⁹, verlieh ihm laut Hoffmann die Gewissheit, dass Gott ihn mit mindestens ebenso großer Macht ausgestattet hatte wie Satan. Aus diesem Wissen heraus konnte Jesus sich mit dem erwarteten Messias identifizieren. Hier sind daher für Hoffmann das Königsbewusstsein Jesu und das Gefühl seiner Herrscherwürde verwurzelt. Er weiß sich als der letzte abschließende Bote an sein Volk. Jesus passt sich aber nicht nur äußerlich der Messiaserwartung seines Volkes an, er fühlt sich vielmehr als Herrscher geboren, und zwar als Herrscher des Gottesreiches, das zu gründen er berufen ist. Da die Gottesherrschaft im Denken zwar schon angebrochen ist, sie aber vorerst im Verborgenen wirkt und sich denen noch nicht zeigt, denen sie nicht offenbart ist, ist es für ihn noch nicht an der Zeit, seine Herrscherwürde offen auszuleben, sodass er gerne und bereitwillig die Rolle des Dienenden annimmt. Er gibt sein Herrscherleben freiwillig hin für die dienende Liebe zu seinem Volk, damit die Gottesherrschaft (und damit die Zeit der endgültigen Abrechnung mit dem „Feigenbaum“) noch verborgen bleibt und noch möglichst viele aus der Knechtschaft freikommen können.⁵⁰

Jesu Kampf gegen den Satan gilt auch noch einem zweiten Aspekt, nämlich der Sünde und moralischen Schwäche der Menschen. Das Wesen der Sünde ist laut Hoffmann falsche Liebe, also die Tatsache, dass sich die Menschen (von Satan verleitet) selbst mehr lieben als Gott, sich so von ihrer Aufgabe ablenken lassen, Gott zu dienen, und sich statt dessen auf die Weltinteressen konzentrieren. Die Erlösung von der Sünde ist demnach nur möglich, wenn zuvor alle Schuld aus dem Weg geräumt wurde, die zwischen dem jeweiligen Menschen und Gott steht. Diese Schuld zu erlassen und damit die Sündenvergebung auszusprechen und die Menschen von ihrer Heilungsgewissheit zu befreien, dazu ist Jesus dank seiner göttlichen Vollmacht imstande und berufen. So wie Gott als Herrscher im Himmel das Recht dazu hat, hat es Jesus als König des Gottesreiches auf Erden. Gott lässt sein Reich durch Jesus Wirklichkeit werden.

Daran lässt sich erkennen, dass nun die Zeit der Gottesnähe angebrochen ist (im Unterschied zur bisherigen Gottesferne, die durch die von Gott geduldete Herrschaft des Satans gekennzeichnet war). Jesus ist aufgrund seines sich selbst hingebenden dienenden Wirkens die Bürgschaft und das sichtbare Zeichen der göttlichen Gnade, mit der sich Gott nun den sündigen Menschen zuwendet. Gott lässt um Jesu Willen Gnade vor Recht ergehen,

⁴⁹ Dies aber würde wiederum voraussetzen, dass Jesus tatsächlich an Dämonen glaubte und nicht nur so tat, um sein Volk zu beruhigen, wie Hoffmann soeben erklärt hat. So bleibt diese Rede Hoffmanns von Jesu Dämonenglauben trotz aller Bemühungen seinerseits ein wenig undurchsichtig.

⁵⁰ Vgl. Hoffmann 1911: S 14ff

weil dieser als der reine Herrscher seine Königswürde freiwillig aufgibt, um seinem Volk dienen zu können. So bedeutet die Knechtschaft des Messias die Freiheit für viele.

Wesentlich für Hoffmann ist hierbei der Gedanke, dass Jesus den Menschen auf diese Weise die Sündenvergebung zuspricht, ohne dabei auch nur im Geringsten auf seinen Tod Bezug zu nehmen.⁵¹

Diese Sündenvergebung geschieht aber trotz allem nicht bedingungslos. Hoffmann zählt eine Reihe von biblischen Beispielen auf, in denen die Reue des Sünders die Voraussetzung zur Vergebung der Sünden war. Reue setzt einen Akt der Selbstdemütigung voraus und ist laut Hoffmann daher eine Gesinnung, die den Christen vom Heiden unterscheidet. Die zweite Voraussetzung zur Sündenvergebung ist für Hoffmann der Glaube an die vergebende Liebe Christi, das glaubende Vertrauen in dem sicheren Gefühl eigener Ohnmacht. Drittens setzt sie die Bereitwilligkeit des Sünders voraus, seinerseits selbst Sünden zu vergeben. Die Bedingungen für die Sündenvergebung dürfen aber keinesfalls mit deren Grund verwechselt werden, denn der ist, wie Hoffmann eindringlich betont, schon bei Jesus allein die Gnade Gottes. Unser Tun gibt uns daher keinesfalls ein Anrecht auf Vergebung oder Belohnung.⁵²

Jesu Erlöserwerk geht aber laut Hoffmann noch darüber hinaus. Er befreit die Menschen auch von dem Druck, Gott durch eine Reihe schwer einzuhaltender Einzelvorschriften dienen zu wollen, indem er von einer neuen Gesinnung spricht, die es zu erlangen gilt, aus der heraus alle guten Taten wie von selbst folgen. Außerdem befreit er von der Sorge um den persönlichen Besitz und um den eigenen Lebensunterhalt im Vertrauen auf Gott.⁵³ Als Mittel

⁵¹ Vgl. Hoffmann 1911: S 37ff

⁵² Vgl. Hoffmann 1911: S 40ff

⁵³ Die Stellung Jesu zum persönlichen Besitz erörtert Hoffmann auch noch in seinem Artikel „Besitz und Recht in der Gedankenwelt des Urchristentums“, der 1921 im Rahmen der Festschrift der Evangelisch-theologischen Fakultät zum Thema „Religion und Sozialismus“ erschienen ist. Hoffmann weist darin darauf hin, dass der Individualismus, den Jesus vertrat, auf den ersten Blick schlecht mit dem Sozialismus vereinbar scheint, dass Jesus aber neben aller Konzentration auf die Rettung der Seele des Einzelnen doch auch immer die Umwelt und Gesellschaft mit im Blick hat, als den Ort, an dem sich die Tugenden der Liebe verwirklichen sollten. (Vgl. Hoffmann 1921: S 43f) Die Jünger, so fährt er fort, wurden von Jesus ausgesandt zu predigen und zu heilen. Sie gingen aber daneben keiner Erwerbstätigkeit nach und insofern sie eine solche vorher ausgeübt hatten, mussten sie sie für die Nachfolge aufgeben. Denn ihr Bemühen sollte nicht der Beschaffung von Speis und Trank dienen, sondern allein dem Gottesreich. Nach Jesu unerschütterlichem Glauben würde Gott schon dafür sorgen, dass sie bekämen, was sie zum Leben bräuchten. (Vgl. S 55f) Mit dem Reichtum war zur Zeit Jesu unweigerlich auch Habgier, Betrug und die Ausnutzung der Armen verknüpft. Und so tröstet er die Armen auf ein baldiges kommendes Reich der Gerechtigkeit. (Vgl. S 47f) Auch von der Urgemeinde heißt es, ihre Mitglieder hätten dem Vorbild Jesu gemäß auf alles Privateigentum verzichtet und alles für die Gemeinde hingegeben. Hoffmann ist es aber fraglich, wie sehr dieses Ideal tatsächlich auch gelebt wurde. (Vgl. S 50ff) Fest steht jedenfalls, dass die Kirche sich in dieser Welt heimelig machen musste als die Naherwartung nicht erfüllt wurde und so musste sie u.a. auch dem Gedanken des Sondereigentums mehr positive Aufmerksamkeit schenken. Die Sozialen Gedanken des Urchristentums können daher für uns nicht ohne weiters vorbildlich sein, da sie unter völlig anderen Voraussetzungen entstanden sind. (Vgl. S 63) Den Zusammenhang mit der modernen Sozialdemokratie

gegen diese Sorge gibt Jesus seinen Jüngern die Verheißung der Gebetserhörung mit auf den Weg, die er kraft seines eigenen heroischen Glaubens⁵⁴ aussprechen kann. Schließlich befreit Jesus sogar aus Zwängen und Bindungen durch Vorgesetzte, politische Herrscher oder die eigene Familie. Denn sein Ziel ist es, die Menschen zur Freiheit in Gott zu führen.

So hält Hoffmann zusammenfassend fest, dass das Heil bei den Synoptikern die Erlösung aus fast allen Lebensbeziehungen umfasst. Die Erlösergedanken Jesu haben also eine enorme Fülle, die man sich heutzutage, so Hoffmann, viel zu selten bewusst macht.⁵⁵

Nachdem er nun also für sich geklärt hat, dass die Erlösergedanken Jesu nichts mit seinem Tod zu tun haben, sondern in seinem umfassenden irdischen Wirken begründet liegen, stellt Hoffmann sich zuletzt doch die Frage, wie Jesus selbst seinen bevorstehenden Tod dann gedeutet haben mag. Es fragt sich, wie wahrscheinlich es ist, dass Jesus seinem Tode eine Heilsbedeutung zumaß.⁵⁶

Hoffmann sagt nun, dass die Mehrheit der Theologen seiner Zeit dies zwar bejahe, nicht aber die durch Paulus so populär gewordene Vorstellung des stellvertretenden Sühneleidens. Denn es sei sehr unwahrscheinlich, dass Jesus sich jüdische Opfertheorien so zu eigen gemacht habe. Seine diesbezüglichen Erlösergedanken seien daher vermutlich allgemeinerer Natur gewesen. Aus seinem Tod würde für viele Heil erwachsen, denn dieser sei eine große Bußmaßnahme für Israel. Viele würden danach in sich gehen, erkennen, dass sie ihm Unrecht getan haben, und sich zu ihm bekehren und so ins Himmelreich gelangen.

Diese mehrheitlich angenommen These beinhaltet aber laut Hoffmann einen psychologischen Fehler. Wer im Nachhinein erkennt, dass Jesus dem Messias durch seinen

beschreibt Hoffmann abschließend folgendermaßen. Sie sieht in Jesus einen Feind des Kapitalismus und dem muss Hoffmann im Großen und Ganzen zustimmen. Doch gibt es für ihn einen grundlegenden Unterschied der Lehre Jesu zum gegenwärtigen Sozialismus und Kommunismus – Jesus forderte den Besitzverzicht angesichts des kommenden Gottesreiches, der Sozialismus jedoch will jedem einzelnen „in den Verhältnissen dieser Welt einen behaglichen Lebensgenuß verschaffen“. (S 49)

⁵⁴ Auch die Rede vom heroischen Glauben Jesu kann Hoffmann später als Deutscher Christ wieder aufnehmen und den Deutschen als Vorbild vor Augen stellen.

⁵⁵ Vgl. Hoffmann 1911: S 49-57

⁵⁶ In diesem Zusammenhang bearbeitet Hoffmann auch kurz die Worte Jesu beim letzten Abendmahl und die darin enthaltene Gefahr, die Wendung „Dies ist mein Blut“ als Beweis dafür zu sehen, dass Jesus eine Sühnetodvorstellung vertreten habe – etwa indem er geglaubt habe, dass Israel seine messianische Botschaft abgelehnt habe und Gott dem Volk daher nicht mehr vergeben könne, dass er daher sein Leben opfern müsse, um selbst in den so entstandenen Riss zwischen Gott und Volk treten zu können, sodass Gott durch dieses bereitwillige Opfer seinerseits bereit wäre, Israel dennoch zu vergeben. Dass diese Wendung aber nicht dem historischen Jesus zugesprochen werden kann und außerdem die Aussage „Dies ist mein Leib“ keine Anspielung auf den Todesleib sein kann, hat Hoffmann laut eigenen Angaben in seinem Buch „Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi“ auf den Seiten 88ff ausführlich dargelegt. Ebenso hat er im selben Buch auf den Seiten 47ff und im Buch „Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien“ auf den Seiten 21-22 bereits den Versuch unternommen, das Verständnis des historischen Jesus von einer möglichen Heilsbedeutung seines Todes im Zusammenhang mit seinem irdischen Wirken darzulegen. Daraus lässt sich schließen, dass der Inhalt der beiden leider nicht zugänglichen Schriften dem des hier behandelten Buches weitgehend ähnelt.

Tod solch großes Unrecht getan worden ist, der müsse diesen Tod als ungesühnte furchtbare Schuld deuten, für die Gott Rache fordern würde. Jesu Tod könnte daher die Gewissen nur beunruhigen und nicht beruhigen. Innere Gewissheit durch Jesu Tod sei nur dann möglich, wenn man ihn als stellvertretendes Opfer und Sühneleiden begreift.⁵⁷ Hoffmann fährt fort: „Ich würde an sich auch heute noch keine Bedenken tragen, Jesu diese „jüdische“ Idee zuzuschreiben, zumal er ja auch die Idee der stellvertretenden Fürbitte kennt (...). Es fragt sich nur, ob der Gedanke eines Sühnetodes in den Gesamtrahmen seiner sonstigen Anschauungen hineinpaßt.“⁵⁸ Das ist, wie oben gezeigt, nicht der Fall, denn der historische Jesus sieht in seinem irdischen Wirken bereits das volle Heil erschienen und spricht nirgends von einer zweiten Heilsmöglichkeit durch Tod und Auferstehung für diejenigen, die ihn jetzt nicht annehmen wollen.

Er kündigt aber an, dass er wiederkommen werde in der Herrlichkeit seines Vaters und jeden nach seinem Tun vergelten werde. Die Zeit zwischen seinem Tod und seiner Wiederkunft ist keine Gnadezeit mehr, sondern eine Zeit der großen Gottesferne, der Leiden und der Verfolgungen. Die Hinrichtung des unschuldigen Jesus ist der Auftakt zu dieser finsternen Leidenszeit. Wer diese übersteht, wird aber erleben, wie Jesus wiederkommt und endgültig die Gottesherrschaft errichtet, die er zu Lebzeiten bereits verkündet und spürbar gemacht hat. Ausgeschlossen ist damit, dass der historische Jesus von einem zweiten Gnadenangebot durch seinen Heilstod ausging, das in seinem irdischen Wirken noch nicht enthalten gewesen ist.⁵⁹

Mit diesen Gedanken des historischen Jesus über seinen Tod war es aber noch nicht getan. Die Urgemeinde konnte laut Hoffmann unmöglich die Zeit ihrer Entstehung als die Zeit der großen Finsternis und Gottesferne deuten und suchte daher nach einer anderen Erklärung dafür, dass Jesu Tod Gottes Wille gewesen ist. Schon Paulus schreibt daher eine Konzeption, als wäre die Bedeutung des Todes Jesu als Heilstod schon immer festgestanden und im Heilsplan Gottes enthalten gewesen. Man hält an der Hoffnung fest, dass Gott im Tode Jesu noch Gedanken der Gnade hegte, die Jesus selbst schon gar nicht mehr zu hoffen gewagt hatte.

Abschließend betont Hoffmann, dass er die damit verbundene Wahrheit, dass die Gnade Gottes größer ist als die Sünde der Menschen, keinesfalls anzweifeln wolle, es ihm aber

⁵⁷ Vgl. Hoffmann 1911: S 61ff

⁵⁸ Hoffmann 1911: S 63 - Wie bereits erwähnt, wird Hoffmann diese Annahme, dass Jesus durchaus jüdisches Gedankengut vertreten hat und vom Judentum geprägt war, ungewöhnlicherweise sogar als Deutscher Christ noch beibehalten.

⁵⁹ Vgl. Hoffmann 1911: S 64ff

darum gehe festzuhalten, dass dieser Gedanke erst aus der nachösterlichen Zeit stammt und nicht auch schon im Denken des historischen Jesus verwurzelt war.

Wie ist nun die Schrift „Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“ im Gesamtzusammenhang von Hoffmanns sonstigem Wirken zu deuten? Zunächst tritt in ihr wie soeben gezeigt eines der Hauptanliegen Hoffmanns deutlich zutage, nämlich der Nachweis, dass für den historischen Jesus sein Leben und seine Verkündigung das Entscheidende waren und sein Tod in seinen Erlösergedanken, wenn überhaupt, höchstens eine nachgeordnete Rolle spielte. Dieses Anliegen wird klar deutlich, auch wenn die Begründungen, die für diese These herangezogen werden, teilweise recht seltsam anmuten, da Hoffmann sich um sie zu stützen großzügig eines Wunder- und Dämonenglaubens bedient.⁶⁰ Die Betonung des irdischen Lebens Jesu kann Hoffmann dann auch später ganz gut in die Theologie der Deutschen Christen einfügen, die Jesus vor allem als ethisches Vorbild darstellen will. Hoffmann selbst wird das v.a. im Bezug auf den heroischen Glauben Jesu tun, den er in dieser Schrift mehrmals betont hat.

Exkurs 1: Die positive Rolle des Apostels Paulus für die „Entstehung des Christentums“

Die soeben anhand der „Erlösergedanken“ referierte eher negative Meinung Hoffmanns über Paulus, der dem Christentum fälschlicherweise aufgrund seiner eigenen jüdischen Verwurzelung den Weg zur Betonung des Kreuzestodes Jesu gewiesen habe, wird in späteren Schriften ein wenig relativiert. Besonders in dem 1929 erschienenen Aufsatz „Die Entstehung des Christentums II. Paulus“, den Hoffmann im Rahmen eines Buches über „Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen“ veröffentlichte, würdigt er die missionarischen Leistungen des Heidenapostels und spricht ihm eine wesentliche Bedeutung für das Christentum zu.

Das Anliegen dieses Buches war es, in Form mehrerer Artikel, die zuvor als Einzelvorträge im Rahmen der „volkstümlichen Universitätsvorträge“ gehalten worden waren, die Entwicklung der Religionen aller Zeiten zwar streng wissenschaftlich begründet aber doch allgemein verständlich darzustellen. Der erste Aufsatz setzt bei den „Religionen der Primitiven“ an und wurde vom Wiener Systematischen Theologen Karl Beth verfasst. Dem folgen Artikel über die Religion der Assyrer und Babylonier, der Ägypter, der Inder, der Chinesen, der Griechen und Römer und der Germanen. Ebenfalls von einem Mitglied des Kollegiums der Evangelisch-theologischen Fakultät, nämlich vom Alttestamentler Fritz

⁶⁰ Dies tut er allerdings noch vor dem Erscheinen von Rudolf Bultmanns Buch „Neues Testament und Mythologie“ von 1941.

Wilke, wurde der Aufsatz zur israelitisch-jüdischen Religion verfasst. Die Entstehung des Christentums ist in zwei Artikel aufgeteilt, deren erster sich mit Jesus Christus befasst, während der zweite, von Richard Adolf Hoffmann verfasste, sich Paulus widmet. Dem folgen noch weitere Artikel über den Islam, über die Ausbreitung und Entwicklung des Christentums und zuletzt über die Religion der Iranier.

Hoffmann spricht Paulus hier das Verdienst zu, das Christentum aus seinen Anfängen als jüdische an das mosaische Gesetz gebundene Bewegung heraus zu einer Weltreligion gemacht zu haben.⁶¹ Der Apostel räumte laut Hoffmann mit jüdischen Ritualen auf, bezeichnete sie als nicht weiter heilsrelevant und sah in Tod und Auferstehung Christi das Ende des Gesetzes gegeben.⁶²

Auch hier betont Hoffmann, wie in seinen anderen Schriften, dass die paulinische Deutung des Todes Jesu aus dessen jüdischen Wurzeln hervor geht und dass sie sich wesentlich von der Auffassung des geschichtlichen Jesus selbst unterscheidet. Die Vorstellung von einer allgemeinen Verbreitung ungesühnter Schuld von Adam weg bis in seine eigene Gegenwart hatte Paulus aus seinen jüdischen Studien übernommen. Jesus teilte diese Vorstellung von seinem Volk als einer „einzig großen Masse des Verderbens“⁶³ nicht. In der paulinischen Erlösungslehre aber hat sich laut Hoffmann trotz aller grundsätzlichen Ablehnung des Gesetzes dann doch wieder der jüdische Kultgedanke des Gott dargebrachten blutigen Opfers durchgesetzt.

Ein weiterer wirkmächtiger Gedanke des Paulus war für Hoffmann dessen Deutung der Auferstehung Jesu. Durch seine Auferstehungslehre hat Paulus das Christentum nicht weiter nur einen Appell Jesu an die Nachwelt sein lassen, sondern darüber hinaus zu einer Leben schaffenden Macht erhoben. Zudem hat Paulus den Glaubensgedanken für das Christentum erschlossen, der eine menschliche und subjektive Größe eingebracht hat, die, in Verbindung mit dem Gedanken der Gnade Gottes, das Christentum zu einer Weltreligion werden ließ.⁶⁴

Weiters hat die paulinische Sakramentslehre das Christentum nachhaltig geprägt. Durch Taufe und Abendmahl konnte das junge Christentum laut Hoffmann erst in Konkurrenz mit damaligen Mysterienreligionen treten. Und nicht zuletzt hat auch die paulinische Ethik großen Einfluss ausgeübt, denn Paulus war mehr als Jesus ein Praktiker des (christlichen) Lebens, der seine ethischen Forderungen der Situation der jungen Gemeinden angepasst hat.⁶⁵

⁶¹ Vgl. Hoffmann 1929: S 189

⁶² Vgl. Hoffmann 1929: S 194

⁶³ Hoffmann 1929: S 195

⁶⁴ Vgl. Hoffmann 1929: S 196ff

⁶⁵ Vgl. Hoffmann 1929: S 200ff

2.3.2. „Das Gottessohnesbewußtsein Jesu“

Klammert Hoffmann bei der Beurteilung der „Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“ den Gedanken der Sohnschaft Christi beinahe völlig aus, so beginnt er nun „Das Gottessohnesbewußtsein Jesu“ mit eben dieser Frage. Da er aber abgesehen davon weitgehend das bisher Gesagte wiederholt, kann dieser Aufsatz gleich im Anschluss behandelt werden, obwohl seine Abfassung erst 27 Jahre später erfolgte und eine Reihe anderer Schriften dazwischen liegt.

Zu Beginn bezeichnet Hoffmann das Bewusstsein der Gottessohnschaft als wesentliches Element der Selbstbewertung Jesu, das aber dennoch immer nur stückweise erschlossen werden kann, „[d]enn wir haben hier mit dem Zartesten und Heiligsten unseres Glaubens zu tun.“⁶⁶

Zwar sind wir alle in gewisser Weise als Gotteskinder zu bezeichnen, nämlich als von Gott Geschaffene und durch seine Gnade Erwählte und zu neuem Leben Angespornete. Wir sind Gotteskinder, „sollen es aber zugleich auch immer noch erst werden“.⁶⁷ Jesus fühlte sich aber in einem völlig anderen Sinne als Gottessohn. Er sah sich in einem völlig anderen Verhältnis zum himmlischen Vater.

Die Frage ist nun, worauf sich in ihm diese Überzeugung gründete. Laut Hoffmann tut sie das weder im Gedanken der Präexistenz noch in der jungfräulichen Zeugung, sondern alleine im Taferlebnis. In der Taufe des sündlosen Jesus durch den Bußprediger Johannes wird die fundamentale Erfahrung Jesu veranschaulicht, dass der, der sich selbst erniedrigt, erhöht werden wird. Jesus wird von Gott erhöht, indem er die Kraft des Geistes Gottes empfängt und damit die Vergewisserung seiner Gottessohnschaft.

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte der Handwerker Jesus Hoffmann zufolge innere Kämpfe auszustehen, da ihn einerseits immer wieder Ahnungen überkamen, dass er etwas Besonderes sei, d.h. in besonderer Weise von Gott erwählt, und ihm andererseits eben diese Ahnungen als vermessen gegen Gott erschienen. Das, so folgert Hoffmann, sei der Grund gewesen, weshalb Jesus dem Bußruf des Täufers gefolgt sei. In dem Moment aber, in dem er diese scheinbar vermessenen Gedanken abzulegen versuchte, wurde er von einer Stimme aus dem Himmel als geliebter Sohn gekennzeichnet. Aus dieser neu gewonnenen Gewissheit seiner

⁶⁶ Hoffmann 1938a: S 14

⁶⁷ Hoffmann 1938a: S 14

Gottessohnschaft und seiner Erwählung heraus begann Jesus nun zu predigen, zu lehren und Wunder zu tun.⁶⁸

Was Hoffmann im Folgenden über die erlösenden Taten Jesu, seine Würde und Vollmacht, seinen Kampf mit dem Satan, die dadurch einbrechende Gottesherrschaft usw. ausführt, entspricht inhaltlich dem bereits in den „Erlösergedanken“ Gesagten.

Ein neuer Gedanke dieser Schrift ist aber eine weitere Auswirkung des Gottessohnesbewusstseins Jesu, nämlich das innige Gemütsverhältnis Jesu zum himmlischen Vater, das sich laut Hoffmann v.a. darin ausdrückt, dass sie einander intensiv kannten, erkannten und sich zueinander bekannten. So hat die Welt Jesus die Entdeckung des Gemütes Gottes zu verdanken. Hoffmann schreibt: „Jesus hat keinen neuen Gott verkünden wollen. Das hing mit seiner tiefen Pietät gegen das Überkommene zusammen, die ein wesentlicher Zug seiner gesamten seelischen Art gewesen ist.“⁶⁹ Zugleich aber fühlte er sich als der Träger einer neuen Offenbarung, nämlich über das Wesen dieses Gottes, das in der Weise zu der Zeit noch keiner so klar gesehen hatte wie er. In diese Spannung zwischen neuer Offenbarung und Altbekanntem sind z.B. die Antithesen Jesu einzuordnen, und sie sind der Grund für manche Konflikte, denen er ausgesetzt war. Jesus verkündigt Gott als den freien Herrn aller Dinge, dessen Güte größer ist als es Menschenmaße messen könnten und der sich nicht an das übliche Verständnis von Verdienst, Lohn und Strafe hält. Wo Jesus die nötigen Vorbedingungen (die ebenfalls bereits in den „Erlösergedanken“ detailliert beschrieben sind) erfüllt sah, predigte er göttliche Gnade, auch und gerade unter den Ausgestoßenen der Gesellschaft. Zugleich aber erlebte Jesus denselben Gott auch als einen, der unendlich hart sein kann und auf ewig verdammen kann.⁷⁰

Hoffmann schließt mit der Feststellung: „So, in solch reichen Spannungen des Wesens, hat Jesus, der Sohn, den Vater geschaut (...)“.⁷¹ Und diese Spannungen machen für ihn auch heute das Christsein aus. Der Christ darf ausruhen in der Liebe Gottes und seine Sorgen auf ihn werfen, auch und vor allem die, die ihm seine Sünden bereiten. Gleichzeitig aber muss er sein Verantwortungsgefühl vor Gott höchstmöglich steigern, seine Pflicht erfüllen, das Heilige zu ehren und das Unheilige zu meiden. Nur wenn wir als Christen beides tun, „[d]ann haben wir den Gottessohn erkannt und stehen in seiner Nachfolge.“⁷²

⁶⁸ Vgl. Hoffmann 1938a: S 14ff

⁶⁹ Hoffmann 1938a: S 18

⁷⁰ Vgl. Hoffmann 1938a: S 17ff

⁷¹ Hoffmann 1938a: S 19

⁷² Hoffmann 1938a: S 19

Der Artikel „Das Gottessohnesbewußtsein Jesu“ erschien 1938 in der Zeitschrift „Deutsche Frömmigkeit“. Er sollte anscheinend die Aufgabe erfüllen, Hoffmanns Erkenntnisse über das Denken und Wollen des historischen Jesus in den Kontext der Frage der Nachfolge zu stellen und über den neu eingeführten Gedanken der Wesensschau Gottes (bzw. der Schau des Gemütes und Wesens Gottes) eine Harmonisierung mit der Theologie der Deutschen Christen vorzubereiten.

Exkurs 2: „Die Freiheit Gottes“

Ein Werk Hoffmanns, das nicht so recht in die Reihe seiner bibelwissenschaftlichen bzw. exegetischen Schriften passen will, die sich ja sonst v.a. dem Denken und Wirken des historischen Jesus widmen, ist die 1923 erschienene Schrift „Die Freiheit Gottes“. Sie soll nun an dieser Stelle kurz behandelt werden, da sie sich - obwohl sie einer anderen Fragestellung entspringt und von einer philosophischen Deutung Gottes ausgeht - inhaltlich weitgehend mit dem deckt, was Hoffmann in den „Erlösergedanken“ über die Sünde und die Sündenvergebung geschrieben hat.

Zwar werden in dieser Schrift auch viele andere Themen kurz behandelt, doch schreibt Hoffmann selbst am Ende des Buches der Frage nach der Sündenvergebung eine zentrale Rolle in seiner Argumentation zu. Die Schrift dient ihm ganz allgemein dazu, den Gottesgedanken zu klären. Dabei stehen ihm die uneingeschränkte Herrschergewalt Gottes sowie seine unendliche Liebe im Mittelpunkt. Den Schwerpunkt legt er auf die Tatsächlichkeit und die Voraussetzung der Sündenvergebung.⁷³

Hoffmann ist es zunächst wichtig festzuhalten, dass Gott etwas wesenhaft anderes ist als die von ihm geschaffene Welt. Gott selbst ist Einheit und Harmonie, die Welt schuf er aber als eine Welt voller Gegensätze wie Schmerz und Glück, Leben und Tod, da sie andernfalls nur eine sinnlose Selbstverdoppelung Gottes wäre. Gott schuf die Welt aus Liebe, damit er einen Gegenstand seiner Liebe und Fürsorge hat, auch wenn die Welt seiner Liebe durchaus nicht immer würdig ist. Bei der Schöpfung unterwarf sich Gott freiwillig zwei Selbsteinschränkungen, zum einen der, dass er nicht alles Gute verwirklicht hat, das in ihm wohnt, damit er ein Gegenüber zu sich selbst erschaffen konnte, und zum zweiten, dass er

⁷³ Vgl. Hoffmann 1923: S 53

dem Menschen einen gewissen Handlungsfreiraum einräumte, der seine eigene - an sich absolute - Freiheit relativierte.⁷⁴

Dennoch war die Schöpfung selber ein Akt der Freiheit, da Gott weder moralisch noch auf sonst irgendeine Weise dazu verpflichtet war, die Welt zu erschaffen. Gott ist, wie Hoffmann eindringlich betont, zu nichts verpflichtet, auch nicht zur Einhaltung eines sittlichen Gesetzes. So stimmen selbst Aussagen wie „Gott ist die Liebe“ zwar insofern, als dass Gott uns als Liebe begegnet, sind aber dennoch nur begrenzt gültig, da Gott nicht daran gebunden ist, dies zu tun. Selbst zur Gerechtigkeit gegenüber seinen Geschöpfen ist Gott nicht verpflichtet.⁷⁵

Doch kann der Mensch sich der Liebe Gottes stets gewiss sein – auch wenn sie ein freiwilliges Tun Gottes ist. Diese Gewissheit der Liebe Gottes im Menschen zu wecken ist für Hoffmann auch die Aufgabe der (kirchlichen) Verkündigung. Zur Liebe Gottes gehört es für Hoffmann aber auch, dass wir eben diese Liebe manchmal nicht spüren können – je nach Gottes Willen. Denn seine Liebe immer zu spüren würde es dem Menschen unmöglich machen, auch auf die Stimme seines Gewissens zu hören und dem Sittengesetz zu folgen.⁷⁶ Gott will den Menschen auch erziehen und ihm zu einem besseren Wesen machen. Der Mensch soll lernen, sich Gottes Willen zu beugen und ihm und seiner Umwelt liebend zu dienen. Ein „Erziehungsmittel“ Gottes ist das Leid, denn durch Leid erkennt der Mensch, dass sein Leben in eine andere Richtung verläuft als er das wollte – denn Gottes Wille steht über den Plänen des Menschen. Kann ein Mensch sein Leiden bereitwillig auf sich nehmen, zeigt das, dass er des göttlichen Vertrauens und der göttlichen Liebe würdig ist.⁷⁷

In diesem Zusammenhang stellt Hoffmann auch die Frage, ob nicht der Glaube an eine jenseitige Welt nur eine Erfindung und ein frommer Wunsch des Menschen sei, um diesseitiges Leiden besser ertragen zu können. Doch zwei Jahre nach dem Erscheinen von Hoffmanns Buch „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“, das im Folgenden noch eingehend zu besprechen sein wird, kann dies natürlich nur eine rhetorische Frage sein. Denn wenn es gelingen könnte, die Erscheinungen Christi in eine Reihe vergleichbarer Phänomene einzuordnen und damit ihre Tatsächlichkeit zu belegen, so könnte dieser Beleg der Existenz einer jenseitigen Welt dem Menschen auch im Diesseits Trost und Ansporn sein. Dann wüsste er, dass das Schicksal der Menschen und die Stellung Gottes zu den einzelnen Menschen mit deren individuellen Tod nicht plötzlich vorbei ist. So bliebe dem Menschen die Hoffnung auf

⁷⁴ Vgl. Hoffmann 1923: S 7ff

⁷⁵ Vgl. Hoffmann 1923: S 10ff

⁷⁶ Vgl. Hoffmann 1923: S 19ff

⁷⁷ Vgl. Hoffmann 1923: S 24ff

einen Ausgleich im Jenseits und darauf, dass sich dort so manches noch auflösen wird, was ihn jetzt belastet.⁷⁸ Und selbstverständlich ist Hoffmann als er das schreibt davon überzeugt, dass ihm besagter Trost spendender Nachweis bereits gelungen ist.

In den folgenden Kapiteln, die den größten Teil dieses Buches einnehmen, widmet sich Hoffmann nun der Frage der Sünde und Sündenvergebung. Er betont, dass sich Gott gnädig gegenüber den Fehlleistungen der Menschen zeige, es aber allein ihm überlassen sei, wann und wo er dies tue. Hoffmann arbeitet auch hier wiederum heraus, dass die Auffassung, die seit Paulus das Christentum beherrscht – nämlich dass Christus für uns der Bürge der Gnade Gottes geworden sei und er durch sein Blutvergießen am Kreuz die Strafe auf sich genommen habe, die eigentlich uns zustünde - nicht mit Jesu Selbstverständnis übereinstimmt. Jesus habe sich vielmehr als Bringer der göttlichen Gnade in dem Sinne verstanden, dass er befugt sei, körperliche und seelische Gebrechen zu überwinden und die Sündenvergebung zuzusichern.⁷⁹ Jesus zeigte den Menschen die Tiefe der Gnade Gottes wie keiner vor ihm, jedoch war diese Gnade für ihn keineswegs an seinen Tod gebunden.⁸⁰

Dennoch sei es für Jesus – und dieser Gedanken wirkt hier neu für Hoffmann – wichtig gewesen, seine Sache mit seinem Tod besiegeln zu dürfen und damit die rücksichtslose Entschiedenheit, die er von seinen Anhängern forderte, selbst leben zu können. Jesus habe die Welt so von der Wahrheit seiner Botschaft überzeugen können, er habe sein Leiden bereitwillig angenommen als er erkannte, dass es Gottes Wille sei, und „so hat er der Welt gezeigt, was Glauben ist, und so hat sein Kreuz und Leiden eine sehr bezeichnende, musterbildliche Bedeutung in der Geschichte der menschlichen Seele erhalten.“⁸¹

Der gläubige Mensch muss sich laut Hoffmann zwar immer bewusst sein, dass er keinen Anspruch auf Sündenvergebung hat, doch kann er kraft des Glaubens, den Jesus vorgelebt hat und Kraft des Bittgebetes, das Jesus uns zu beten angewiesen hat, darauf vertrauen, dass seine ernst gemeinte Bitte um Vergebung nicht von vorn herein abgewiesen ist, sondern erhört werden kann. Wenn Gott die Bitte erhört, tut er dies aber freiwillig und erteilt uns damit einen Liebesbeweis. Hoffmann meint, dass die Kirche den Fehler begangen habe, die Sündenvergebung als etwas anzupreisen, was allzu leicht zu haben sei. Erst wenn man sich

⁷⁸ Vgl. Hoffmann 1923: S32ff

⁷⁹ An dieser Stelle verweist Hoffmann selbst sogar ausdrücklich auf seine Ausführungen in seinen anderen in diesem Kapitel behandelten Schriften.

⁸⁰ Vgl. Hoffmann 1923: S 38ff

⁸¹ Hoffmann 1923: S 43 - Dieser Glaube Jesu ist Hoffmann wiederum später zum Vorbild für den Nationalsozialismus geworden.

vergegenwärtigt, dass sie nicht selbstverständlich ist, lernt man ihren wahren Wert wieder zu schätzen.⁸²

Am Ende der Schrift über „Die Freiheit Gottes“ geht Hoffmann wieder auf seine philosophisch-theologische Ausgangsbasis zurück, indem er zu ergründen sucht, was das Wesen der Sünde und der Tugend sei. Er vertritt hier die Ansicht, dass in jedem Menschen Sünde und Tugend gleichermaßen vereint seien und dass man, wenn man von „Ersünde“ sprechen wolle, zugleich auch von „Erbtugenden“ sprechen müsse. Das gelte nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für ganze Völker. „Diese Erbtugenden können rein individuelle sein, bei dem einen in niederem, bei dem anderen in höherem Maße ausgeprägt, sie können aber auch Tugenden ganzer Stämme und Völker sein. Mit Recht und Stolz reden wir z.B. von Erbtugenden der d e u t s c h e n Stämme, wie Gründlichkeit, Sachlichkeit, Gemühtiefe, wie wir andererseits mit tiefer Beschämung auch von E r b u n t u g e n d e n des Deutschtums sprechen müssen, wie Eigenbrödelei, Trotz, Selbstgerechtigkeit und Passivität.“⁸³

2.3.3. „Das Gottesbild Jesu“

Hoffmann eröffnet das Buch „Das Gottesbild Jesu“ mit der Formulierung der bereits wohlbekannten Aufgabe eines Theologen, nämlich nach den Ideen, den Gedanken und dem Selbstverständnis des geschichtlichen Jesus zu fragen. Das, so sagt er, sei man jeder großen geschichtlichen Person schuldig, egal, wie ihre Gedanken weiter wirkten; umso mehr schuldet das der Theologe Jesus. Jedoch gibt es nur wenige Aussprüche Jesu, die Aufschluss über sein Selbstverständnis geben, sodass diese Aufgabe schwierig ist und nie ganz erfüllt werden kann.⁸⁴ Besonders schwierig ist das v.a. deswegen, weil Jesus über seine Sendung und über Gott meist nur in Bildern sprach. Die Synoptiker geben jedoch das Wesentliche der Lehre Jesu wieder. Sie können nicht nur als unhistorisches Glaubenszeugnis verstanden werden, weil der Glaube immer Ausdeutung von Wirklichkeit ist.⁸⁵

Im Folgenden deutet Hoffmann viele der Bilder aus, die Jesus für Gott verwendete. Er beschreibt Gott als Geldgeber, als Arbeitgeber, als Sklavenhalter, als König, als Vater und als Richter.

⁸² Vgl. Hoffmann 1923: S 48ff

⁸³ Hoffmann 1923: S 45f

⁸⁴ An dieser Stelle weist Hoffmann auch darauf hin, dass er sich dieser Aufgabe bereits teilweise in anderen Büchern gestellt hat.

⁸⁵ Vgl. Hoffmann 1934a: S 5ff

In dem Kapitel über Gott als Geldgeber schreibt Hoffmann, dass Jesus Gott oft als denjenigen dargestellt habe, dessen Gläubiger wir sind, da er uns reich mit Gaben überhäufe. Über die Summe der erhaltenen Gaben müsse jeder Mensch Gott Rechenschaft ablegen, was aber unweigerlich zur Folge habe, dass viele ihm etwas schuldig bleiben müssen, sodass sich ihre Schuld immer weiter anhäuft. Gott sei aber bereit, die Schuld nachzulassen, wenn aufrichtig darum gebeten würde. Hier betont Hoffmann, dass der historische Jesus jedoch keine verzeihende Gnade Gottes ohne Rücksicht auf die seelische Beschaffenheit des Sünders kennt, mit anderen Worten, dass z.B. echte Reue Voraussetzung für Vergebung ist, wie das in anderen Schriften bereits dargelegt wurde. Das ist nun für Hoffmann ein wesentlicher Unterschied zu Paulus, der von kollektiver Vergebung spricht und eine individuelle Behandlung nur im Jüngsten Gericht annimmt.⁸⁶

In diesem Bild von Gott tut sich für Hoffmann ein großes Problem auf, nämlich, dass einerseits der Lohn übermäßig ist und andererseits die Strafe der ewigen Verdammnis extrem hart. Das wirft nun die Frage auf, wie sich diese extreme Härte mit dem Wort Jesu verträgt, dass Gott auch seine Feinde liebt. Um diese Spannung erklären zu können, fragt sich Hoffmann, „ob hier nicht doch ein Stück jüdischer Grausamkeit in seiner (Anm.: Jesu) Lehre noch nachwirkt, das durch alles Betonen gemütvoller, anerkennender Güte Gottes auf der anderen Seite doch nicht ganz wettgemacht wird“.⁸⁷

Auch das Bild des Arbeitgebers, der einen Lohn im Himmel bereitstellt, der aber wieder verloren gehen kann, bleibt für Hoffmann schwierig, da es ebenfalls mit der Güte Gottes unvereinbar scheint. Außerdem setzt es voraus, dass der Arbeitgeber einen Nutzen aus der Beschäftigung seiner Arbeiter zieht. Hier sieht Hoffmann Parallelen zur jüdischen Idee kultischer Pflichten gegen Gott. Besser passe daher das Bild des Sklavenhalters, da der Mensch gegenüber Gott nicht so frei sei wie der Tagelöhner gegenüber seinem Arbeitgeber. Der Sklave muss stets arbeiten und hat keinen unmittelbaren Lohn für seine Arbeit zu erwarten. Der Mensch, der alles tut, was ihm von Gott aufgetragen ist, ist nur ein Sklave, der die Arbeit verrichtet, die zu tun zu seiner Pflicht gehört.

Diese absolute Abhängigkeit schließt aber nicht aus, dass der Herr gütig gegenüber seinem Sklaven sein kann, wie es Gott auch gegenüber dem Menschen ist, wozu er aber keineswegs verpflichtet ist. Hoffmann betont, dass Jesus fast nie von dem Lohn spricht, den der Mensch zu erwarten hat. Die Hoffnung auf diesen Lohn darf also immer nur das

⁸⁶ Vgl. Hoffmann 1934a: S 11ff

⁸⁷ Hoffmann 1934a: S 20

Nebenmotiv zu guten Taten bleiben. Man muss freiwillig und von Herzen Gutes tun, nicht aus berechnendem Verstand, wie es Hoffmanns Meinung zufolge die Juden tun.⁸⁸

Ähnliche Beispiele ziehen sich durch die weiteren beschriebenen Bilder. In dieser Schrift wird also der von Hoffmann durchgängig betonte jüdische Einfluss auf Jesus erstmals als betont negativ dargestellt. Im Schlussteil seines Buches hält er fest, dass sich das Gottesbild Jesu im Vergleich zu den Gottesanschauungen seines Volkes „leuchtend und mächtig empor“⁸⁹ hebe. Der Grund dafür ist jener, den er vier Jahre später in seinem Aufsatz über das „Gottessohnesbewußtsein Jesu“ noch deutlicher betonte, wie im vorherigen Kapitel bereits gezeigt wurde. Nämlich der, dass Jesus Gott in völlig eigener Weise „geschaut“ hat, und ihn so lebensnäher, warmherziger und großzügiger darstellen konnte als ihn sich das damalige Volksbewusstsein vorstellte.⁹⁰

2.4. Der Übergang zur Frage der Auferstehung und ihrer parapsychologischen Beantwortung: „Das Verhalten der Jünger nach dem Tode Jesu“

„Das Verhalten der Jünger nach dem Tode Jesu“ verfasste Hoffmann bereits 1909, also zwischen dem Buch zum „Marcusevangelium“ und den „Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“. Dennoch soll dieser Artikel hier am Ende seiner bibelwissenschaftlichen Publikationen stehen. Zum einen, weil er seinen Schwerpunkt nicht auf die Gedanken des historischen Jesus legt, wie die anderen soeben bearbeiteten Schriften, sondern auf das Denken und Verhalten der Jünger. Zum anderen aber deshalb, weil er gewissermaßen einen Übergang von der bibelwissenschaftlichen Forschung zu den parapsychologischen Publikationen darstellt.

Zu Beginn des Aufsatzes versucht Hoffmann zu beschreiben, was die Jünger Jesu vor und nach seiner Festnahme erlebten. Er nimmt an, dass sie nicht ernstlich mit einer Bedrohung des Lebens ihres Meisters gerechnet haben können und statt dessen die Errichtung des Herrscherreiches, von dem Jesus oft sprach, als unmittelbar bevorstehend angenommen haben müssen. So können Gefangennahme, Verurteilung und Hinrichtung Jesu für sie nur ein großer Schock gewesen sein. Ihre vielfach geschilderte Flucht aus Jerusalem wäre laut Hoffmann

⁸⁸ Vgl. Hoffmann 1934a: S 39ff

⁸⁹ Hoffmann 1934a: S 177

⁹⁰ Vgl. Hoffmann 1934a: S 178ff

allerdings überstürzt und unnötig gewesen, da weder für die Römer noch für den Tempelrat ein Grund bestand, den unbedeutenden Schülern des Meisters nachzustellen.

Daher nimmt er an, dass die Jünger zumindest die restlichen Tage des Pessachfestes in Jerusalem verbrachten und sich auch einige Tage nach der Auferstehung Jesu noch dort aufhielten und zu diesem Zeitpunkt noch nicht, wie vielfach angenommen, in Galiläa waren. Dafür lassen sich auch einige Auferstehungsberichte anführen, wie etwa der vom ungläubigen Thomas, oder auch der Befehl des Engels an die Frauen am offenen Grab, den anderen Jüngern Bescheid zu geben, die sich demnach in der Nähe aufgehalten haben müssen. Zudem sagt Christus in dieser Szene (oder lässt es ausrichten), dass er den Jüngern nach Galiläa vorangehen werde.⁹¹ Dem Nachweis, dass die ersten Erscheinungen in Jerusalem stattgefunden haben müssen und deren Verlegung nach Galiläa erst eine spätere Tradition ist, widmet Hoffmann noch weite Teile dieses Aufsatzes.

Neben praktischen Erwägungen wie der Weiterführung des begonnenen Pessachfestes nimmt Hoffmann aber auch ein zweites Motiv an, das die Jünger in Jerusalem gehalten haben wird: Sie haben angenommen, dass irgendetwas Außergewöhnliches passieren würde, da Gott den Mord an seinem Gesalbten nicht so ohne weiteres hinnehmen könne. Diese Annahme fügt sich, so betont Hoffmann, in die allgemeine Haltung der jüdischen Umwelt ein, dass Gott in bestimmten Situationen machtvoll, Gerechtigkeit schaffend und neue Hoffnung stiftend in die Geschichte eingreift.⁹²

Diese Erwartung der Jünger wird nun ganz anders erfüllt als sie gehofft hatten. Der Auferstandene erscheint ihnen, sein Reich bricht aber noch nicht an. Hoffmann formuliert: „Sie sehen den Herrn wieder, aber es fehlt das Relief himmlischer Glorie. Der große Gang der Weltgeschichte erfährt keine Unterbrechung.“⁹³ Zunächst sind ihnen diese Erfahrungen fremd und unheimlich, erst als sie ihre ganze Bedeutung erfasst haben, sind sie getröstet und beglückt und haben dadurch „einen neuen Lebensinhalt bekommen, (...) der (...) den Mittelpunkt ihrer Heilsverkündigung bildet: der Herr ist auferstanden, als Erstling der Entschlafenen.“⁹⁴ Die Gewissheit der Auferstehung konnten die Jünger Hoffmanns Überzeugung nach aber nur in Verbindung mit dem Bericht über das leere Grab erlangen, wie auch immer wir uns dieses leere Grab heute erklären mögen.⁹⁵ Diese Überzeugung von der Historizität des leeren Grabes wird Hoffmann aber später fallen lassen und wird das

⁹¹ Vgl. Hoffmann 1909a: S 332ff

⁹² Vgl. Hoffmann 1909a: S 337f

⁹³ Hoffmann 1909a: S 350

⁹⁴ Hoffmann 1909a: S 350

⁹⁵ Vgl. Hoffmann 1909a: S 350f

Hauptaugenmerk nur noch auf die Auferstehungserscheinungen selbst und deren Wirkung auf die Jünger legen.⁹⁶

Aufgrund der soeben beschriebenen Intention dieser Schrift lässt sich nun ihre oben bereits behauptete Stellung am Übergang zwischen Hoffmanns bibelwissenschaftlichen und seinen parapsychologischen Publikationen beschreiben. Denn einerseits versäumt Hoffmann es nicht, hier gründlich exegetisch herauszuarbeiten, welche Gedanken sich der historische Jesus seines Erachtens tatsächlich über seinen bevorstehenden gewaltsamen Tod gemacht hat, und dabei zu betonen, dass er schwerlich eine Auferstehung angenommen haben kann oder diese zumindest niemals angekündigt hat. Dafür dürfte Jesus aber seine unmittelbare Entrückung in den Himmel angenommen haben (in Form eines verklärten Leibes, während sein irdischer Leib weiterhin im Grabe liegt), von wo er zum Gericht wiederkehren würde – denn derartige Ankündigungen finden sich zahlreich unter den vermutlich historischen Aussprüchen. Diesen Gedanken hat Hoffmann ja wie bereits gezeigt in seinen späteren exegetischen und bibelwissenschaftlichen Schriften weiter ausgebaut.

Auf der anderen Seite aber widmet sich Hoffmann hier erstmals den Auferstehungserscheinungen Jesu vor seinen Jüngern. Hier nimmt er sie noch ohne weiteres als historisch an, nicht zuletzt deshalb, weil er sie als Begründung für die nachfolgende Verkündigung der Jünger dringend benötigt. Die Frage aber, ob und inwiefern sie tatsächlich als historisch nachgewiesen werden können und v.a. welcher Art diese Erscheinungen waren, wird ihn im Folgenden noch näher beschäftigen und schließlich zu seiner parapsychologischen Lösung des Problems im „Geheimnis der Auferstehung Jesu“ führen.

⁹⁶ Vgl. „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“ S 12ff, 17ff und 166ff

3. Hoffmann als Vertreter der Synthese von Parapsychologie und Urchristentum

3.1. Überblick über Hoffmanns parapsychologische Schriften

Der zweite inhaltliche Schwerpunkt Richard Adolf Hoffmanns ist die Parapsychologie und ihr Einfluss auf das Urchristentum. Erste Anfänge dieses Themas zeichnen sich bereits in Königsberg ab, wo er 1909 das kurze Buch „Kant und Swedenborg“ veröffentlicht. Die Beschäftigung mit dem damals v.a. in Königsberg sehr populären Swedenborg dürfte ihn überhaupt erst auf das Thema Spiritismus und Parapsychologie gebracht haben. Die Verbindung zum Urchristentum ergibt sich aus der Hoffmann zunächst unverständlichen Frage, weshalb die Jünger nach dem Tode Jesu nicht der Resignation verfallen sind, sondern mit der Verkündigung begonnen haben.

Ausgereifter und v.a. quantitativ intensiver widmet sich Hoffmann diesem Thema aber erst in Wien, wo er rege Kontakte zum Institut für Parapsychologie unterhält und zu einem durchaus angesehenen Institutsmitglied wird. Hier erscheint 1921 sein Buch „Geheimnis der Auferstehung Jesu“, das sich umfangreich und aus spiritistischer Sicht auch durchaus niveauvoll und wissenschaftlich mit der These auseinandersetzt, dass die Auferstehungserscheinungen Jesu sich als Materialisationsphänomene erklären lassen. Weiters führt Hoffmann den daraus logisch folgenden Gedanken, dass die Jünger und auch der Apostel Paulus parapsychisch besonders begabt gewesen sein müssen, in mehreren entsprechenden Artikeln genauer aus. Nicht ohne sich – ebenfalls in Form mehrerer Artikel – auch ganz allgemein über das Verhältnis von Parapsychologie und Urchristentum bzw. Theologie und Spiritismus Gedanken zu machen.

3.2. Die Wurzeln des spiritistischen Interesses: „Kant und Swedenborg“

Im Vorwort schildert Hoffmann die Entstehungsgeschichte der unter seinen sonstigen Publikationen etwas exotisch anmutenden Schrift „Kant und Swedenborg“. Ihr liegt eine Tischrede zu Grunde, die Hoffmann im selben Jahr am 185. Geburtstag Kants beim Festmahl der Gesellschaft der Freunde des Philosophen gehalten hatte. Er berichtet, dass in Königsberg seit dem 22. April 1805 (dem ersten Geburtstag Kants nach seinem Tode) alljährlich ein Erinnerungsmahl zu Ehren Kants abgehalten wurde, zunächst von seinen Tischgenossen, die

aber bald schon durch immer neue Mitglieder der Gesellschaft ergänzt wurden. Seit 1814 hatte man den Brauch eingeführt, dass nach dem Mahl eine Torte die Runde machte, in der eine Bohne versteckt war. Wer die Bohne erhielt, sollte im kommenden Jahr als sog. Bohnenkönig den Vorsitz bei der Tafel führen und am Ende des Mahles eine Tischrede halten, die mit Leben und Werk Kants zu tun haben musste.⁹⁷

So kam es also dazu, dass Hoffmann sich hier schriftlich mit Kant auseinandersetzt. Freilich nicht ohne die Gelegenheit zu nutzen, eine ausführliche Abhandlung über Swedenborg zu verfassen. Denn Kant erscheint in seiner Rede zwar gleich zu Beginn, im Gesamten betrachtet aber in Wahrheit nur am Rande und nur als Verfasser einer Kritik an der Sache selbst, der Hoffmann nicht so recht zustimmen kann.

Zunächst liefert Hoffmann einige biographische Daten zu Emanuel Swedenborg, der seines Erachtens unter den Gebildeten in seiner Umgebung zu Unrecht viel zu gering geschätzt wurde. Nach umfangreicher Bildung und Reisetätigkeit versuchte der 1688 geborene Schwede sich zunächst als Poet und dann als Ingenieurwissenschaftler, als der er einige, wie Hoffmann sagt, kühne mechanisch-technische Pläne entwickelte, die ihm u.a. die Aufmerksamkeit des Königs einbrachten. Er arbeitete an der Konstruktion von Schiffsdocks und Schleusenanlagen mit und verdiente sich den größten Ruhm, als er bei einer Belagerung an der norwegischen Grenze die schwedische Artillerie auf selbst erfundenen Rollmaschinen über weite Landstrecken transportierte. Seine Publikationen beschäftigten sich zu der Zeit v.a. mit Algebra, Astronomie und Mineralogie.⁹⁸

Mit der Zeit erwachte aber Swedenborgs Interesse an der Naturphilosophie immer mehr und er begann nach dem Wesen der menschlichen Seele zu fragen. Für ihn ist die Seele einerseits den gleichen mathematischen Regeln unterworfen wie die übrige Natur, andererseits aber etwas Immaterielles, Göttliches, Unsterbliches. Als er noch rational mit diesem Widerspruch ringt, so schreibt Hoffmann, „kommt seine Überzeugung von dem Geistcharakter und der Unsterblichkeit der Seele auf gewaltsame Weise zum Durchbruch“⁹⁹, und zwar in Form zweier Geistererscheinungen, die ihm u.a. den Auftrag erteilen, den „tieferen geistigen Sinn des Buchstabens der Heiligen Schrift zu offenbaren“¹⁰⁰. Dies versucht er durch eine Wiederbelebung der allegorischen Bibelauslegung. Weitere Geistervisionen machen ihn glauben, dass er der von Gott auserwählte Reformator der Kirche und ihrer Lehre

⁹⁷ Vgl. Vorbericht zu Hoffmann 1909b

⁹⁸ Vgl. Hoffmann 1909b: S 4f

⁹⁹ Hoffmann 1909b: S 6

¹⁰⁰ Hoffmann 1909b: S 6

sei und so zum Werkzeug des wiederkommenden Christus bestimmt sei. Swedenborg führte lange Gespräche mit frisch Verstorbenen sowie mit den alten Propheten, Aposteln und Reformatoren.¹⁰¹

Als diese Ereignisse auch in Königsberg bekannt wurden, wurde Kant von seinen Bekannten und Freunden gedrängt, dazu Stellung zu nehmen. Er tat dies 1766 in seiner Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, in der sich laut Hoffmann Kants späterer metaphysischer Standpunkt bereits in seinen Grundlinien zeigt. Die Leistung der Metaphysik, so schreibt Kant, bestehe u.a. darin, dass sie die Grenzen der menschlichen Vernunft bewusst machen könne und aufzeige, dass exakte Wissenschaft niemals den Boden allgemeingültiger sinnlicher Erfahrungen verlassen dürfe. Und gerade dies sei bei Swedenborgs Geistergeschichten nicht vorhanden.¹⁰²

Hoffmann beeilt sich nun, die vielgerühmte Streitschrift Kants ebenfalls in den höchsten Tönen ob ihres zutreffenden Stils und ihrer Originalität zu rühmen – wobei er im Kontext dieser Rede ja wohl auch kaum anders konnte. Sogleich stellt er aber in Frage, ob Kant in seiner Kritik überall tatsächlich die Sache getroffen habe, um die es sich bei Swedenborg dreht. Zwar verfasste er seine Streitschrift erst nach umfangreicher Lektüre von Swedenborgs Hauptschrift „arcana coelestia“ und fügt ihr auch einen längeren historischen Abschnitt an, in dem er Swedenborgs Meinung über die Beziehungen des Menschen zur Geisterwelt (soweit aus dessen Schrift ersichtlich) zu schildern versucht. Doch Hoffmann kritisiert, dass Kant kein Wort darüber verliert, wie sich die Geistererscheinungen vollzogen haben.¹⁰³

Auch das weitere Vorgehen Kants findet bei Hoffmann wenig Anklang, da dieser nämlich als eine mögliche Erklärung für die „Erscheinungen“ Swedenborgs krankhafte hirnhysiologische Vorgänge annimmt und dazu tendiert, dem Schweden einen Teil seines Verstandes abzusprechen. Mehr Aufmerksamkeit widmet Hoffmann aber jenem Teil von Kants Abhandlung, in der dieser über eine theoretische Möglichkeit solcher Erscheinungen spekuliert, die er deshalb freilich noch lange nicht für Wirklichkeit hält. Kant schreibt, es wäre möglich, dass bestimmte Einflüsse der Geiserwelt verwandte Bilder und Vorstellungen unserer Sinne erweckten, sodass die empfundene Gegenwart eines Geistes das (Schein)Bild einer menschlichen Figur erzeugen könne. So könnten Menschen mit einer entsprechend großen seelischen Reizbarkeit sich einbilden, Gegenstände oder Personen, die ihrem

¹⁰¹ Vgl. Hoffmann 1909b: S 5f

¹⁰² Vgl. Hoffmann 1909b: S 7

¹⁰³ Vgl. Hoffmann 1909b: S 8ff

Bewusstsein entsprungen sind, außerhalb ihrer selbst zu sehen. Bei aller Einbildung habe die betreffende Person dann aber gleichzeitig einen realen geistigen Eindruck, „der nicht unmittelbar empfunden werden kann, wohl aber durch verwandte Phantasiebilder, die den Schein von Empfindungen annehmen“.¹⁰⁴ Dieser Annahme Kants entspreche es nun, meint Hoffmann, wenn die Theologie von den Erscheinungen des auferstandenen Christus spricht. Denn ihnen liege zwar eine reale geistige Einwirkung durch Christus zu Grunde, sie würden aber dennoch den Jüngern als Visionen erscheinen.¹⁰⁵

Über Mitteilungen, die Swedenborg angeblich aus den Erscheinungen erhalten haben soll und die er angeblich ohne diese auch nicht hätte wissen können, enthält sich Kant eines abschließenden Urteils. Das bringt ihm Hoffmanns scharfe Kritik ein, denn dieser ist auch hier wiederum bereit, alle Erscheinungen und sonstigen Phänomene als gegeben anzunehmen, solange nicht bewiesen werden kann, dass sie niemals möglich wären..¹⁰⁶

Hiermit ist der Abschnitt der Tischrede zu Ehren des großen Königsberger Philosophen, der sich ihm widmet, auch schon wieder vorbei. Auf den restlichen 16 Seiten konzentriert sich Hoffmann ganz auf seine eigene Beurteilung der Phänomene rund um Swedenborg, insbesondere der Mitteilungen, die er erhalten haben soll.

In dem am besten belegten Fall, in dem der Schwede über einen 50 Meilen von ihm entfernt stattfindenden großen Brand in Stockholm genau Bescheid wusste, urteilt Hoffmann schlicht, es stünde für ihn außer Frage, dass Swedenborg „ein mit den bisherigen Mitteln der Wissenschaft nicht aufzuklärendes Wissen besessen hat“.¹⁰⁷ Bei einem zweiten Fall geht Hoffmann sogar stillschweigend davon aus, dass er tatsächlich stattgefunden habe. Statt einer Begründung dieser Annahme stellt er nur verschiedene Fassungen der überlieferten Geschichte dar, um die Abänderungen einer wahren Begebenheit bei mündlicher Tradition demonstrieren zu können. Dabei handelte es sich um eine verlorene Quittung für ein Silberservice (später eine Tuchlieferung), die die Witwe eines Grafen durch eine entsprechende Mitteilung ihres verstorbenen Mannes (in einer anderen Fassung ihres Bruders) an Swedenborg rechtzeitig wiederfand, um die Rechnung nicht erneut bezahlen zu müssen. Wichtig ist Hoffmann dabei, dass die Witwe in der Fassung, die ihm als die ursprüngliche erscheint, selbst auch eine entsprechende Mitteilung ihres Mannes im Traum erhalten hat.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Hoffmann 1909b: S 10f

¹⁰⁵ Vgl. Hoffmann 1909b: S 10f

¹⁰⁶ Vgl. Hoffmann 1909b: S 12f

¹⁰⁷ Hoffmann 1909b: S 14

¹⁰⁸ Vgl. Hoffmann 1909b: S 13ff

Diese und noch weitere Geschichten, in denen Leute davon berichteten, dass Swedenborg Dinge wisse, die ihm nur die Geister verraten haben können, machen es für Hoffmann sehr wahrscheinlich, dass Swedenborg tatsächlich Offenbarungen empfangen habe, und zwar auf die von Kant geschilderte Weise, dass Gedanken übertragen wurden, die sich in Bilder und Worte umgesetzt haben. Eine solche Möglichkeit dürfe man nicht a priori ablehnen. „Denn eine vorurteilsfreie Wissenschaft, die ihre eigenen Wege geht, ohne in bornierter Weise an den Dogmatismus herrschender Zeitströmungen gebunden zu sein, wird immer möglichst kaltblütig mit der Möglichkeit der Existenz einer höheren Welt rechnen dürfen.“¹⁰⁹

Umgekehrt aber sei es auf alle Fälle nötig, zunächst alle möglichen immanenten Erklärungen für das rätselhafte Wissen Swedenborgs in Erwägung zu ziehen, da diese die weitaus einfachere Lösung wären. Daher kommt Hoffmann nicht umhin zu betonen, dass Swedenborg gegen Ende seines Lebens bereits einen erheblichen Teil seiner Zeit in einer Art Trancezustand verbrachte, in dem er auch mit Engeln, griechischen Göttern und Bewohnern anderer Planeten gesprochen haben will. Daher lässt sich wohl, wie Hoffmann meint, eine gewisse Erkrankung seines Nerven- und Seelenlebens nicht ganz ausschließen. Zumal er sich nicht ausreichend ernährt zu haben scheint, wenig geschlafen und Unmengen an Kaffee genossen haben dürfte. Weiters müsse man bedenken, dass auch sein Vater, ein angesehener Pfarrer, sich des Öfteren lange mit seinem persönlichen Schutzengel unterhielt, was eventuell auf eine erbliche Vorbelastung hindeuten könnte.¹¹⁰

Und dennoch ist Hoffmann überzeugt, dass aufgrund obiger Berichte kein Zweifel darüber bestehen könne, dass Swedenborg über eine gewisse hellseherische Fähigkeit verfügt habe. Sein rätselhaftes Wissen stamme aber viel wahrscheinlicher nicht von den Geistern der Verstorbenen ab, sondern von den Erinnerungen der Lebenden. Swedenborg war demnach eine mediumistisch begabte Person, die im Trancezustand, selbst noch über große Entfernungen, die Gedanken anderer Personen lesen konnte. Dabei handelte es sich v.a. um solche Gedanken, die sich im Unbewussten der Betroffenen abspielten, sodass weder diese es bemerkten, noch Swedenborg sich dessen bewusst war.¹¹¹

Abschließend drückt Hoffmann noch sein Bedauern darüber aus, dass die deutsche Wissenschaft dem breiten Gebiet der übersinnlichen Gedankenübertragungen und

¹⁰⁹ Hoffmann 1909b: S 21

¹¹⁰ Vgl. Hoffmann 1909b: S 21ff

¹¹¹ Vgl. Hoffmann 1909b: S 26ff

telepathischen Kräfte so wenig Aufmerksamkeit gewidmet hat, ganz im Gegensatz etwa zur englischen oder amerikanischen.¹¹²

Auffallend an dieser Schrift ist nun, dass Hoffmann zwar wiederum betont, dass man eigentlich gar nicht anders könne, als übersinnliche Phänomene als gegeben anzunehmen, sich aber gegenüber dem Phänomen der Geistererscheinungen selbst sehr skeptisch verhält. Das wird in seinem 1921 erschienenen Buch über „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“ ganz anders sein. Dieser Gesinnungswandel lässt sich auf Hoffmanns Kontakte zu Wiener Forschern zurückführen, die bestrebt waren, die Echtheit parapsychischer Phänomene nachzuweisen, und aus deren Bemühungen später die Gesellschaft für Parapsychologie in Wien entstand.

3.3. Die Antwort auf die 1909 gestellte Frage des Fortbestehens der Gedanken Jesu nach dessen Tod: „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“

3.3.1. Hoffmann und das Institut für Parapsychologie in Wien

„Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“ ist diejenige unter Hoffmanns Schriften, die sich am ausführlichsten mit Parapsychologie und Urchristentum auseinandersetzt. Hoffmann veröffentlichte sie 1921, nach zehnjähriger Publikationspause und sechs Jahre nach seiner Berufung an den Wiener Lehrstuhl für Neues Testament. In der Zeit zwischen seiner Ankunft in Wien und der Veröffentlichung dieser Schrift unterhielt Hoffmann rege Kontakte zu Wiener Forschern, die sich mit Okkultismus, Spiritismus und anderen parapsychologischen Phänomenen beschäftigten.

Bereits seit dem 19. Jh. widmeten in einigen Teilen der österreichisch-ungarischen Monarchie, v.a. auch in Wien, zahlreiche Forscher und Adelige ihre Aufmerksamkeit der Erforschung von Okkultismus und Spiritismus. 1914 war der „wissenschaftliche Okkultismus“ bereits so salonfähig geworden, dass namhafte österreichische Gelehrte, darunter Sigmund Freud, auf der Teilnehmerliste des ersten internationalen okkultistischen Kongresses erschienen.¹¹³ Nach dem 1. Weltkrieg kam es in Österreich zu einer regelrechten „okkulten Welle“ und zu vermehrtem Auftreten von Medien, wie auch der Physiker Hans Thirring berichtete, der 1952 zum Gründungspräsidenten der Wiener Gesellschaft für

¹¹² Vgl. Hoffmann 1909b: S 28

¹¹³ Vgl. Heindl 1998: S 22ff

Parapsychologie wurde.¹¹⁴ Parallel dazu wurden in Österreich, Deutschland und anderen benachbarten Ländern zahlreiche Zeitschriften gegründet, die sich mit der wissenschaftlichen Erforschung okkultur Phänomene beschäftigten. Darunter fällt auch die „Zeitschrift für Parapsychologie“, deren Herausgeber Albert Freiherr von Schrenck-Notzing war und in deren Herausgeberkonsortium u.a. auch Hans Thirring, Gustav Entz und Richard Adolf Hoffmann aufscheinen.¹¹⁵

Anfang der 20er-Jahre begannen schließlich einige spätere Mitglieder der Gesellschaft für Parapsychologie mit ihrer konkreten grenzwissenschaftlichen Arbeit, die Thirring später beschrieb. Seinen Angaben zufolge waren an diesen Versuchen einige Ärzte und Hochschullehrer beteiligt, namentlich nennt er u.a. die beiden evangelischen Theologen Hoffmann und Entz. Angeregt durch verschiedene Zusammenkünfte, Sitzungen und Erscheinungen beschloss man das bekannte Medium Willi Schneider nach Wien zu holen, das zu diesem Zeitpunkt mit Schrenck-Notzing in München an einer Versuchsreihe arbeitete. Nach kurzem Zögern kamen beide nach Wien und nahmen an zahlreichen Versuchen teil, an denen neben Schneider auch noch andere Medien beteiligt waren. Die Entlarvung eines dieser Medien als Schwindler ließ die Versuche, die Echtheit okkultur Phänomene zu beweisen, zunächst scheitern und setzte die forschende Gruppe starker öffentlicher Kritik aus. Da Schneider aber kein Schwindel nachgewiesen werden konnte, führte ein kleiner entschlossener Kreis die Versuche weiter, dem Hoffmann und Entz nach wie vor angehörten.¹¹⁶

Anfang 1925 wurde der Versuch unternommen, eine „Gesellschaft für Medienforschung in Wien“ zu gründen, um die Versuchsreihe weiterzuführen.¹¹⁷ Der Gründungsantrag wurde allerdings abgelehnt, sodass 1927 die Gründung der „Österreichischen Gesellschaft für Psychische Forschung“ beantragt wurde.¹¹⁸ Die neuen, verbesserten Vereinsstatuten, die die Wissenschaftlichkeit der Versuche und die Anbindung an internationale vergleichbare Forschungen betonten, hatte Hoffmann mit ausgearbeitet. Auch der positive Bescheid über den Gründungsantrag erging an Hoffmann. Er wurde bei der konstituierenden Sitzung am 2.12.1927 zum Vizepräsidenten für die erste einjährige Amtsperiode gewählt. Gustav Entz

¹¹⁴ Vgl. Heindl 1998: S 26

¹¹⁵ Vgl. Heindl 1998: S 29f

¹¹⁶ Vgl. Heindl 1998: S 30ff

¹¹⁷ Vgl. Heindl 1998: S 35ff

¹¹⁸ 1971 erfolgte die Umbenennung in „Österreichische Gesellschaft für Parapsychologie“ und 1997 wurde der Name durch „und Grenzbereiche der Wissenschaften“ ergänzt. Vgl. die Homepage der Österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie <http://parapsychologie.ac.at>

war ebenfalls bei der konstituierenden Sitzung anwesend und gehörte der Gesellschaft daher ebenso bereits ab 2.12.1927 als ordentliches Mitglied an.¹¹⁹

Beide blieben bis zu ihrem Tod ordentliche Mitglieder der Gesellschaft.¹²⁰ Eine Frau Professor Maria Hoffmann taucht erstmals 1931 in der Liste der unterstützenden Mitglieder auf.¹²¹ Da sie unter der gleichen Adresse wie Richard Adolf Hoffmann geführt wird (Sieveringer Straße 30a, 1190 Wien), kann es sich nur um dessen Frau handeln, die geborene Maria Kennemann, die er 1919 heiratete. Hoffmann und Entz finden sich auch noch in der im Mai 1938 veröffentlichten Liste der ordentlichen Mitglieder, die durch die erfolgte Arisierung empfindlich geschrumpft ist. Frau Maria Hoffmann wurde in diesem Jahr aus der Liste der unterstützenden Mitglieder gestrichen, taucht dort aber in der Folgeliste 1951 wieder auf. In der nächstfolgenden Liste 1965 ist sie nicht mehr enthalten.¹²² Das lässt vermuten, dass sie zwischen 1951 und 1965 verstorben ist, denn ein anderer Grund, ihre unterstützende Mitgliedschaft in der Gesellschaft, die ihren verstorbenen Mann so hoch ehrte, zu kündigen, scheint eher unwahrscheinlich.

Hoffmann verfasste als Mitglied der Gesellschaft nicht nur zahlreiche Artikel und Vorträge zu Parapsychologie und Urchristentum, er organisierte auch Diskussionsabende zu Themen wie „Die Wunder des Neuen Testaments und die moderne Parapsychologie“. Außerdem übernahm er mehrere Ämter und Funktionen in der Gesellschaft. Zwei Jahre lang (1930 und 1935) war er Beirat, in den Jahren 1928 und 1929 sowie 1936-1938 sogar Vizepräsident. Zwischenzeitlich bekleideten die Professoren Hans Hahn, Karl Wolf und Gustav Schwaiger das Amt des Vizepräsidenten. Ab April 1938 übernahm Hoffmann auch die Geschäftsführung, da der seit 1930 (mit nur einer zweijährigen Unterbrechung zwischen 1931 und 1932) amtierende Präsident Dr. Alfred Winterstein kurz vor der „Arisierung“ zurücktrat.

Parallel dazu bekleidete Gustav Entz in den Jahren 1935-1938 das Amt des Rechnungsprüfers. 1939 übernahm der vom NS-Stillhaltekommissariat bestimmte Robert Zeug die Präsidentschaft. Für die folgenden Jahre bis 1945 sind keine Aufzeichnungen mehr über die Präsidentschaft und Vizepräsidentschaft sowie über Rechnungsprüfer erhalten. Im Oktober 1944 wurde die Gesellschaft im Vereinsregister gelöscht und nahm erst 1947 wieder ihre Tätigkeit auf.¹²³ Für die Jahre 1953-1957 ist Entz als Beirat angeführt. Hoffmann

¹¹⁹ Vgl. Heindl 1998: S 48ff

¹²⁰ Vgl. Heindl 1998: S 424f

¹²¹ Vgl. Heindl 1998: S 433

¹²² Vgl. Heindl 1998: S 442, S 446.und S 451

¹²³ Vgl. Heindl 1998: S 417f

hingegen bekleidete nach der Wiedereröffnung der Gesellschaft keine Ämter mehr, da er 1948 bereits verstarb.¹²⁴

In einem Vortrag zu Ehren des verstorbenen Mitgliedes Hoffmann heißt es, er war „einer der wenigen Hochschullehrer, der immer Zeit fand an den Veranstaltungen teilzunehmen und darüber hinausgehend kein Opfer scheute, sie aktiv zu fördern“¹²⁵. Des Weiteren wird er als einer der bedeutendsten Kenner der parapsychologischen Literatur des In- und Auslandes in Österreich bezeichnet, „mit einem profunden Wissen um die Phänomene und Probleme des Mediumismus und wissenschaftlichen Spiritismus“ und „verständnisvollem Eingehen auf die Interessen der Zuhörer“¹²⁶.

3.3.2. „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“

Dass Hoffmann sich in der spiritistischen Wissenschaft tatsächlich gut auskannte, beweist auch sein Buch „Geheimnis der Auferstehung Jesu“. Die Phänomene, die Hoffmann im ersten Teil der Schrift ausführlich bespricht, gelten größtenteils als klassische Beispiele in der spiritistischen Forschung. Auch wenn Hoffmann diese ab und an für seine Zwecke ein wenig umzudeuten scheint, sodass er vielleicht nicht mehr die Intention des ursprünglichen Verfassers einer Versuchsbeschreibung o.ä. wiedergibt, so lassen sich seine Nachforschungen doch durchwegs als gründlich und umfassend bezeichnen.¹²⁷

Das Buch ist in vier Abschnitte gegliedert. Im ersten Teil widmet sich Hoffmann den biblischen Quellen zur Auferstehung Jesu. Der zweite und längste Teil beschreibt eine Anzahl spiritistischer Phänomene wie Doppelgängertum, Neustoffbildungen und Materialisationen und versucht, deren Echtheit nachzuweisen. Drittens widmet sich Hoffmann dem Phänomen der Kundgebungen Verstorbener, um schließlich im letzten Teil die Erscheinungen des

¹²⁴ Vgl. Heindl 1998: S 419ff

¹²⁵ Heindl 1998: S 544f – Laut Gerhard Heindl stammen diese Angaben aus einem Vortrag von Frau Wassilko (höchstwahrscheinlich ist hier die Gräfin Zoé Wassilko-Serecki gemeint, die in der Geschichte der Gesellschaft durch ihre Arbeit mit dem rumänischen Spukmedium Eleonora Zugun eine wichtige Rolle spielte und bereits an deren Begründung mitbeteiligt war) über den zu diesem Zeitpunkt erst kürzlich verstorbenen Hoffmann mit dem Titel „In memoriam Univ. Prof. Dr. Richard Hoffmann“, der sich angeblich im Archiv der Gesellschaft für Parapsychologie im Ordner „Korrespondenz“ befinden soll. Leider war dieser Vortrag aber laut Angaben der Bibliotheksleitung nicht auffindbar und die entsprechenden Aussagen über Hoffmann müssen daher aus zweiter Hand zitiert werden.

¹²⁶ siehe Fußnote 125

¹²⁷ Diesen Eindruck konnte mir auch Prof. Peter Mulacz, der derzeitige zweite Vizepräsident der Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzgebiete der Wissenschaften, in einem persönlichen Gespräch bestätigen.

vermeintlich auferstandenen Christus als Materialisationsphänomene und Kundgebungen beschreiben zu können.

Zu Beginn kritisiert Hoffmann – ganz den Aussagen seiner früheren Bücher gemäß – all jene Theologen und Gläubigen, denen die Bedeutung Jesu erst aus seinem Tod erwächst. „Das Ungeheuerliche dieser Auffassung, die ganze herzlose Undankbarkeit, die sich in ihr einem ganz Großen gegenüber ausprägt, macht man sich selten in genügender Weise klar. Denn man steht zu sehr unter dem Banne der paulinischen Betrachtungsweise des Lebens Jesu.“¹²⁸ Anders als Paulus aber hat Jesus selbst seine Bedeutung als Retter viel mehr in seinem Lebenswerk gesehen als im Erlösungswerk seines Todes und seiner Auferstehung. Für Jesu Buß- und Heilspredigt hatte der Gedanke an eine Auferstehung der Toten keinerlei Bedeutung. Dennoch rechnete er (wie z.B. das Gleichnis vom armen Lazarus zeigt) mit einem Leben nach dem Tod und einer Vergeltung für alle Menschen.¹²⁹

Die biblischen Berichte vom leeren Grab versucht Hoffmann als Legenden auszuweisen. Sie sind nicht historisch, nachösterlich überhöht und auch Paulus führt gegen die Gegner der Auferstehung nur die Erscheinungsberichte ins Feld. Dass die Urkirche trotz fehlender Augenzeugenberichte dennoch an der Legende des leeren Grabes festhielt, erklärt sich daraus, dass dieses Erlebnis als Grund dafür angenommen wurde, dass die Jünger nach dem Tode Jesu neue Hoffnung schöpften, vom Geist erfüllt wurden und in aller Welt predigen konnten. Und auch die Erscheinungen Jesu vor den Seinen erschienen den Jüngern so lebendig, dass man sich diese später nicht anders erklären konnte als durch eine leibliche Auferstehung.¹³⁰ Die Beantwortung der Frage, wie sich diese Erscheinungen im Einzelnen erklären lassen, ist Aufgabe des ganzen Buches.

Die Auferstehung Jesu unterscheidet sich in einigen Punkten von vergleichbaren Berichten über Auferweckungen. Mit den biblischen Berichten, etwa über die Auferweckung des Lazarus, und auch mit ähnlichen Beispielen aus der späteren Kirchengeschichte, hat Hoffmann durchaus keine Probleme. Er erklärt sie folgendermaßen: „Ich stelle mit das so vor, daß der Seelen- oder Fluidalkörper, der in einem jeden Menschen steckt, und ihn im Tode dauernd zu verlassen pflegt, nach der Sterbestunde zunächst noch in einem gewissen losen Zusammenhange mit dem gewöhnlichen Körper bleibt, so daß es in Ausnahmefällen einer überragenden Kraft möglich ist, ihn zur Wiedervereinigung mit dem bereits erstorbenen

¹²⁸ Hoffmann 1921b: S 9

¹²⁹ Vgl. Hoffmann 1921b: S 9ff

¹³⁰ Vgl. Hoffmann 1921b: S 12 und S 17

Körper zu zwingen.“¹³¹ In einer Fußnote denkt er auch darüber nach, in welchen Fällen eine derartige Ausnahme bestehen könnte: „Vielleicht kommen für eine derartige Wiederbelebung nur solche Menschen in Betracht, die in verhältnismäßig jungen Jahren gestorben sind, deren Lebenskraft also noch nicht völlig verbraucht war.“¹³²

Bei der Auferstehung Jesu aber liegen die Dinge etwas komplizierter. Er kehrt nicht einfach ins Leben zurück, um dann Jahre später einen zweiten, endgültigen Tod zu sterben. Sein Körper ist nach der Auferstehung „das seltsamste Zwitterding zwischen irdischer und überirdischer Welt“¹³³. „So wie unsere Berichte lauten scheint der Auferweckte zwei Welten anzugehören, ein Umstand, der dem Verständnis naturgemäß große Schwierigkeiten bereitet.“¹³⁴ Einerseits geht er mit den Jüngern, spricht mit ihnen, isst und trinkt und lässt sich sogar anfassen, was darauf schließen lässt, dass er aus Fleisch und Knochen besteht. Andererseits aber verkehrt er immer nur kurz mit ihnen, tritt hinter verschlossenen Türen auf, entschwindet plötzlich wieder und muss seinen Jüngern so eine recht sonderbare, fremdartige Erscheinung gewesen sein.¹³⁵

Der moderne Mensch aber hat laut Hoffmann noch eine ganz andere Motivation, sich mit dem Thema der Auferstehung Jesu auseinanderzusetzen, nämlich die brennende Frage nach einem Fortbestehen der Einzelseele nach dem individuellen Tod. Hat sich Jesus tatsächlich als Lebendiger offenbart, kann er uns zum Bürgen für eine jenseitige Welt werden.¹³⁶

Die Erforschung dieser Auferstehung steht aber für Hoffmann vor dem ungelösten Rätsel, welcher Art die Erfahrungen waren, die die Jünger machten, und wodurch diese hervorgerufen wurden. Dabei ist fraglich, inwiefern der Theologe zur Beantwortung dieser Frage das Recht – wenn nicht gar, wie Hoffmann meint, die Pflicht – hat, die jenseitige Welt mit einzubeziehen. „Es ist ein philiströser Standpunkt vieler Wissenschaftler daß für ihre Forschungen einzig und allein d i e s e Welt existiert. Derartige Einseitigkeiten beruhen auf recht mangelhaftem Denken. Nicht die Dinge dieser Welt bilden den Gegenstand wahrer, strenger, unparteiischer, unbestechlicher Wissenschaft, sondern die Erforschung der Wahrheit. Das Wirkliche kann seinem Begriff nach ebenso etwas Ueberirdisches wie Irdisches sein.“¹³⁷ Zwar darf man auch nicht vorschnell gleich überirdische Kräfte annehmen, besonders wenn die Möglichkeit besteht, dass man eventuelle irdisch wirkende Kräfte noch

¹³¹ Hoffmann 1921b: S 27

¹³² Hoffmann 1921b: S 27

¹³³ Hoffmann 1921b: S 28

¹³⁴ Hoffmann 1921b: S 15

¹³⁵ Vgl. Hoffmann 1921b: S 15f

¹³⁶ Vgl. Hoffmann 1921b: S 13

¹³⁷ Hoffmann 1921b: S 71

nicht kennt oder nicht berücksichtigt hat. „Aber eine a l l e i n selig machende Methode gibt es nicht.“¹³⁸ Nur mit irdischen Kräften zu rechnen ist laut Hoffmann auch nicht mehr als eine Arbeitshypothese.

Er will daher die Erfahrungen, die die Jünger machten, mit Parallelen in Beziehung setzen – nicht ohne zu erwähnen, dass ein derartiger Vergleich mit Verwandtem eine anerkannte wissenschaftliche Methode ist. Was aber ist den Jüngern widerfahren: „Die Jünger sehen eine durchaus lebensvolle Gestalt unvermutet vor sich, verkehren mit ihr eine Zeitlang, und dann entschwindet sie ihnen wieder plötzlich. Wir haben es hier, kurz ausgedrückt, mit einem sog. Materialisationsphänomen zu tun, mit einer körperlichen Neustoffbildung, (...)“¹³⁹. Damit vergleichbare Phänomene aufzuzeigen ist die Aufgabe des zweiten Hauptteils des Buches.

Zunächst hält Hoffmann ganz allgemein fest: „Auf Grund einer Fülle von Beobachtungen und insbesondere einiger Reihen gründlicher, wissenschaftlicher Untersuchungen¹⁴⁰ der letzten Jahre ist folgendes erwiesen. Von dem menschlichen Körper, zum mindesten dem Körper solcher Personen, die in dieser Beziehung besonders veranlagt sind, können sich sehr feine, vielfach fluide Gebilde loslösen, zumal, wenn die betreffenden im sogenannten Trancezustande, einem eigentümlichen Gemische von Benommenheit und Erregung, sich befinden.“¹⁴¹ Diese Gebilde verdichten zunehmend, bis sie Gestalt annehmen, die eines einzelnen Körperteils, wie einer Hand oder eines Kopfes, oder eines ganzen menschlichen Körpers. Die Gebilde gleichen teilweise dem Ausgangskörper, teilweise sind sie massiv von ihm unterschieden.¹⁴²

Zur näheren Beschreibung der Entstehung und Beschaffenheit dieses Fluidals führt Hoffmann die Untersuchung von H. Durvilles an, der systematische Experimente mit acht dem Okkultismus fern stehenden Frauen unternahm. Dazu wurden die Versuchspersonen unter Einfluss magnetischer Ströme hypnotisiert. Dadurch erweiterte sich zunächst der Empfindungsbereich ihrer Körper um einen Radius von drei Metern, sodass sie z.B. Nadelstiche in diesem Bereich fühlen konnten, als wären sie ihrem Körper selbst zugefügt worden.¹⁴³ „Nach einiger Zeit verdichtet sich dieser empfindliche Bereich und umgrenzt sich

¹³⁸ Hoffmann 1921b: S 71

¹³⁹ Hoffmann 1921b: S 72

¹⁴⁰ Vermutlich sind bei den gründlichen wissenschaftlichen Untersuchungen, die Hoffmann hier anführt, auch jene Versuche mitgedacht, denen er selbst im Kreise der Wiener spiritistischen Wissenschaftler beiwohnte, die nur wenig später die Gesellschaft für Parapsychologie gründen sollten, wie im vorherigen Kapitel beschrieben.

¹⁴¹ Hoffmann 1921b: S 73

¹⁴² Vgl. Hoffmann 1921b: S 74f

¹⁴³ Vgl. Hoffmann 1921b: S 99f

zu beiden Seiten des Körpers“¹⁴⁴ in Form von zwei Wolkensäulen. Diese vereinigen sich sodann zu einer verschwommenen, dampfartigen Masse zur Linken des Mediums. Anschließend verdichtet sich die Masse immer mehr, beginnt stärker zu leuchten und nimmt menschliche Gestalt an. Diese Gestalt „wird vom Spiegel zurück geworfen und kann auf der Lichtbildplatte festgehalten werden“¹⁴⁵. Der Fluidalleib „scheint zusammengesetzt aus einer Unzahl leuchtender, stets in Schwingungen befindlicher Teilchen“¹⁴⁶. Ab einer gewissen Dichte macht der Fluidalleib alle Bewegungen des Ausgangskörpers mit. Schreitet die Verdichtung noch weiter voran, kann er sich sogar vom Ausgangskörper entfernen, kehrt aber schlagartig zu ihm zurück, wenn der Versuch unterbrochen wird, der Trancezustand sich auflöst oder das Medium erschöpft ist. Denn der Fluidal bleibt stets mit seinem Ausgangskörper durch ein fluidales Band verbunden. Dieses Band geht von der Mitte des Körpers aus, ist zu Beginn dick, verdünnt sich dann aber immer mehr, bis es etwa so dünn ist wie ein kleiner Finger. In regelmäßigen Abständen befinden sich kleine Knoten darauf, die aufgehen, wenn sich der Fluidalleib weiter vom Ausgangskörper entfernen muss. Auf der Unterseite des Bandes verläuft ein Strom vom Körper zum Fluidal, der ihm Bewegungsfähigkeit und Lebenskraft gibt, weiter oben verläuft ein Strom vom Fluidal zum Körper, der diesem Eindrücke und Empfindungen vermittelt. Denn die üblichen Sinnesleistungen sind während dieses Trancezustandes vom Ausgangskörper vollständig auf den Fluidalleib übertragen.¹⁴⁷

Das fluidale Band ist nicht für alle Menschen sichtbar, sondern nur für besonders medial Begabte. Es ist aber sehr empfindlich und lässt das Medium bereits bei geringster Berührung reagieren, sodass man es ertasten kann und seine Existenz für Hoffmann daher dennoch belegt scheint. Weiters ist der Fluidalleib imstande Dinge zu berühren, sodass die Bewegung von Gegenständen oder das Ertönen von Geräuschen als physikalische Beglaubigung seiner Existenz angesehen werden können.¹⁴⁸

Hoffmann berichtet auch, dass es Albert Freiherrn von Schrenck-Notzing – dem wichtigsten spiritistischen Forscher des deutschen Sprachraumes, der auch bei der Gründung und in der weiteren Geschichte der österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie eine wesentliche Rolle spielte – sogar mehrmals gelang, das Fluidal zu berühren. Es war feucht und klebrig und schnellte bei jeder Berührung sofort zurück. Ein festeres Zupacken war nicht

¹⁴⁴ Hoffmann 1921b: S 101

¹⁴⁵ Hoffmann 1921b: S 101

¹⁴⁶ Hoffmann 1921b: S 102

¹⁴⁷ Vgl. Hoffmann 1921b: S 101f

¹⁴⁸ Vgl. Hoffmann 1921b: S 103f

möglich, da dies dem Medium große Schmerzen verursacht hätte. Es gelang Schrenck-Notzing aber laut Hoffmann sogar, einige Teilchen des Fluidals zu entnehmen und unter dem Mikroskop zu untersuchen. Es handelt sich dabei offenbar um eine eigentümliche organische Substanz, die chemisch nicht mit der des Mediums ident ist. Weiters konnte Schrenck-Notzing laut Hoffmann die Lebendigkeit des Fluidals dadurch eindeutig beweisen, dass er zeigte, wie dieses sich bewegte, während das Medium passiv blieb.¹⁴⁹

Als erstes konkretes parapsychisches Phänomen beschreibt Hoffmann sodann einen besonders eindrucksvollen und daher auch sehr gut dokumentierten und in der Literatur viel besprochenen, wenn auch einzigartigen, Fall von Doppelgängertum, nämlich den Fall der französischen Lehrerin Emilie Sagée. Sie war Aufseherin und Erzieherin in einem Mädchenheim und wurde dort mehrfach an zwei Orten gleichzeitig beobachtet. Einmal beobachtete sie während des Blumengießens, dass die ihr anvertrauten Mädchen im Studierzimmer plötzlich unbeaufsichtigt waren, und begab sich daher unverzüglich an das Lehrerpult – allerdings ohne das Blumengießen zu unterbrechen. Die Schülerinnen konnten sie zugleich in ihrem Studierzimmer sitzen und vor dem Fenster Blumen gießen sehen. Je deutlicher ihr Doppelkörper bei solchen Gelegenheiten zu sehen war, desto schwächer fühlte sie sich zuvor und desto langsamer bewegte sich ihr Fluidalleib. Das gilt Hoffmann als Beweis für die Echtheit solcher Phänomene entgegen der Annahme, es handle sich nur um Einbildung. Der Schwächezustand zeigt an, dass der Ausgangskörper einen Teil seiner stofflichen Kraft abgeben muss, um das Fluidal zu bilden.¹⁵⁰

Auch bei weniger spektakulären Fällen wurde beobachtet, dass die Sorge um einen geliebten Menschen – ähnlich wie bei Fräulein Sagée – die Bildung des Fluidals begünstigt. So hatte z.B. ein Vater geträumt, dass sein Sohn beim Kriebsefischen ertrunken sei. Als der Sohn spät in der Nacht heimkehrte, wurde er vom angekleideten Fluidalleib seines Vaters bereits in der Auffahrt zu seinem Grundstück freudig begrüßt, während dessen Ausgangskörper entkleidet im Bett lag und schlief.¹⁵¹

Neben diesen Fällen von Doppelgängertum berichtet Hoffmann auch von zahlreichen Materialisationsphänomenen. Als den in der gesamten spiritistischen Literatur bestbeglaubigten unter ihnen bezeichnet er den Fall der Katie King. Nachdem dem jungen Mädchen Florence Eliza Cook immer wieder eine Gestalt erschienen war, die sich selbst als

¹⁴⁹ Vgl. Hoffmann 1921b: S 117f

¹⁵⁰ Vgl. Hoffmann 1921b: S 74f

¹⁵¹ Vgl. Hoffmann 1921b: S 77f

Katie King bezeichnete, wurden mit ihr zahlreiche Experimente durchgeführt. Da Florence laut Hoffmann unter stetiger Beobachtung stand, ist es für ihn ausgeschlossen, dass sie betrogen haben könnte, indem sie z.B. einen Schauspieler anheuerte, Katie King zu spielen. Während der Sitzungen befand sich das dunkel gekleidete Medium in einem abgeschlossenen Raum, der durch einen Vorhang von den Sitzungsteilnehmern getrennt war. Nach einer Weile erschien neben ihr eine weiß gekleidete Gestalt, die zu den Sitzungsteilnehmern ging, mit ihnen sprach, Dinge berührte, auch selbst berührt werden konnte und sogar ihren Herzschlag untersuchen ließ. Auch ein Foto konnte aufgenommen werden, auf dem die Gestalt und das Medium gleichzeitig zu sehen waren¹⁵², sodass es für Hoffmann auch ausgeschlossen ist, dass Florence selber die Gestalt gespielt haben könnte.¹⁵³

Neben diesem gut dokumentierten Fall führt Hoffmann auch zahlreiche weitere Materialisationen und Geistererscheinungen an. Viele dieser Erscheinungen waren zudem – wie er im dritten Teil seines Buches berichtet – mit Kundgebungen verbunden, die an die Angehörigen gerichtet waren. Diese Kundgebungen reichten von der Botschaft des eigenen Todes, der den Hinterbliebenen mitgeteilt werden sollte, über Beschwerden über nicht korrekt abgelaufene Beerdigungen und Bitten, für die Seele des Verstorbenen zu beten, bis hin zu Warnungen an die Angehörigen. Dass die Verstorbenen materialisieren konnten, verdankten sie stets der psychophysischen Kraft eines begabten Mediums, das seinen Fluidal für die Materialisation zur Verfügung stellte.¹⁵⁴ Von sich aus könnten sich die Geister nicht in der materiellen Welt zu erkennen geben. Das entsprechende Fluidal bildet sich zunächst im Unterbewusstsein des jeweiligen Mediums. Dieses kann wiederum teilweise von den Wünschen der Sitzungsteilnehmer beeinflusst werden, sodass z.B. die Verstorbenen erscheinen, die die Teilnehmer sich besonders herbeisehnen. Offen bleibt für Hoffmann die Frage, inwiefern solch seelische Beeinflussungen des Mediums auch aus der Welt der Verstorbenen möglich sind.¹⁵⁵ Außerdem kann das Medium eigene subjektive Einflüsse nie ganz ausschalten, sodass die Verstorbenen stets nur so erscheinen können und sich so mitteilen können, wie es dem Geist des Medium entspricht.

All die Erfahrungen, von denen Hoffmann berichtet, beweisen für ihn aber trotz möglicher subjektiver Elemente eindeutig, dass es eine Geisterwelt gibt, die in die irdische Welt eindringen kann. Das bedeutet, dass mit dem Tod nicht automatisch alles für uns zu Ende ist.

¹⁵² Allerdings war darauf neben der weißen Gestalt nur das am Boden unter einem Haufen Tüchern liegende Medium zu sehen, was berechnete Einwände gegen die Beweiskraft des Fotos hervorrief. Diesen wie andere Einwände gegen die Echtheit aller beschriebenen Phänomene nimmt Hoffmann in seine Darstellung auf – allerdings nur um sie gleich darauf wieder zu entkräften.

¹⁵³ Vgl. Hoffmann 1921b: S 79ff

¹⁵⁴ Vgl. Hoffmann 1921b: S 94ff und S 127 ff

¹⁵⁵ Vgl. Hoffmann 1921b: S 123 ff

Diese Erkenntnis – so hält Hoffmann fest – ist auch für die Erscheinungen des verstorbenen Jesus vor seinen Jüngern wichtig.¹⁵⁶

Nachdem Hoffmann also stichhaltig nachgewiesen zu haben glaubt, dass es Materialisationen und Geisterkundgebungen tatsächlich gibt, geht er nun im vierten und fünften Teil seines Buches dazu über, die Erscheinungen Jesu als derartige Phänomene zu kennzeichnen. Für Hoffmann gibt es nur diese eine Möglichkeit, denn wären die Erscheinungen bloße Auditionen oder Visionen der Jünger gewesen, wären die entsprechenden Erlebnisse kaum stark und nachhaltig genug gewesen, den Glauben der Jünger an die Auferstehung ihres Herrn zu begründen. Und umgekehrt könnte ein tatsächliches irdisches Wiederhervorgehen des verstorbenen Leibes nicht erklären, wieso Jesus den Seinen stets so plötzlich – und dabei durchaus leiblich – erschien und sich ebenso plötzlich wieder auflöste. Die einzige Ausnahme bildete die letzte Erscheinung, bei der sich die Gestalt Jesu dann langsam aufzulösen begann, was für Hoffmann die phantastische Erzählung der Himmelfahrt Jesu erklärt.¹⁵⁷

Auch dass in den ersten Erscheinungsberichten erwähnt wird, dass die Jünger Jesus anfangs nicht erkannten, ist für Hoffmann ein Beweis, dass es sich um Materialisationen handelte. Die ersten Versuche zu materialisieren waren noch nicht so gut geglückt, erst mit der Zeit konnte Jesus seine ehemalige irdische Gestalt perfekt nachbilden, sodass die Jünger ihn erkennen konnten. Auch die Aufnahme von Nahrung und Getränk durch die materialisierte Gestalt Jesu hat ihre Parallelen in Materialisationsberichten des 19. Jahrhunderts.¹⁵⁸

Wie bei jeder Materialisation brauchte es natürlich auch für die der Gestalt Jesu ein wirksames Medium. Hoffmann nimmt an, dass zwar alle anwesenden Jünger einen Teil ihrer psychophysischen Kraft zur Verfügung stellten, dass aber Petrus das eigentliche Medium war – anders als bei den oben beschriebenen Versuchsanordnungen freilich ohne es zu wissen. Aus diesem Grund muss Hoffmann auch annehmen, dass Petrus einer der Emmausjünger war, denn ohne ihn hätte Jesus nicht materialisieren können.¹⁵⁹ Selbst bei der Verklärung am Tabor

¹⁵⁶ Vgl. Hoffmann 1921b: S 143f

¹⁵⁷ Vgl. Hoffmann 1921b: S 144ff

¹⁵⁸ Vgl. Hoffmann 1921b: S 147ff

¹⁵⁹ Im ersten Teil seines Buches, in dem er alle Erscheinungsberichte exegetisch sichtet, versucht Hoffmann das ausführlich zu begründen. Er stützt sich dabei u.a. auf die Annahme, dass die Aussage, Jesus sei dem Petrus erschienen, nicht von den in Jerusalem versammelten Jüngern gemacht werden konnte, wie allgemein angenommen wird. Denn dann ließe sich ihre Schockiertheit nicht erklären, als der Auferstandene wenig später plötzlich den Raum betritt. Vielmehr muss man annehmen, dass die Emmausjünger selbst diesen Ausruf taten,

war Petrus anwesend, als vor seinen Augen Moses und Elias materialisierten. Petrus wird wie von Sinnen beschrieben, er macht absurde Vorschläge und weiß nicht, was er tut, und auch die anderen beiden Jüngern sind schläfrig, was darauf hinweist, dass die Materialisation allen dreien psychophysische Energie entzogen hat. Als die beiden Gestalten entschwinden, sehen die Jünger eine weißliche Wolke um sie, die sich langsam aufzulösen beginnt.¹⁶⁰ Hoffmann betont sodann, dass in diesem gesamten Bericht „vollkommen die Schilderung einer spiritistischen Materialisationssitzung enthalten“ sei, nur mit dem Unterschied, „daß jene Erscheinungen den daran Beteiligten ganz überraschend und ohne Vorbereitung gekommen sind (...)“¹⁶¹ Auch die wundersame Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis (wie fälschlich angenommen wird, durch seinen Schutzengel) führt Hoffmann auf die Bildung eines Fluidals zurück. Petrus hat es durch seine außergewöhnliche mediale Begabung geschafft, seinen Fluidalleib so stabil zu bilden, dass dieser ihm von außen die Türe öffnen konnte. Auf dieser und ähnlichen Erfahrungen mit dem Fluidal eines Menschen basiert der Glaube, dass jeder Mensch einen Schutzengel habe, der ihm ähnlich sieht.¹⁶²

Nur bei der Erscheinung vor Paulus und Jakobus materialisierte Jesus ohne die mediale Vermittlung des Petrus – was logischerweise für Hoffmann bedeuten muss, dass diese beiden ein nicht minder begabtes Medium darstellten.¹⁶³

Die Emmausperikope liefert Hoffmann außerdem noch einen Hinweis auf den typischen Trancezustand des Mediums. Dort heißt es, den Jüngern habe das Herz im Leibe gebrannt, als Jesus zu ihnen getreten sei und mit ihnen redete, ohne dass sie recht wussten, wie ihnen geschah. Das ist für Hoffmann typischer Ausdruck eines charakteristischen Zustandes von Benommenheit und Erregung zugleich, wie ihn viele andere Medien auch beschrieben haben. Erst als sie wieder zu sich kommen, erkennen die Jünger Jesus, der aber im selben Moment entschwindet, da sich ihr Trancezustand ja gelöst hat.¹⁶⁴

Abschließend ist es Hoffmann auch noch wichtig die Erscheinungen Jesu auch als Kundgebungen aus dem Totenreich verstanden zu wissen. Die religiös wichtigste Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die, „worin (...) das geheimnisvolle Agens (Iag), das diese gehäuften Materialisationserscheinungen zuwege brachte“¹⁶⁵. Zwar vermissten die

als sie auf ihre in Jerusalem versammelten Freunde trafen – und demnach muss Petrus unter ihnen gewesen sein. (Vgl. Hoffmann 1921b: S 38ff)

¹⁶⁰ Vgl. Hoffmann 1921b: S 151

¹⁶¹ Hoffmann 1921b: S 154

¹⁶² Vgl. Hoffmann 1921b: S 154

¹⁶³ Im Falle des Paulus widmete Hoffmann diesem Umstand nur wenig später sogar mehrere eigene Schriften.

¹⁶⁴ Vgl. Hoffmann 1921b: S 151

¹⁶⁵ Hoffmann 1921b: S 161

Jünger Jesus alle schmerzlich, doch ist nirgends berichtet, dass sie irgendwelche Anstrengungen unternahmen, ihren geliebten Meister materialisieren zu lassen. Daher lässt sich auch annehmen, dass diese von Christus selbst ausgingen, und diese Möglichkeit ist für Hoffmann so etwas wie „ein Tor des Glaubens“, das sich auftut.¹⁶⁶ Wie Hoffmann im dritten Kapitel deutlich darlegt, werden Verstorbene dann veranlasst, Kontakt zu den Lebenden aufzunehmen, wenn sie gedanklich noch mit ihrem irdischen Dasein beschäftigt sind. Auch Jesus ist mit einer Reihe ungestillter Sorgen gestorben, die (selbstlos wie er war) alle seine Jünger betrafen. Das zeigen uns auch die Worte, die er bei den Erscheinungen an sie richtet. Er tröstet sie, er erläutert ihnen, dass sein Tod gottgewollt war, er ermutigt sie zur Fortsetzung seines Werkes im Vertrauen auf seine Kraft und auf die Kraft, die ihnen noch gegeben werden soll. Aber wie bei den Kundgebungen aus jüngerer Vergangenheit sind laut Hoffmann auch hier einige subjektive Elemente enthalten, die aus der persönlichen Annahme der Jünger stammen, wie z.B. die Ankündigung des nahen Weltendes, die sich ja als falsch erwiesen hat.¹⁶⁷

Aus all dem zieht Hoffmann nun folgendes Fazit: Schon der lebende geschichtliche Jesus hatte offenbar besondere telepathische Kräfte, sodass er z.B. Menschen auf die Entfernung heilen konnte. Auch der Sterbende zeigte ähnliche Kräfte. So lässt sich z.B. das Zerreißen des Tempelvorhangs durch eine Einwirkung seines Fluidals erklären, das sich im Moment seines Todes von seinem irdischen Leib löste. So ist es nur folgerichtig, dass auch der seit ein paar Tagen verstorbene Jesus telepathische Kräfte besitzt, die sogar noch zu einer Steigerung der Phänomene führen. Der fluidale Leib des Verstorbenen konnte sich mit Hilfe von Ausströmungen aus den Körpern der Jünger sichtbar machen, und zwar häufiger als das jemals bei einem anderen Geist beobachtet wurde.¹⁶⁸

Die leibliche Auferstehung Jesu war für die Jünger daher ohne weitere Beweise eine eindeutige Sache. Erst die nächste Generation, die nicht mehr Augenzeuge der Materialisationen geworden war, brauchte andere Beweise für die Auferstehung Jesu und erfand die Legende der Engel am leeren Grab. Der Schluss vom leeren Grab auf die Auferstehung ist zwar für die damalige Situation der Urkirche verständlich, nach heutiger Kenntnis medialer Phänomene aber für Hoffmann höchst voreilig.¹⁶⁹ Ohne auf ungläubwürdige Legenden zurückgreifen zu müssen, können wir heute Hoffmann zufolge

¹⁶⁶ Hoffmann 1921b: S 162

¹⁶⁷ Vgl. Hoffmann 1921b: S 163f

¹⁶⁸ Vgl. Hoffmann 1921b: S 166

¹⁶⁹ Vgl. Hoffmann 1921b: S 166

festhalten: „Wir werden nicht mehr der trostlosen Weltanschauung derer beipflichten dürfen, die da wähnen, daß es kein weiteres Leben mehr für den Menschen gibt, wenn wir seinen Leib zu Grabe getragen. Nein, vielmehr neue Pforten öffnen sich uns, die wir im Augenblicke unseres Abscheidens durchschreiten dürfen: Neue Entwicklungsmöglichkeiten harren da unser, neue Schicksale, neue Erkenntnisse, – freilich auch eine fortgesetzte Verantwortung, der wir uns nicht werden entziehen können.“¹⁷⁰

3.4. Weiterführende Gedanken zu parapsychologischen Phänomenen im Urchristentum: „Parapsychisches bei dem Apostel Paulus“, „Parapsychologie in den religiösen Erfahrungen des Apostels Paulus“, „Das Damaskuserlebnis des Apostels Paulus in parapsychologischer Deutung“ und „Die parapsychischen Erfahrungen des Apostels Paulus nach seinem Damaskuserlebnis“

Hoffmann erwähnt bereits im „Geheimnis der Auferstehung Jesu“, dass er nicht nur Petrus als dem zentralen Medium der Materialisationen Christi, sondern auch den übrigen Jüngern und Aposteln eine gewisse mediale Begabung zuspricht. In ganz besonderem Maße gilt das für den Apostel Paulus. Über dessen parapsychologische Erlebnisse verfasste Hoffmann mehrere Artikel. Deren erster war der 1928 in der Zeitschrift für Parapsychologie erschienene Artikel „Parapsychisches bei dem Apostel Paulus“.

Zu Beginn dieses kurzen Artikels hält Hoffmann fest, dass die Auswertung der Quellen, die zur Erarbeitung des Lebens Jesu und der Apostel zu Verfügung stehen, so manche Probleme mit sich bringen, da sie viele phantastische Elemente und viel Wunderbares enthalten. Doch dem geschulten Parapsychologen gelingt es unschwer, in diesen Berichten einiges zu erkennen, was man nicht leichtfertig in das Reich der Fabeln verweisen darf. Das gilt insbesondere für das Leben des Apostels Paulus.¹⁷¹

Aus den echten Paulusbriefen sowie aus der Apostelgeschichte als sekundärer Quelle lässt sich für Hoffmann eindeutig herauslesen, dass der Apostel eine stark mediale Persönlichkeit gewesen ist. Dieser Tatsache hat er zunächst seine Bekehrung zum Christentum zu verdanken, aber auch Teile seines Missionserfolges. Sein eigener Hinweis aus dem 1. Korintherbrief, dass er sozusagen an der Spitze aller dortigen Zungenredner stehe, beweist, dass ihm Trancezustände durchaus vertraut waren. Dass ihm seine okkulten Fähigkeiten selbst

¹⁷⁰ Hoffmann 1921b: S 167

¹⁷¹ Vgl. Hoffmann 1928: S 91

besonders wichtig waren, zeigen zahlreiche Stellen seiner Briefe, in denen er sein Apostolat damit begründet, dass Gott ihn mit besonderen (Wunder)Kräften ausgestattet habe.¹⁷²

Für ein besonderes mediales Phänomen hält Hoffmann die Ohrfeigen, von denen der Apostel berichtet, dass sie ihm von einem bösen Geist verabreicht wurden (vgl. 2.Kor 12,7). Für Paulus haben diese die Funktion, ihn zur Demut zu mahnen, damit er nicht aufgrund seiner häufigen Verzückungszustände dem Hochmut verfällt. Für Hoffmann können diese Ohrfeigen nichts anderes gewesen sein als echte Spukerlebnisse, die dem Apostel widerfuhren – denn auch in heutigen mediumistischen Sitzungen sind Berührungen und Schläge durch materialisierte Gestalten oder Hände keine Seltenheit.¹⁷³ Hoffmann vermutet, dass es sich bei Paulus um eine Art Selbstzüchtigung gehandelt hat, indem auf entsprechende Regungen des Unterbewusstseins hin sein eigener Körper als Medium die Materialisation der ohrfeigenden Gestalt ermöglichte.¹⁷⁴

Weiters lassen die Selbstzeugnisse des Apostels in seinen Briefen erkennen, dass er Teile seiner Lehre und Verkündigung direkt vom erhöhten Christus empfangen haben will. Darunter fallen auch die von Paulus wiedergegebenen Einsetzungsworte, von denen er eindeutig sagt, er habe sie vom Herrn empfangen – was für Hoffmann eine indirekte, mündliche Überlieferung derselben eindeutig ausschließt. Vielmehr habe es sich um eine Kundgebung des verstorbenen Jesus gehandelt, in der er – wie auch sonst oft von Geistern berichtet wurde – eine zu Lebzeiten von ihm durchgeführte Handlung im Nachhinein deutet. Allerdings, so hält Hoffmann fest, sei die Deutung in diesem Falle sehr von Paulus' eigener Theologie beeinflusst worden, die die Sühnetodvorstellung mit hineingenommen habe. Auch all jene von Paulus angeführten Kundgebungen des Auferstandenen, die seine baldige Wiederkunft voraussagen, seien stark subjektiv beeinflusst.¹⁷⁵

Das wesentlichste parapsychologisch zu deutende Phänomen im Leben des Paulus war für Hoffmann jedoch ganz eindeutig dessen Bekehrungserlebnis vor Damaskus. Dieses Erlebnis stellt Paulus selbst ohne Zweifel auf die gleiche Stufe der Erscheinungen Jesu vor den anderen Aposteln, sodass es sich nicht um eine gewöhnliche Vision gehandelt haben kann. Das beweist, dass die Erscheinung Paulus sehr sinnlich vorgekommen sein muss, sodass er sie

¹⁷² Vgl. Hoffmann 1928: S 91f

¹⁷³ Hoffmann weist hier auch darauf hin, dass er derartige Phänomene selbst schon erlebt hat. Er erwähnt in diesem Zusammenhang u.a. das Medium Rudi Schneider, mit dem und mit dessen Bruder Willi Schneider die späteren Gründungsmitglieder der österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie – unter denen auch Hoffmann war – Experimente durchgeführt hatten. (siehe Kapitel 3.3.1.)

¹⁷⁴ Vgl. Hoffmann 1928: S 92f

¹⁷⁵ Vgl. Hoffmann 1928: S 94f

selbst nicht als Traum oder Vision deuten konnte. Darüber hinaus wird berichtet, dass die Erscheinung von einem hellen Licht begleitet wurde – was wiederum an fluidale Bildungen erinnert, die immer als weißlich glänzend beschrieben werden.¹⁷⁶

So lässt sich für Hoffmann mit einigem Recht annehmen, dass es sich beim Damaskuserlebnis des Paulus um eine Materialisation des verstorbenen Jesus handelte, der zum Apostel sprach. Auch das Zu-Boden-Fallen des Apostels weist auf ein Element solcher Geistererscheinungen hin, denn Paulus stellte selbst das Medium für die Materialisation dar und wird sich so in einem tranceartigen, schwächenden Zustand befunden haben. Dass seine Begleiter das Erlebnis nur unvollkommen mitvollzogen haben, ist kein Argument gegen die Objektivität der Erscheinung, es beweist für Hoffmann nur, dass Paulus eine übermäßige mediale Begabung hatte, die nicht jeder normale Mensch mit ihm teilen konnte.¹⁷⁷

Ähnliches wie in diesem Artikel wird Hoffmann vermutlich auch in dem Artikel „Parapsychisches in den religiösen Erfahrungen des Apostels Paulus“ und in den beiden im Rahmen der Gesellschaft für Parapsychologie gehaltenen Vorträgen „Das Damaskuserlebnis des Apostels Paulus in parapsychologischer Deutung“ vom 29.3.1933 und „Die parapsychischen Erfahrungen des Apostels Paulus nach seinem Damaskuserlebnis“ von 3.5.1933 vertreten haben, die aber leider alle drei nicht zugänglich waren. Sie dürften kaum Neues enthalten, sondern sich nur noch ausführlicher mit der Deutung des Damaskuserlebnisses als Materialisationsphänomen auseinandersetzen. Auch die ebenfalls unzugängliche Schrift „Die göttliche Vorherbestimmung nach der Lehre des Paulus“ könnte in diesen Kontext passen.

3.5. Das Verhältnis von Parapsychologie und Theologie: „Der Spiritismus und die Wissenschaft“, „Religion und Parapsychologie“, „Hat die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums eine Bedeutung?“ und „Gibt es religiöse Einflüsse auf Spukerscheinungen?“

Nach der im vorherigen Kapitel beschriebenen praktischen umfangreichen Anwendung der Parapsychologie auf die Theologie beschäftigt sich Hoffmann in den folgenden Jahren vermehrt mit der theoretischen Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Wissenschaften zueinander. Dafür stellt er sich zunächst in „Der Spiritismus und die

¹⁷⁶ Vgl. Hoffmann 1928: S 95f

¹⁷⁷ Vgl. Hoffmann 1928: S 97

Wissenschaft“ der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Parapsychologie und bekennt sich zu ihr als aufstrebende Wissenschaft. Anschließend bejaht er in seinem Vortrag „Hat die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums eine Bedeutung?“ diese Frage entschieden und führt einige Beispiele dafür auf. Ähnliches dürfte er vermutlich auch im nicht erhältlichen 1936 verfassten „Religion und Parapsychologie“ geschrieben haben.

Außerdem widmet sich Hoffmann auch kurz der Frage, ob umgekehrt auch religiöse Handlungen Spukerscheinungen beeinflussen können. Er bejaht diese ebenfalls im 1932 erschienen Artikel „Gibt es religiöse Einflüsse auf Spukerscheinungen?“.

3.5.1. „Der Spiritismus und die Wissenschaft“

Neun Jahre nachdem Richard Adolf Hoffmann in seinem Buch „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“ zahlreiche spiritistische Phänomene als tatsächlich geschehen beurteilt und sie wie selbstverständlich zur Deutung der Erscheinungen Jesu vor den Jünger herangezogen hat, will er nun mit dem Vortrag „Der Spiritismus und die Wissenschaft“, den er am 21.10.1930 in der österreichischen Gesellschaft für psychische Forschung in Wien hält, die Wissenschaftlichkeit des Spiritismus nachweisen.¹⁷⁸

Zunächst hält er fest, dass die weit verbreitete Annahme, bei Geistern handle es sich um die bloße Seele eines Verstorbenen, die fortlebt, falsch ist. Denn eine rein geistige Existenz kennt der Mensch aus seinen vielfältigen Lebenserfahrungen heraus nicht und kann sie sich nicht einmal vorstellen. Das Seelische des Menschen ist und bleibt trotz einer gewissen Selbständigkeit immer mit dem Körperlichen verbunden. Aber, so hat uns die Parapsychologie laut Hoffmann gelehrt, „schon bei Lebzeiten ist unser geist-leibliches Leben nicht schlechterdings auf diesen unseren sichtbaren Körper beschränkt“¹⁷⁹. So können etwa magnetisierte Medien deutlich Nadelstiche fühlen, die einer Sphäre knapp außerhalb ihres Körpers zugefügt werden. Damit ist für Hoffmann bewiesen, dass der Mensch nicht nur den einen sichtbaren Leib besitzt, sondern noch eine zweite Leiblichkeit, die ebenfalls zu sinnlichen Wahrnehmungen fähig ist. Diese zweite Form der Leiblichkeit ist zudem für andere Personen spürbar, sei es nur durch einen leisen Lufthauch oder sogar durch Berührung.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Vgl. Hoffmann 1930a: S 182 (Die Seitenzahlen der mir durch die Gesellschaft für Parapsychologie zur Verfügung gestellten Kopie dieses Vortrages folgen nicht der sonst üblichen Reihenfolge. Auf S 182-184 folgen S 284-287, dann S 341-146 und zuletzt S 12-17)

¹⁷⁹ Hoffmann 1930a: S 183

¹⁸⁰ Vgl. Hoffmann 1930a: S 183f

Im Folgenden führt Hoffmann zahlreiche Fälle an, in denen ein Medium Einzelheiten über einen weit entfernten Menschen erfahren hatte, der ihm selbst völlig unbekannt war, aber mit einem der bei der Sitzung Anwesenden bekannt oder verwandt war. Hoffmann kann sich derartige Phänomene nicht anders erklären als durch die Annahme, dass der Doppelkörper des Menschen, von dem Dinge in Erfahrung gebracht wurden, dem Medium erschien. Zumeist geschah das dann, wenn der betreffende Mensch sich im Schlaf oder einem tranceähnlichen Zustand befand, meistens auch ohne dass er hinterher etwas davon wusste.¹⁸¹

Freilich handelt es sich bei all diesen Fällen um Doppelgängertum, nicht aber um die Erscheinung eines Verstorbenen, auch wenn die Doppelgänger sich offenbar fälschlicherweise teils selbst für tot hielten. Doch Hoffmann hält fest: „Von solchen Erfahrungen (...) ist nun aber zu den eigentlich spiritistischen kein großer Schritt. Die Voraussetzung ist dann nur die, daß der psychophysische alter ego des Menschen nicht bloß zeitweise, sondern dauernd aus seinem gewöhnlichen Körper exkurriert, was dann den Zerfall des letzteren zur Folge hat.“¹⁸² Weiters hält Hoffmann die Beobachtung für bemerkenswert, dass Sterbende oftmals Phantome von Verstorbenen sehen, niemals aber die von Lebenden, was für ihn die Möglichkeit, dass es sich um eine reine Vision handelt, ausschließt. Darüber hinaus konnten Hellseher am Sterbebett die allmähliche Loslösung des zweiten Körpers vom irdischen beobachten.¹⁸³

An der Existenz eines derartigen zweiten Ichs zweifelt Hoffmann also nicht, wie ja auch schon andere seiner Schriften gezeigt haben. Aber nun stellt sich ihm die Frage, wie sich dieses Ich auch nach dem Tod noch in der Welt der Lebenden zu erkennen geben kann und v.a. wie dies dann als tatsächliche Manifestation des Verstorbenen bewiesen werden kann. Dies kann einerseits durch das Niederschreiben von einzelnen Worten oder ganzen Manuskripten in der Handschrift des Verstorbenen geschehen, die das Medium zuvor nie gesehen hat. Oder durch Mitteilungen in der Muttersprache des Verschiedenen, derer das Medium eigentlich nicht mächtig ist.¹⁸⁴ Besonders beweiskräftig sind für Hoffmann freilich die Fälle, in denen der Verstorbene inhaltlich etwas kundgibt, was weder das Medium noch einer der sonstigen Anwesenden bewusst oder unbewusst wissen können.¹⁸⁵

¹⁸¹ Vgl. Hoffmann 1930a: S 184ff

¹⁸² Hoffmann 1930a: S 342

¹⁸³ Vgl. Hoffmann 1930a: 342f

¹⁸⁴ Vgl. Hoffmann 1930a: S 343ff

¹⁸⁵ Dies hat er – wie er hier erwähnt – bereits 1921 in „Das Geheimnis der Auferstehung Jesu“ ausführlich dargelegt.

Zuletzt stellt sich Hoffmann noch zwei gängigen Einwänden gegen den Spiritismus. Zunächst wird seitens der Philosophie häufig eingewendet, dass alles, was Medien mitgeteilt bekommen könnten, irgendwie bereits in der Welt vorhanden sei – und so könnte das Medium auf irgendeinem innerweltlichen Wege davon erfahren haben. Dagegen führt Hoffmann einen Fall an, in dem ein verstorbene Dienstmädchen aus schlechtem Gewissen den Diebstahl einer silbernen Zuckerdose eingestand, was niemand gewusst oder auch nur vermutet hatte.¹⁸⁶

Zweitens wird oft eingewendet, dass die angeblichen Mitteilungen oftmals völlig sinnloses Gerede enthalten. Dagegen meint Hoffmann, wer den Spiritismus wirklich kennen lernen möchte, sollte nicht nur selbst Sitzungen besuchen, in denen oftmals tatsächlich Seltsames bekundet wird, sondern sich vielmehr mit der ausführlichen spiritistischen Literatur befassen, die zahlreiche durchaus sinnvolle Botschaften bezeugt. Selbst den Umstand, dass Schilderungen aus dem Totenreich ja niemals von einem Lebenden (wissenschaftlich) bezeugt werden können, lässt Hoffmann nicht als Einwand gelten. Man müsse nur verschiedene Berichte, die unabhängig voneinander erfolgt seien, methodisch miteinander vergleichen, um zu wissenschaftlich gesichertem Material kommen zu können. Diese Arbeit hat aber, sehr zum Bedauern Hoffmanns, bisher niemand systematisch und vollständig durchgeführt. Wenn sich jemand dieser Aufgabe annähme, könnte seiner Meinung nach die Parapsychologie ganz leicht einen wesentlich wissenschaftlicheren Status erringen. Der Umstand, dass Medien, die zeitversetzt voneinander Botschaften empfangen, dennoch voneinander gehört haben können, scheint ihn nicht zu stören.¹⁸⁷

Hoffmann schließt mit dem hoffnungsvollen Ausblick: „Noch steckt die spiritistische Wissenschaft in ihren Anfangsgründen, und es gibt hier gewiß so manche Dinge, bei denen sie noch nicht klar sieht, aber sie ist auf dem Marsch und nichts wird sie aufhalten.“¹⁸⁸ Den Namen Spiritismus möchte Hoffmann für die aufkeimende Wissenschaft allerdings am liebsten ganz vermieden sehen, einerseits, weil er von Anfang an einen anrühigen Beigeschmack hat und andererseits auch deshalb, weil er ja nicht an ein rein geistiges Fortbestehen nach dem Tode glaubt. Stattdessen möchte er lieber von Nekrobiologie reden, der Wissenschaft vom Leben der Toten. In diesem Sinne ist Hoffmann überzeugt, es hier mit einer „werdenden Wissenschaft“¹⁸⁹ zu tun zu haben.

¹⁸⁶ Vgl. Hoffmann 1930a: S 15f

¹⁸⁷ Vgl. Hoffmann 1930a: S 16ff

¹⁸⁸ Hoffmann 1930a: S 17

¹⁸⁹ Hoffmann 1930a: S 17

3.5.2. „Hat die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums eine Bedeutung?“

Diese 1930 in der Zeitschrift für Parapsychologie veröffentlichte Rede hielt Hoffmann am 29.8.1929 in Lund auf einem internationalen Kongress für allgemeine Religionsgeschichte. Nachdem er zunächst wiederum ausführlich und in poetischen Worten dargelegt hat, dass die Parapsychologie ein Gebiet sei, mit dem man in jedem Falle zur Erforschung der ganzen Wirklichkeit rechnen müsse, stellt er sich die Frage, ob parapsychologisch erfolgte Kundgebungen sich in irgendeiner Weise mit dem christlichen Offenbarungsbegriff in Verbindung setzen lassen. Einerseits weist Hoffmann viele Offenbarungen, die biblische Gestalten empfangen haben wollen, als Regungen ihres Unterbewusstseins zurück, z.B. die Botschaft Gottes an Paulus, dass Gott das ganze Volk Israel erlösen werde, aber auch die gesamte Johannesapokalypse. Auf der anderen Seite aber hält er fest, dass die Parapsychologie uns gelehrt habe, dass es ein tatsächliches Hellsehen in die Zukunft gibt, wie es z.B. in den Prophezeiungen der Gefangennahme an Paulus vorliegt.¹⁹⁰

Die Möglichkeit, Zukünftiges vorhersehen zu können, setzt voraus, dass „zumindest Teile unseres Schicksals in einer geistigen Sphäre, die jenseits der uns sonst zugänglichen seelischen Bezirke liegt, bereits b e k a n n t sind, ehe sie sich erfüllen. Und da unser Schicksal niemals isoliert für sich betrachtet werden kann, sondern immer zugleich das Schicksal anderer ist, so führt diese Erfahrung mit Notwendigkeit zu der Annahme einer geistigen Ueberwelt, eines überindividuellen Zusammenhanges der Dinge, in dem Zukünftiges zum mindesten vorher b e k a n n t ist und wahrscheinlich dann doch wohl auf Grund einer Vorher b e s t i m m u n g.“¹⁹¹

Im Folgenden geht Hoffmann auf vier weitere Ereignisse in, die er als grundlegend für die Geschichte des Urchristentums bezeichnet, und zugleich als Beweis für das Hereinragen einer überirdischen Welt in die irdische versteht: die Taufe Jesu, die Erscheinungen vor den Jüngern, das Damaskuserlebnis des Paulus und das Pfingsterlebnis.¹⁹² Über die Auferstehungserscheinungen Jesu und das Bekehrungserlebnis des Paulus wurde an anderer Stelle schon genug berichtet und da Hoffmann hier diesbezüglich nichts Neues mehr bringt, können sie außer Acht gelassen werden.

¹⁹⁰ Vgl. Hoffmann 1930b: S 251ff

¹⁹¹ Hoffmann 1930b: S 253

¹⁹² Vgl. Hoffmann 1930b: S 254

Auch über das Tauberlebnis Jesu hat Hoffmann sich bereits in „Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus“ geäußert. Hier hält er aber fest, dass dieses Tauberlebnis Jesus nicht nur eine neue Gewissheit gab, dass die Gedanken über einen höheren Beruf als den des Zimmermanns, die er zuvor zu Unrecht zu hegen glaubte, tatsächlich seiner Berufung entsprechen, wie er es in den „Erlösergedanken“ ausführlich darlegte, sondern auch eine neue Kraft. Er fühlte sich als ein neuer Mensch, als der neugeborene Gottessohn und Träger des göttlichen Geistes, der fortan über Dämonen und Krankheiten herrschen kann. Das lässt sich laut Hoffmann nur erklären, wenn Jesus hier tatsächlich den Einbruch neuer psychophysischer Kräfte aus einer übersinnlichen in seine Welt erfuhr.¹⁹³

Für die Beurteilung des Pfingsterlebnisses der Jünger hält Hoffmann zunächst fest, dass das Reden in fremden Sprachen, das hier geschildert wird, nicht mit dem Phänomen der Glossolie verwechselt werden darf. Vielmehr handelte es sich hier um Xenoglossie, die Fähigkeit sich verständlich in fremden Sprachen zu artikulieren, derer man eigentlich nicht mächtig ist. Dies wiederum kennt man aus verschiedensten vergangenen und gegenwärtigen spiritistischen Sitzungen. Außerdem weisen auch die Begleiterscheinungen des Pfingsterlebnisses für Hoffmann parapsychische Parallelen auf, nämlich die starken Windstöße und das plötzliche Auftreten von Lichtzungen.¹⁹⁴

Hoffmann macht aber auch jenseits dieser vier Großereignisse des Urchristentums parapsychische Einflüsse auf biblische Erlebnisse aus. Er traut der Parapsychologie sogar zu, Handreichungen für die Unterscheidung zwischen Möglichem und Unmöglichem an den Wundern Jesu liefern zu können. So sind ihm z.B. Menschen bekannt, die tatsächlich die Fähigkeit besaßen übers Wasser zu gehen.¹⁹⁵

Zum Schluss bemerkt Hoffmann, er sei sich durchaus dessen bewusst, dass sich die Gemüter vieler Gläubiger gegen eine derartige Verwendung der Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums sträuben. „Sie glauben durch solche Betrachtungsweise die Einzigartigkeit der Ereignisse, von denen uns die Blätter des Neuen Testaments berichten, gefährdet. Aber was an diesen Geschehnissen wirklich einzigartig ist, kann doch nur durch Vergleich mit entsprechend ähnlichen Ereignissen festgestellt werden. (...) Gewiß erscheint hier manches in n e u e m Licht, aber auch dies Licht stammt von Gott und hilft Brücken zu schlagen zum Glauben.“¹⁹⁶

¹⁹³ Vgl. Hoffmann 1930b: S 254f

¹⁹⁴ Vgl. Hoffmann 1930b: S 258

¹⁹⁵ Vgl. Hoffmann 1930b: S 258f

¹⁹⁶ Hoffmann 1930b: S 251f

3.5.3. „Gibt es religiöse Einflüsse auf Spukerscheinungen?“

In diesem kurzen Artikel in der Zeitschrift für Parapsychologie geht Hoffmann auf eine Fragestellung ein, die Paul Süner in derselben Zeitschrift nur einige Seiten zuvor aufgeworfen hat, nämlich die, ob Spukphänomene durch Gebete und Messen beeinflusst werden können. Diese Frage ist laut Hoffmann eindeutig zu bejahen. Spukphänomene werden durch Handlungen, die den guten Willen der Lebenden gegenüber dem Verstorbenen bekunden, dahingehend beeinflusst, dass sich der Geist nicht mehr veranlasst sieht, die Phänomene weiter zu betreiben.¹⁹⁷

Die Lebenden, die entsprechende Gebete oder andere religiöse Handlungen (wie z.B. das Lesen von Seelenmessen¹⁹⁸) durchführen, wollen dem Verstorbenen in der Regel etwas Gutes tun, z.B. ihn von einer sein Gewissen bedrückenden Schuld erlösen. Diese Bekundung des guten Willens der Hinterbliebenen führt offenbar zu einer Beruhigung des Verschiedenen, wie sie auch unter anderen Umständen eintritt, nämlich wenn z.B. ein verschollen geglaubtes Schriftstück mit Hilfe seiner Hinweise doch endlich aufgefunden wurde.¹⁹⁹

Hoffmann ist also der Meinung, dass Gebete u.Ä. eine beruhigende Wirkung auf Geister ausüben können. Durch diese Beruhigung ist dann der Verstorbene fortan nicht mehr gezwungen, sich durch das Verursachen physikalischer Phänomene bemerkbar zu machen. Und wie der Hinweis auf den vorangehenden Artikel von Paul Süner und einige andere Verweise deutlich machen, steht Hoffmann mit dieser Auffassung keineswegs alleine da.

3.6. Hoffmanns Bemühungen um eine Anwendung der Parapsychologie auf das Urchristentum im Kontext anderer theologischer Arbeiten

Richard Adolf Hoffmann war nicht der einzige Theologe, der sich für Spiritismus interessierte und parapsychische Phänomene im Urchristentum zu orten versuchte. Auch sein Wiener Kollege Gustav Entz war, wie bereits erwähnt, ein aktives Mitglied der österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie. Als solches hielt auch er Vorträge und verfasste 1830 auch eine Schrift mit dem Titel „Die Stellung des Christentums zu den Fragen des Okkultismus und Spiritismus“, die aber leider nicht aufzutreiben war.

¹⁹⁷ Vgl. Hoffmann 1932: S 306

¹⁹⁸ Hier hält der Protestant Hoffmann allerdings fest, dass Seelenmessen seiner Meinung nach keinerlei objektive Wirkung zeigen, sondern dass sie nur auf einer rein subjektiven, seelischen Ebene zur Beruhigung des Verstorbenen beitragen können, indem dieser erkennt, dass die Hinterbliebenen alles in ihrer Macht Stehende für ihn tun wollen.

¹⁹⁹ Vgl. Hoffmann 1932: S 306f

Aber auch außerhalb Österreichs war dieser Forschungsbereich bei einigen theologischen Zeitgenossen Hoffmanns anscheinend recht populär. Große Bewunderung hegte Hoffmann offenbar für den isländischen katholischen Theologen Haraldur Nielsson. 1922 erschien eine kleine Sammlung von ins Deutsche übertragenen Vorträgen Nielssons. Den Vorträgen ist eine kurze Vorrede von Hoffmann vorangestellt, in der er die Leistungen seines katholischen Kollegen hoch würdigt. Dort berichtet er, dass Nielsson, nach der Übersetzung des Alten Testaments ins Isländische und langjähriger Lehrtätigkeit in Reykjavik, 1911 mit der Gründung der Universität Reykjavik zum ordentlichen Professor der dortigen theologischen Fakultät ernannt wurde. 1919 gründete er dort zusammen mit einem Schriftsteller und einem Nervenarzt eine „Gesellschaft für psychische Forschung“, die 1922 bereits einige hundert Mitglieder zählte und eine eigene Zeitschrift herausgab.²⁰⁰

Weiters rühmt Hoffmann Nielsson als einen der besten Kenner des Mediumismus. So haben ihm die hier vorliegenden Vorträge v.a. „den Wert eines ganz einzigartigen, tiefgreifenden Bekenntnisses, das auch denjenigen nachdenklich zu stimmen geneigt ist, der für die hier vertretenen Anschauungen nur ein blasiertes Lächeln oder gar die Entrüstung eines aufgeregten Herzens übrig hat“²⁰¹. Selbst wenn man mit einzelnen Ausdeutungen bestimmter neutestamentlicher Stellen nicht einverstanden sein sollte, so „bleibt in jedem Falle der überwältigende Eindruck einer reichbegnadeten Persönlichkeit, deren Erlebnisse und Überzeugungen uns eine Gewähr dafür bieten, daß diese Welt der Sinne nur ein kleiner Ausschnitt aus der großen Wirklichkeit Gottes ist, und wir nach unserem Tode mehr als diesen kleinen Teil kennen lernen werden“²⁰². So hofft Hoffmann, dass die Übertragung der von ihm hochgeschätzten Arbeiten Nielssons ins Deutsche dem Spiritismus auch in seinem Heimatland ein wenig mehr Achtung einbringen könnte, als er zu seinen Lebzeiten erfuhr.²⁰³

²⁰⁰ Vgl. Nielsson 1922: S 5

²⁰¹ Nielsson 1922: S 5

²⁰² Nielsson 1922: S 6

²⁰³ Vgl. Nielsson 1922: S 6

4. Hoffmann als radikaler Deutscher Christ

4.1. Historische Vorbedingungen und historisches Umfeld

4.1.1. Die Thüringer Deutschen Christen und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“

4.1.1.1. Völkische Ideologie und völkische Religion

Das Wort völkisch leitet sich zunächst einfach vom Substantiv Volk ab und spiegelt somit auch alle Bedeutungsnuancen dieses vielschichtigen Nomens mit, die vom Kriegsvolk über das Staatsvolk und das gemeine Volk bis zum deutschen Volk als Nationsbezeichnung reicht. Durch die Hinzufügung des Suffixes -isch hat es allerdings gewissermaßen einen negativen Beigeschmack erfahren, sodass der Begriff „völkisch“ nun „eine unreflektierte und verabsolutierende Beziehung zum eigenen Volk“²⁰⁴ ausdrückt. Er wurde schon am Ende der Weimarer Republik kaum noch politisch neutral verwendet, sondern transportierte vielmehr bereits eine latente rassentheoretische Weltanschauung.²⁰⁵

Mit Anfang der 80er-Jahre begannen dann völkische, antisemitische und rassistische Tendenzen miteinander zu verschmelzen. Zu einer gemeinsamen Weltanschauung wurden diese Elemente aber erst nach 1900 vereint.²⁰⁶ Der Rückgriff auf religiöse Symbolsprache bewirkte, dass der Begriff Nation eine stark emotionale Vergemeinschaftung erzeugen konnte. So konnten die hohen emotionalen Energien, die Menschen in Religion investieren, auf die Nation übertragen werden. Die Rede von Gott und seiner Schöpfungsordnung konnte so existentielle Intensität erzeugen.²⁰⁷

1878 kam es mit einer Parteigründung durch den Berliner Hofprediger Adolf Stoecker erstmals dazu, dass der Antisemitismus auch in die Politik eingeführt wurde. Diese sowie nachfolgende Parteien erzielten aber noch keine große Massenwirkung.²⁰⁸

²⁰⁴ Hartung 1996: S 23

²⁰⁵ Vgl. Hartung 1996: S 23f

²⁰⁶ Vgl. Hartung 1996: S 28f

²⁰⁷ Vgl. Graf 2004: S 119f

²⁰⁸ Vgl. Hartung 1996: S 28f

Parallel dazu nahmen auch in Österreich deutschnationales und antisemitisches Gedankengut ihren Platz in der Politik ein und breiteten sich immer weiter aus. Das sollte wiederum ins Deutsche Reich zurückwirken, wie Günter Hartung festhält: „Ohne Zweifel haben die deutschösterreichischen Völkischen ein Reservoir politischer Ideologie angelegt, aus dem der Hitlerfaschismus schöpfen konnte und tatsächlich geschöpft hat. Unmittelbar bedeutsam wurde dieses Potential für den Politiker Hitler (...) als er im Herbst 1919 daranging, sich eine Partei mit Massenanhang zu schaffen.“²⁰⁹ Das völkische Ideal und ein Antisemitismus rassistischer Prägung wurden Hitler zu den Grundprinzipien seiner Parteipolitik. Alles Soziale und das Verhältnis zu den Konfessionen – was beides in Österreich eine weit inhaltsvollere Rolle spielte, wie noch zu zeigen sein wird – diente ihm nur zur Gewinnung der Massen.

Innerhalb des Protestantismus war im deutschen Reich eine völkische Religion weit verbreitet, sodass der völkischen Idee auch ein erhebliches Gewicht für die Frömmigkeit zugesprochen wurde. In institutionalisierter Form trat die völkische Religion zwar erst kurz vor der Jahrhundertwende auf, indem sie sich im sog. Deutschbund formierte, der sich für ein „wahrhaft deutsches Deutschchristentum“ als Gegenüber zum Judenchristentum einsetzte. Die entsprechenden Ideen und Grundprinzipien waren aber schon weit vorher vorhanden.²¹⁰ Dabei standen sich im Wesentlichen zwei Gruppierungen gegenüber. Während die neugermanische Religion dem traditionellen Christentum den Rücken kehrte und bestrebt war, eine neue Religion aus dem rassistischen deutschen Volkstum zu entwickeln, wollten die Deutschen Christen aus dem „römisch verfälschten“ Christentum ein reines germanisches Christentum herausentwickeln.²¹¹

Die völkische Religion erhob Begriffe wie „Volk“ und „Nation“ bald in den Rang religionsbegründender Größen. Das innere Erleben des Einzelnen als Grundlage für Religion wurde demgegenüber entschieden abgelehnt. Die klassische christliche Erlösungslehre wurde streckenweise von einer Selbsterlösung abgelöst. Es entstand eine Art Kult um den starken Einzelnen, den Helden, der sich durch die Erkenntnis des Göttlichen in der eigenen Seele aus der alten sklavischen Religion erhebt – freilich nur, um im großen Volksganzen aufzugehen, das als höchste Instanz über allem steht. Selbst ethische Kategorien wie Gut und Böse wurden am Volk gemessen – gut ist, was dem Volke nutzt.²¹²

²⁰⁹ Hartung 1996: S 31

²¹⁰ Vgl. Lächele 1996: S 153

²¹¹ Vgl. Lächele 1996: S 150f

²¹² Vgl. Schnurbein 1996: S 173f

Obwohl das Verhältnis von Christentum und Deutschtum grundsätzlich auch im Kirchenvolk ein Thema war, wurden die Ideen und Ideale der völkischen Religion wohl hauptsächlich von gebildeten Kreisen rezipiert. Für die breite Masse bildete die Fragestellung nur ein Thema neben vielen und der Hauptfokus lag eher auf Fragen des Antisemitismus.²¹³

4.1.1.2. Die Entstehung der Thüringer Deutschen Christen

Die oben geschilderte Verbindung von Rassentheorie und Religion führte in Deutschland zur Entstehung eines arischen Christentums. Es war geprägt von einer tief sitzenden Furcht vor rassischer Entartung und vom Glauben an eine Erlösung des Christentums durch den Nationalsozialismus. Hitlers Aufgabe wurde mit der Aufgabe Christi gleichgesetzt, er wurde zum neuen Retter. Denn die Erlösung des Christentums konnte nur gelingen, wenn Jesus und seine Lehre von allen jüdischen Zusätzen gereinigt würden und Jesus wieder zum Arier würde. Das Ziel der Deutschen Christen war demnach die Durchsetzung des Arischen im Gewand des Christentums, und zwar in einer protestantischen Kirche.²¹⁴

So sehr die Deutschen Christen bestrebt waren, Christentum und Nationalsozialismus zu vereinen, so zwiespältig gestaltete sich die Beziehung der Partei zur Kirche. Kurz nach der Parteigründung verhielt sich die NSDAP eher neutral gegenüber den Konfessionen, um die neue Bewegung nicht durch Konfessionsstreitigkeiten zu schwächen. Innerhalb der Partei nahmen aber schon bald diejenigen Mitglieder zu, die eine Synthese von Christentum und Nationalsozialismus befürworteten. Kurz vor den Wahlen 1930 begann die Partei daher immer mehr um die Kirche zu werben. Auch nach Hitlers Regierungsantritt setzte er diese Werbung fort. Die Eröffnung des neu gewählten Reichstages sollte symbolisch direkt an der ruhmreichen Vergangenheit der Kaiserzeit anknüpfen und wurde in betont christlichem Rahmen gefeiert, sodass der Staatsakt fast Gottesdienstcharakter erhielt und von Chorälen und Orgelmusik begleitet wurde. Gleichzeitig bestätigte Hitler beiden Kirchen ihre Unabhängigkeit und sagte ihnen die Unterstützung des Staates zu.²¹⁵

Sein eigentliches langfristiges Ziel war aber die Gleichschaltung der Kirchen, die Anpassung ihrer Strukturen an das Führerprinzip und die Einführung des Arierparagraphen in die kirchliche Gesetzgebung. Um dies zu erreichen, setzte Hitler anfangs auf die Deutschen

²¹³ Vgl. Lächele 1996: S 161

²¹⁴ Vgl. Heschel 2002: S 70f

²¹⁵ Vgl. Wagener 2002: S 47ff

Christen. Die Partei setzte führende Deutsche Christen in leitenden Positionen ein und unterstützte den Kandidaten der Deutschen Christen bei den Wahlen zum Reichsbischof durch Geldmittel und Propaganda.²¹⁶

Zunächst erfolgte der Einfluss der Partei auf kirchliche Kreise noch im Geheimen. Der Einfluss auf die Kirche sollte mit Hilfe von Pfarrern und höheren Amtsträgern erreicht werden, die mit der Partei sympathisierten oder Mitglied waren. Viele von ihnen sollten später Mitglieder der Glaubensbewegung Deutsche Christen werden. Man wollte den Nationalsozialismus als durchaus vereinbar mit dem Christentum darstellen und zeigen, dass dieser quasi die genuine Form des Glaubens sei, ein Christentum der Tat. Der nationalsozialistische Staat wurde als der kommende Beschützer der Kirche gepriesen. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat sei nach den Grundsätzen des Deutschtums neu zu ordnen. Maßgeblich unterstützt wurde dieses Programm von Wilhelm Kube, der gleichzeitig Fraktionsführer im Preußischen Landtag, Gemeindeältester in der Berliner Pfarre und Mitglied der Kreissynode war.²¹⁷

Von Anfang an gab es aber in der Glaubensbewegung Deutsche Christen viele konkurrierende Strömungen. Es gab die für viele Pfarrer recht attraktive konservativ-kirchliche und national-lutherische Strömung, die die Ansicht vertrat, dass sich die Schöpfungsordnung Gottes im deutschen Volk widerspiegelt und alle Bedrohungen dieser Ordnung massiv zu bekämpfen seien. Daneben existierte eine völkische, deutsch-gläubige Richtung, die den Volksbegriff rassistisch statt geschichtlich deutete und Jesus als arischen Helden pries, der eine ganz eigene Frömmigkeit lebte. Ihr Ziel war es, alle jüdischen Elemente des Christentums auszuschalten. Diese Strömung zog auch viele Intellektuelle an. Schließlich gab es auch noch einen nationalsozialistischen Flügel der Deutschen Christen, der v.a. die Parteiinteressen mit der kirchlichen Lehre zu verbinden suchte.²¹⁸

Die Rede des Berliner Gauleiters Krause am 13. November 1933 im Berliner Sportpalast führte zum Zusammenbruch der Deutschen Christen, da die Inhalte und Ziele, die er in seiner Rede als die aller Deutschen Christen darlegte, für die breite Masse zu radikal waren und sie die unterschiedlichen Strömungen innerhalb der Deutschen Christen deutlich zum Vorschein brachte. Die Glaubensbewegung Deutsche Christen gelangte über die Reaktionen auf Krauses Rede in heftige Auseinandersetzungen. Die gemäßigeren Kreise fanden seine Äußerungen

²¹⁶ Vgl. Wagener 2002: S 47ff

²¹⁷ Vgl. Wagener 2002: S 49f

²¹⁸ Vgl. Wagener 2002: S 50f

ebenfalls inakzeptabel, die radikaleren empörten sich über die erfolgte Absetzung Krauses. Die radikalen Thüringer traten daraufhin aus der Gemeinschaft der Deutschen Christen aus und organisierten sich in der „Kirchenbewegung Deutsche Christen“. Der verbleibende gemäßigte Rest nannte sich fortan „Reichsbewegung Deutsche Christen“.²¹⁹

Die Thüringer Deutschen Christen waren 1929 durch die beiden Pfarrer Siegfried Leffler und Julius Leutheuser gegründet worden. Leffler fasste ihr Programm kurz mit dem Slogan „Das Kreuz im Hakenkreuz“ zusammen. Er war auch Vorsitzender des Thüringer Landeskirchentages. Bei einer Wahl des Kirchentages im Juli 1933 fielen 46 von 51 Sitzen an die Thüringer Deutschen Christen. Bereits im September des gleichen Jahres wurde der Arierparagraph in vollem Umfang in die Thüringer Landeskirche eingeführt.²²⁰ Bald wurden Gesetze und Verordnungen erlassen, die das Bestreben der Umgestaltung des kirchlichen Lebens im Sinne des Nationalsozialismus auch in die Gemeinden trugen. Ebenso veranstaltete man Schulungen für Pfarrer und Kirchenälteste sowie Pflichtkonferenzen, die der Umerziehung dienen sollten. Nationalsozialistische Gedenktage wurden auch kirchlich gefeiert.²²¹ 1939 wurde unter Berufung auf den vorherrschenden Ausnahmezustand sogar das Kirchenrecht umgestaltet, sodass es nationalsozialistischen Maßstäben so weit angepasst werden konnte, wie es die Ausrichtung am „positiven Christentum“ noch zuließ.²²²

In den „Richtlinien“ der Thüringer Deutschen Christen vom 11.12.1933 heißt es: „(3.) Wie jedem Volk, so hat auch unserem Volk der ewige Gott ein arteigenes Gesetz eingeschaffen. Es gewann Gestalt in dem Führer Adolf Hitler und in dem von ihm geformten nationalsozialistischen Staat. Dieses Gesetz spricht zu uns in der aus Blut und Boden erwachsenen Geschichte unseres Volkes. Die Treue zu diesem Gesetz fordert von uns den Kampf für Ehre und Freiheit. (4.) Der Weg zur Erfüllung des deutschen Gesetzes ist die gläubige deutsche Gemeinde. In ihr regiert Christus, der Herr, als Gnade und Vergebung. In ihr brennt das Feuer heiliger Opferbereitschaft. In ihr allein begegnet der Heiland dem deutschen Volke und schenkt ihm die Kraft des Glaubens.“²²³

Das offizielle Siegel der Bewegung zeigte in der Mitte ein Kreuz, das mit einem Kranz aus zehn Hakenkreuzen umrandet war, der die Form eines Sonnenrades hatte. Dieses Zeichen trug auch der Verlag Deutscher Christen in Weimar. Es symbolisierte die Modifizierung des

²¹⁹ Vgl. Wagener 2002: S 52f

²²⁰ Vgl. Schenk 2002: S 177ff

²²¹ Vgl. Koch 2007: S 157f

²²² Vgl. Koch 2007: S 160f

²²³ Hofer 1982: S 131

christlichen Glaubens zu einem Erleben des Nationalsozialismus und die mystische Einheit von Kirche und Nation durch den Glauben an Deutschland.²²⁴

Durch die Spaltung und die damit verbundene Schwächung waren die Deutschen Christen nach dem Sportpalastskandal für das Regime uninteressant geworden. In der Partei gewannen nun diejenigen die Oberhand, die eine Synthese von Nationalsozialismus und Christentum ablehnten und ein Absterben der Kirchen befürworteten. Antikirchliche Propaganda wurde unterstützt, Austritte beworben und Gleichschaltungsversuche unternommen. Ab 1937 kam es auch zu Verhaftungen, der Abschaffung des verpflichtenden Religionsunterrichtes und Untersagungen von Wahlen. Die Kirche sollte zu einem staatlichen Verein gemacht werden und die NSDAP die alleinige Weltanschauung liefern. Diese Pläne mussten aber mit Kriegsbeginn vorerst zurückgestellt werden.²²⁵

Die Thüringer Abspaltung von den Deutschen Christen unter Leffler blieb zu Beginn trotz Bemühungen, eine überkonfessionelle reichsweite Nationalkirche zu werden, regional begrenzt. Mit der Zeit wuchs sie aber zu einer einflussreichen Sammlungsbewegung heran. Sie arbeitete eng mit anderen Organisationen wie mit der „Kampf- und Glaubensbewegung Deutscher Christen“ und der Bewegung „Kommende Kirche“ zusammen. Durch die Vereinigung zum „Bund für Deutsches Christentum“, der 1936 auf der Wartburg gegründet wurde, gewann man zusätzlich die Landeskirchen von Mecklenburg, Lübeck und Anhalt dazu. 1937 kam es schließlich zum Zusammenschluss der meisten nationalkirchlichen Gruppen zur „Nationalkirchlichen Einigung Deutscher Christen“ unter Leffler.²²⁶

Im Umfeld dieser radikalen Thüringer Deutschen Christen bewegte sich auch Richard Adolf Hoffmann. Seine diesbezügliche politische und schriftstellerische Betätigung wird im Folgenden noch dazustellen sein.

4.1.1.3. Walter Grundmann und die Gründung des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“

Walter Grundmann wurde am 21.10.1906 in Chemnitz als Sohn eines Eisenbahninspektors geboren. Er starb in Eisenach am 30.8.1976. Von 1.10.1930 bis 31.3.1932 war Grundmann Assistent von Gerhard Kittel und promovierte auch bei ihm. Seit

²²⁴ Vgl. Schenk 2002: S 179

²²⁵ Vgl. Wagener 2002: S 53ff

²²⁶ Vgl. Wagener 2002: S 57

1.12.1930 war er NSDAP-Mitglied und trug später sogar das goldene Parteiabzeichen. Seit 1.5.1932 arbeitete er als Hilfspfarrer in Sachsen und als Leiter des NS-Pfarrerbundes von Sachsen. Gleichzeitig war er Mitherausgeber der monatlichen Zeitschrift „Christenkreuz und Hakenkreuz“. 1933 wurde er auch zum Mitbegründer der sächsischen Deutschen Christen, die er als volksmissionarische Arbeitsgruppe des nationalsozialistischen Kirchenregiments verstand. Seine Arbeit war geprägt von einer großen Angst vor dem schwindenden Einfluss des Protestantismus in Deutschland.²²⁷

Walter Grundmann veröffentlichte „28 Thesen der sächsischen Volkskirche zum Inneren Aufbau der Deutschen Evangelischen Kirche“. Ihr Grundtenor entsprach ganz dem der Deutschen Christen insgesamt. Verkündigung, kirchliche Unterweisung und Seelsorge waren ihm wirksame Mittel, um Kirche und Volk in Einklang zu bringen. In der Stimme des Volkes spiegelte sich für Grundmann Gottes Stimme wider. In den Thesen trat auch Grundmanns tiefe antijudaistische und antisemitische Einstellung ganz klar zutage. Das Alte Testament hatte für ihn nicht den gleichen Stellenwert wie das Neue Testament, jüdische Volksreligion und -sittlichkeit sah er im modernen Christentum überwunden. Seine Thesen wurden von der Landessynode einstimmig angenommen, ungeachtet eines Gutachtens der Leipziger Fakultät, das festhielt, dass Inhalt und Wortlaut dieses Dokuments den Bekenntnisschriften widersprechen. Ein von der Berliner Fakultät angefertigtes Gutachten hingegen hält die Thesen für nationalsozialistisch angemessen. Grundmanns Manifest wurde daraufhin auch von anderen Landeskirchen (und zwar denen von Braunschweig, Mecklenburg, Oldenburg und Schleswig-Holstein) und auch von der Reichsbewegung Deutsche Christen übernommen.²²⁸

Im Zuge der Krise, die aufgrund der immer schlimmer werdenden Rivalitäten zwischen den verschiedenen Richtungen der Deutschen Christen auftrat, wurde auch Grundmann beurlaubt. Daraufhin schloss er die gut 30.000 sächsischen Deutschen Christen der radikalen Thüringer „Kirchenbewegung Deutscher Christen“ an.

Als Grundmann sich nach einem Angriff gegen die Deutschen Christen, deren Lehre von sechs Gutachtern für den Reichskirchenausschuss als Irrlehre bezeichnet worden war, sofort mit Gegenschriften zu Wort meldete, wurde er zur Belohnung als „Professor für Völkische Theologie und Neues Testament“ nach Jena berufen.²²⁹ Sein Vorgänger wurde von der

²²⁷ Vgl. Schenk 2002: S 170ff

²²⁸ Vgl. Schenk 2002: S 173ff

²²⁹ Vgl. Schenk 2002: S 179f

Fakultät nach Halle vermittelt, um den Lehrstuhl für Grundmann freizumachen. Bereits seine Antrittsvorlesung war programmatisch antijüdisch. Auf sein Betreiben hin wurde fortan auch kein Hebräisch mehr geprüft. Während seiner Lehrtätigkeit in Jena fanden ein Drittel aller Promotionen der Fakultät bei ihm statt.²³⁰

Politische, gesellschaftliche und kirchenpolitische Fragen waren für Grundmann immer mit theologischen und wissenschaftlichen Fragen verbunden. Umgekehrt gab es für ihn keine relevante Wissenschaft, die abgekapselt ist von den Fragen der Gegenwart, die für ihn ganz eindeutig von Rassenideologie und völkischen Theorien geprägt waren.²³¹ Er griff schon in jungen Jahren verschiedene theologische Strömungen der Weimarer Republik auf, um sie in nationalsozialistischem Sinne zu vereinen. Später nahm er dann die völkische Theologie auf und verarbeitete sie konsequent zu theologischen Aussagen. Er wollte die politischen Umstürze, die er biographisch erlebte, auch theologisch umsetzen und verarbeiten. So wurde er zu einer theologisch zentralen Figur für die Umgestaltung von Theologie und Kirche im Nationalsozialismus.²³²

Grundmann definierte den Nationalsozialismus als Sehnsucht und Christus als die Erfüllung dieser Sehnsucht. „In dem [nationalsozialistischen] Suchen nach Gott lebt eine Sehnsucht nach Jesus Christus und eine Ahnung, daß er die Erfüllung aller Gottessehnsucht ist. Verzerrt ist diese Sehnsucht da in dem Bemühen, ihn zum reinrassigen Arier machen zu wollen. Man würde es nicht tun, wenn man ihn nicht haben wollte.“²³³

Grundmann vertrat die Ansicht, dass es in jeder Wissenschaft, auch in der Theologie, letztlich immer um den Menschen gehen müsse, was ihn dazu führte, die Theologie als Wissenschaft von der Beziehung des Menschen zu dem in Christus zu ihm kommenden Gott zu definieren. Diese Beziehung will er einerseits historisch betrachten, andererseits aber auch grundsätzlich von der Gegenwart aus. Der Mensch aber darf sich nicht als Einzelwesen verstehen, sondern nur als Glied eines Ganzen. Daher ist Grundmann die völkische Idee gerade bei der Gottesbeziehung der Menschen grundlegend, denn diese ordnet den Menschen in das Volksganze ein und stellt an ihn die Forderung Gottes zum dienenden Handeln in der Einheit.²³⁴

²³⁰ Vgl. Schenk 2002: S 193

²³¹ Vgl. Schüfer 2007: S 219

²³² Leppin 2007: S 217f

²³³ Grundmann 1933a: S 61

²³⁴ Vgl. Schüfer 2007: S 225f

Christus kam für Grundmann nicht wegen der Sünden der Menschen in die Welt, sondern um die Schöpfung zu vollenden. Denn der Mensch ist für ihn frei von Sünde und nicht grundlegend erlösungsbedürftig vor Gott. Gott sandte Jesus in die Welt, um den gut geschaffenen Menschen noch zu perfektionieren. Jesus verkündete also nicht einen zornigen Gott, der seine Schöpfung verwirft und eine neue schafft, sondern einen, der seine gute Schöpfung vollenden will. Auch die Ekklesiologie war Grundmann nicht mehr wichtig. Für ihn war es die große berechtigte Sehnsucht der Deutschen, unmittelbar vor Gott sein zu dürfen, ohne kirchliche Vermittlung. Das unmittelbare Verhältnis von Jesus zu Gott sollte dem Menschen Vorbild für seine eigene Gottesbeziehung sein. Weil Jesus sich als Sohn wusste und Gott Vater nannte, stellte er auch die Menschen in die Gotteskindschaft und machte so den Weg zum Vater frei und damit theologisch-kirchliche Vermittlung unnütz.²³⁵

Laut Grundmann war die Gottesauffassung des Judentums von Vergeltungsgedanken bestimmt. Jesus kämpft dagegen an und verkündet z.B. in der Bergpredigt ein unmittelbares Gottesverhältnis, dessen Erscheinung er selbst ist. Er schenkt uns so ein Gefühl für die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und führt damit ein neues Verständnis von Gott und von den göttlichen Erwartungen ein. Dass Jesus die alten Propheten und Psalmen zitierte, spielt für Grundmann keine Rolle, denn Jesu Autorität lag in ihm selbst, nicht in der Schrift, und unendlich vieles, was im Alten Testament steht, hat er nicht verwendet.

Die heutigen Christen haben die Aufgabe, dem Beispiel Jesu zu folgen. Dabei sind sie nicht an Gesetze gebunden, die bloß jüdische Anschauungen widerspiegeln. Jesus führte eine neue Situationsethik ein und setzte sich laut Grundmann z.B. auch über das strikte Tötungsverbot hinweg.²³⁶ Die Christen müssen daher in der Nachfolge Jesu „moralische Entscheidungen treffen, indem sie auf die Religiosität ihres eigenen Herzens hören, die die Gebote transzendieren, auch die, die das Töten verbieten.“²³⁷

Grundmann wurde aufgrund seiner populär gewordenen völkischen Theologie auch zum Leiter des in Eisenach gegründeten „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“. Die Vorgeschichte zur Gründung des Institutes beginnt 1938. Im Jänner dieses Jahres fordert der „Bund für deutsches Christentum“ ausgehend vom Berliner Superintendenten Herbert Propp in einer öffentlichen Demonstration, dass Kirche und Christentum antijüdische Maßnahmen der Regierung unterstützen sollen und umgekehrt die „Entjudung“ der Kirche Teil von Hitlers Kampf gegen das Judentum werden

²³⁵ Vgl. Schüfer 2007: S 227ff

²³⁶ Vgl. Heschel 2002: S 82f

²³⁷ Heschel 2002: S 83

müsse. Zu diesem Zweck wurde vorgeschlagen, ein eigenes Amt in der Kirche einzurichten, um den kirchlichen „Entjudungsprozess“ zu kontrollieren. Um breite Unterstützung für diesen Plan zu erlangen, wurde im Frühling 1939 die „Godesberger Erklärung“ verfasst, die von den meisten Landeskirchen unterschrieben und somit als offizielle Kirchenpolitik angenommen wurde.²³⁸

Der Thüringer Bischof Martin Sasse unterstützte diese Pläne und dieses Programm und forderte zudem die Errichtung eines Forschungsinstitutes an der Jenaer Universität, an deren theologischer Fakultät v.a. Deutsche Christen lehrten und studierten. Da der Rektor bekennender kirchenfeindlicher Nationalsozialist war, wollte er die theologische Fakultät auf keinen Fall erweitern und so wurde das Institut im kirchlichen Predigerseminar in Eisenach untergebracht. So war es zwar offiziell von der Fakultät unabhängig, wurde aber von ihren Mitgliedern sowie von örtlichen Geistlichen geleitet, die fast alle führende Persönlichkeiten bei den Deutschen Christen waren.²³⁹ Da es mietfrei im Predigerseminar arbeiten konnte und die Arbeit der Mitglieder vielfach von Universität oder Kirche finanziert wurde, hatte das Institut kaum Ausgaben. Durch zahlreiche Publikationen konnte es aber einige Einkünfte verzeichnen und auch bei den Landeskirchen wurde für eine finanzielle Unterstützung gesammelt. So konnte das Institut bald einige Zweigstellen gründen und auch Studienplätze für ausländische (meist skandinavische) Studenten in Jena finanzieren.²⁴⁰

Die Eröffnungsfeierlichkeiten fanden am 6. Mai 1939 auf der Wartburg statt. Zum nominellen Leiter des Institutes wurde der Mitbegründer der Deutschen Christen Siegfried Leffler ernannt, die wissenschaftliche Leitung übernahm Walter Grundmann. Er hielt auch den Eröffnungsvortrag mit dem Titel „Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche“. Darin hielt er fest, dass die Beseitigung jüdischen Einflusses auf die protestantische Theologie und Frömmigkeit ein äußerst dringliches Problem sei, da alles Jüdische im Alten und Neuen Testament den Deutschen den Zugang zur Bibel versperre.²⁴¹

Unter allen Forschungsinstituten im NS-Staat zählte das Eisenacher Institut immer die meisten Akademiker zu seinen Mitgliedern und wies auch die meisten Veröffentlichungen auf. Seine Mitglieder waren theologische Experten für das Judentum und kannten das nachbiblische Hebräische und die griechisch-jüdischen Quellen. Wer in den 20er-Jahren das

²³⁸ Vgl. Heschel 2002: S 74f

²³⁹ Vgl. Heschel 2002: S 75

²⁴⁰ Vgl. Heschel 2002: S 77f

²⁴¹ Vgl. Heschel 2002: S 76

frühe Judentum studierte, wurde zum aktiven Mitglied des Instituts. Dazu gehörten Paul Fiebig, Hugo Odeberg, Georg Bertram, Georg Beer u.a., ebenso wie Richard Adolf Hoffmann. Aber auch viele Pfarrer und Religionslehrer fanden sich unter den Mitgliedern. Auch an der Führungsspitze des Institutes standen immer Theologen.²⁴²

Das Institut wollte ganz konkret nationalsozialistischen Antisemitismus und Christentum vereinen. Es argumentierte, dass Jesus Arier war und die Vernichtung des Judentums angestrebt hatte. Jesus habe den Kampf gegen das Judentum aufgenommen, das die Vernichtung des Ariertums und Germanentums damals wie heute im Sinn gehabt habe, und sei daher diesem Kampf zum Opfer gefallen.²⁴³

Das zentrale theologische Thema der Thüringer Deutschen Christen war die Idee, dass die gesamte Welt von der Schöpfungskraft Gottes durchdrungen ist. In Bezug auf die Christologie stellte sich hierbei die Frage, ob Christus identisch ist mit dieser weltdurchdringenden Dynamik Gottes, oder ob er von ihr unterschieden ist und so zu einem eigenen Gegenstand des Glaubens werden kann. Oft wurde behauptet, er sei die geschichtliche Personifizierung dieser Gotteskraft. Als göttlicher Funke ist er auch Ursache jedes frommen Gefühls im Menschen. Jede religiöse Regung ist so ein Zeichen der Verbundenheit mit Christus. Gleichzeitig ist er die Triebfeder aller religiösen Erkenntnisgewissheit, aber auch jedes politischen Einsatzes für das Volk. Der historische Jesus ist uns Garant und Vorbild des Glaubens.²⁴⁴

Die Christologie der Thüringer Deutschen Christen kann in gewisser Hinsicht auch als Antwort auf eine Krise des 19. Jahrhunderts betrachtet werden. Liberale Neutestamentler hatten versucht, die historische Gestalt Jesu zu fassen. Christentum wurde als Glaube Jesu definiert, nicht als Glaube an Jesus. Die Erkenntnis, dass der historische Jesus ein Jude war und seine Lehre denen der Rabbiner nicht unähnlich, machte es schwierig, seine Einzigartigkeit zu behaupten. Daher wurde die Rassentheorie vom Protestantismus allzu bereitwillig anerkannt, man sah in ihr eine mögliche Lösung dieser Krise. Die Lehren Jesu sind zwar ähnlich den jüdischen, doch er gehörte einer anderen (besseren) Rasse an als die Juden seiner Zeit. Die Diskussion, ob Jesus Jude oder Arier gewesen sei, fand daher unter Theologen schon lange vor Hitler statt.²⁴⁵

²⁴² Vgl. Heschel 2002: S 76f

²⁴³ Vgl. Heschel 2002: S 71f

²⁴⁴ Vgl. Sonne 1982: S 57ff

²⁴⁵ Vgl. Heschel 2002: S 73

Ein weiteres Anliegen des Institutes war es, die christliche Lehre und Gottesdienst-Ordnung zu revidieren, sodass sie mit dem Rassenantisemitismus vereinbar waren.²⁴⁶ Darüber hinaus wurden zahlreiche Konferenzen abgehalten sowie Schriften publiziert, die die theologischen Ansichten des Institutes verbreiten sollten. Auch die Vorträge und Schriften betonten immer wieder die Entartung des Judentums nach dem 8. Jahrhundert vor Christus. Diese Entartung erklärt auch, warum Gott Jesus mit der Aufgabe sandte, das Judentum zu vernichten, und warum die Juden ihn nicht als göttlichen Gesandten erkannten. Immer wieder betonen die Schriften den außerordentlichen Charakter Jesu im Vergleich mit den Juden seines Umfeldes. Auch heute stellen die Juden in den Augen der Institutsmitglieder noch eine große Gefahr für die deutsche Gesellschaft dar. Sie haben versucht, Gott aus der Welt zu vertreiben, und sie können das Denken der höheren nordischen Menschen nicht begreifen, nach dem die gesamte Welt von Gott erfüllt ist. Die Konferenzen des Institutes sollten auch dazu dienen, den Deutschen diese Gefahr klar zu machen.²⁴⁷

Mitarbeiter des Institutes veröffentlichten 1940 auch eine „entjudete“ Version des Neuen Testaments mit dem Titel „Die Botschaft Gottes“, die sich ca. 250.000 Mal verkaufte. Im selben Jahr entstand auch ein „entjudetes“ Gesangbuch „Großer Gott wir loben dich“ und ein Jahr später der Katechismus „Deutsche mit Gott. Ein deutsches Glaubensbuch“. In allen drei Werken waren hebräische Wörter (auch so gängige wie Amen oder Halleluja), Verweise auf das Alte Testament und alle Zusammenhänge zwischen Jesus und dem Judentum beseitigt.²⁴⁸

Sowohl im „gereinigten“ Neuen Testament als auch im neuen Gesangbuch wurden recht willkürliche Eingriffe in die Tradition und in den Kanon vorgenommen. Im Volkstestament wurde sogar dessen Bearbeitung als solche zum neuen Kanon erhoben. Während die Bearbeitung des Neuen Testaments Anspruch auf wissenschaftliche Fundiertheit erhob, verzichtete die des Gesangbuches ganz bewusst darauf. Seine Bearbeiter ließen sich vielmehr von religiösen Gefühlen und Empfindungen ihrer Zeit leiten.²⁴⁹ Dabei wurden „theologische Entscheidungen durch das politische „Erleben“ bestimmt“²⁵⁰.

Im Katechismus heißt es: „Jesus aus Nazareth in Galiläa erweist in seiner Botschaft und Haltung einen Geist, der dem Judentum in allen Stücken entgegengesetzt ist. Der Kampf zwischen ihm und den Juden wurde so unerbittlich, dass er zu seinem Kreuzestod führte. So kann Jesus nicht Jude gewesen sein. Bis auf den heutigen Tag verfolgt das Judentum Jesus und alle, die ihm folgen, mit unversöhnlichem Haß. Hingegen fanden bei Jesus Christus

²⁴⁶ Vgl. Heschel 2002: S 73

²⁴⁷ Vgl. Heschel 2002: S 80f

²⁴⁸ Vgl. Heschel 2002: S 78

²⁴⁹ Vgl. Gregor 1998: S 139

²⁵⁰ Gregor 1998: S 141

besonders arische Menschen Antwort auf ihre letzten und tiefsten Fragen. So wurde er auch der Heiland der Deutschen.²⁵¹

Diese Entjudung des Christentums sah das Institut als Fortführung der Reformation an. Seine Vertreter meinten, die Menschen zur Zeit Luthers hätten sich das Christentum nicht ohne Papst vorstellen können und genauso wenig könnten sich nun manche Zeitgenossen die Erlösung des Christentums durch die Befreiung von den jüdischen Wurzeln vorstellen. Aber ebenso wie die Reformation letztlich etwas Gutes gewesen sei, so würde die Entjudung trotz aller Widerstände nur Gutes für das deutsche Volk bringen.²⁵²

Nach 1945 wurde das Eisenacher Institut von der Thüringischen Landeskirche geschlossen. Die dazugehörige Bibliothek wurde aber in die des Predigerseminars eingegliedert.²⁵³

4.1.2. Die Deutschen Christen in Österreich

Parallel zum Eingang des Antisemitismus in die deutsche Politik nahmen – wie bereits erwähnt – auch in Österreich deutschnationales und antisemitisches Gedankengut ihren Platz in der Politik ein. Es sammelte sich eine völkische Bewegung um den Ritter Georg von Schönerer, die sich zunächst „Deutsch-Nationale Deutsche Volkspartei“, später „Alldeutsche Vereinigung“ nannte. Die Partei vertrat auch liberale und soziale Forderungen wie Pressefreiheit, Erweiterung des Wahlrechtes und Normalarbeitszeit. Das Parteiprogramm enthielt die weitgehende Annäherung an das Deutsche Reich und seit 1885 auch die Beseitigung jüdischen Einflusses auf das gesellschaftliche Leben und die Aufhebung jüdischer Staatsbürgerschaft.²⁵⁴

Später gab es in Österreich im Wesentlichen die gleichen politischen Parteien und Lager wie in den Deutschen Landeskirchen, aufgrund der anderen politischen Rahmenbedingungen sind die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen aber schwerer zu ziehen, da es anders als in Deutschland weder zu einer Kirchenspaltung noch zum Kirchenkampf kam. Die Österreichischen Deutschen Christen sind daher eine relativ schwer fassbare und zudem keineswegs homogene Gruppe.²⁵⁵

²⁵¹ Heschel 2002: S 78

²⁵² Vgl. Heschel 2002: S 82

²⁵³ Vgl. Wagener 2002: S 67ff

²⁵⁴ Vgl. Hartung 1996: S 29ff

²⁵⁵ Vgl. Leeb 2008: S 39

Schönerer war es auch, der die antiklerikale Los-von-Rom-Bewegung initiierte, die als Vorbedingung für das Fußfassen der Ideale der Deutschen Christen in Österreich gesehen werden kann. Ausgelöst wurde sie von Protesten Deutschnationaler gegen die Erhebung des Tschechischen zur Amtssprache in Böhmen in der späten Habsburgermonarchie. Für die Deutschnationalen galt die katholische Kirche aufgrund dieses Ereignisses als slawenfreundlich, klerikal und modernefeindlich. Eine Welle deutschnational Gesinnter trat aus der katholischen Kirche aus und propagierte den Protestantismus als die moderne Konfession der Deutschen.²⁵⁶

Während ein Teil der Los-von-Rom-Bewegung sehr modernefeindlich war und selbst die evangelische Kirche teilweise als undeutsch und unmodern verstand, vertrat der wesentlich kleinere, aber einflussreichere, politisch deutschnational motivierte Teil einen Nationalprotestantismus und eine neuprotestantische Geschichtstheologie. Die Zukunft Deutschlands sahen sie in einer konsequenten Fortführung der Reformation. Ihr Ziel war es, die Habsburgermonarchie zu protestantisieren und politische Einheit mit dem deutschen Reich sowie eine „kulturelle und religiöse Einheit aller Deutschen“ zu schaffen. Diese Gruppe wurde auch vom „Evangelischen Bund“ unterstützt, der einige seiner Pfarrer und Vikare nach Österreich importierte und dort finanzierte. Die radikaleren unter ihnen sahen ihre Ansichten in den politischen Ereignissen in Österreich vor 1938 nur bestätigt. Denn der österreichische Staat hatte seit 1934 seine konfessionelle Neutralität aufgegeben und „verstand sich als dezidiert katholischer politischer Gegenentwurf zum nationalsozialistischen Deutschland“²⁵⁷.²⁵⁸ Das Selbstverständnis dieser Gruppe war das einer Kirche von Märtyrern und Verfolgten, die trotz der katholischen staatlichen Übermacht tapfer an Bibel und Bekenntnis festhielten.²⁵⁹

Viele Ideen der Deutschen Christen, wie ihre Geschichtsschau, die Förderung eines volksmissionarischen Aufbruchs und die Einführung einer schlichteren Liturgie, waren so schon von der Los-von-Rom-Bewegung vorbereitet. Die führenden Personen der deutschnationalen Gruppen stehen daher in unmittelbarer Kontinuität zu den Führern der Deutschen Christen.²⁶⁰

So war in Österreich eine völkische Theologie schon vor der Machtergreifung Hitlers latent verbreitet. Ihre Vertreter waren der Ansicht, dass das Volk die Pflicht habe, seine

²⁵⁶ Vgl. Leeb 2008: S 42

²⁵⁷ Leeb 2008: S 44

²⁵⁸ Vgl. Leeb 2008: S 42ff

²⁵⁹ Vgl. Leeb 2008: S 58f

²⁶⁰ Vgl. Leeb 2008: S 44

Sendung zu erfüllen. Es sollte sich körperlich ertüchtigen, national ermannen und religiös wiedergeboren werden.²⁶¹ Die nationalsozialistisch gesinnten österreichischen Pfarrer sahen in der Machtübernahme Hitlers ein Zeichen Gottes. Ab 1933 wurde die völkische politische Theologie daher offen vertreten und weiter entwickelt. Dabei stand der Anschlusswunsch an Hitlerdeutschland immer im Vordergrund. Man wollte eine innerkirchliche deutschchristliche Partei gründen, um auf eine baldige Vereinigung hinzuarbeiten.²⁶²

Pfarrer Meyer, der aus der Schweiz nach Bad Aussee gekommen war, stellte eine Verbindung zu den Deutschen Christen in Deutschland her und organisierte Versammlungen, auf denen aktuelle kirchenpolitische Fragen diskutiert wurden. Dem Oberkirchenrat als staatliche Behörde stand er kritisch gegenüber und war der Ansicht, dass dieser die Gemeinden nicht adäquat vertreten könne. Diesen Kreisen wohnten auch andere nationalsozialistisch gesinnte oder gegenüber der Kirchenleitung kritische Leute bei, die die Ansichten und Ziele der Deutschen Christen nicht teilten.²⁶³

Der Führer der Deutschen Christen war ab Sommer 1933 der Salzburger Pfarrer Gerhard Florey. Unter seiner Leitung wurde eine Beitrittserklärung mit beigelegten „Richtlinien der Glaubensbewegung Deutsche Christen in Österreich“ entworfen und an alle Gemeinden mit der Bitte um Unterschrift versandt. Das erklärte Ziel war es, „eine einheitliche moderne nationale deutsche Volkskirche protestantischer Prägung“ zu gründen, „deren religiöses und kirchliches Leben und Erleben aus dem Volk wächst, die alle konfessionellen Kirchenschranken überwindet und die mit dem Staat und seinen Zielen weitgehend deckungsgleich ist.“²⁶⁴ Außerdem betonte man – anders als in Deutschland – auch einen volksmissionarisch-sozialen Gedanken und einen bekenntnishaften Zug, der noch ein wenig an einem Rest von Kirchlichkeit festhielt.²⁶⁵

Mit der Wahl der Worte Richtlinien und Glaubensbewegung wollte man bewusst an die Deutschen Christen in Deutschland und deren Gründungsprogramm anknüpfen. Auch die Bezeichnung der eigenen Kirche als „Landeskirche Österreich“ brachte die Gruppe in bewussten Gegensatz zum katholischen Staat, dessen Misstrauen dadurch wuchs.²⁶⁶ Auch die Kirchenleitung war alarmiert und arbeitete gegen die Gruppe der Deutschen Christen. So

²⁶¹ Vgl. Leeb 2008: S 50f

²⁶² Vgl. Leeb 2008: S 51f

²⁶³ Vgl. Leeb 2008: S 52f

²⁶⁴ Leeb 2008: S 59

²⁶⁵ Vgl. Leeb 2008: S 59

²⁶⁶ Vgl. Leeb 2008: S 53

musste man bald dazu übergehen, die deutschchristliche Gesinnung als eine innerkirchliche Angelegenheit zu behandeln und öffentliche Werbetätigkeiten einzustellen. Die Mitglieder der Deutschen Christen sammelten sich als loser Pfarrerkreis um Florey, um miteinander in Kontakt zu bleiben.²⁶⁷

Die Spannungen zwischen Deutschen Christen und Staat wurden noch verschärft, als 1933 ca. 25.000 Personen in die evangelische Kirche eintraten. Es handelte sich dabei v.a. um Sozialdemokraten, die konfessionslos gewesen waren, was ihnen aber jetzt politische Nachteile einbrachte, sodass sie sich für die evangelische Kirche als das kleinere Übel entschieden. Die Deutschen Christen wollten nun diese Übertritte dem Nationalsozialismus anrechnen und der Staat begann sie daher als Kritik am Ständestaat anzusehen und Übertritte zu erschweren. Das wiederum löste allgemeine Unzufriedenheit aus und die Deutschen Christen konnten diese sowie die weit verbreitete Kritik an der staatlichen Kirchenleitung für sich nutzen. Sie wollten das Führerprinzip in der Kirche umsetzen und dadurch die in ihren Augen klerikale und rückschrittliche Kirchenleitung ersetzen. Da die Kirchenleitung gegenüber dem Staat relativ machtlos war, versuchten einige Pfarrer an ihr vorbei nach einer Lösung zu suchen und nominierten durch den Synodalausschuss den Villacher Pfarrer und Wiener Superintendenten Johannes Heinzelmann als Vertrauensmann, der mit dem Staat über eine Kirchenverfassung verhandeln sollte. Heinzelmann kam aus der deutschnationalen Tradition der Los-von-Rom-Bewegung und konnte somit auch die Deutschen Christen für sich gewinnen.²⁶⁸

1935 forderte die Regierung den Beitritt zur „Vaterländischen Front“, einer Einheitsorganisation des Ständestaates, als Zeichen der Loyalität gegenüber Österreich und dem Ständestaat. Ca. 75% der Geistlichen kamen dieser Aufforderung nach, 45 Pfarrer und Vikare verweigerten jedoch den Beitritt, darunter Heinzelmann und sieben Professoren der Evangelisch-theologischen Fakultät (unter ihnen auch Richard Adolf Hoffmann). Das Juliabkommen 1936 mit dem Dritten Reich entspannte den Konflikt zwischen Staat und Kirchen ein wenig und die Deutschen Christen erlangten neuen politischen Aufwind.²⁶⁹

Sie hatten zu diesem Zeitpunkt zwar bereits alle organisierte Tätigkeit eingestellt, aber ihre Überzeugungen und v.a. ihre Rede von einem großdeutschen Reich waren lebendig

²⁶⁷ Vgl. Leeb 2008: S 62

²⁶⁸ Vgl. Leeb 2008: S 67

²⁶⁹ Vgl. Leeb 2008: S 70f

geblieben. Man sehnte sich so sehr nach einer Veränderung der politischen Situation, dass sogar öffentlich auf Gemeindetagen vom Wunsch nach dem Anschluss gesprochen wurde.²⁷⁰

Am Tag vor dem Anschluss kam es in Österreich zu einem Putsch gegen die Kirchenleitung, weil der Präsident des Oberkirchenrates dafür geworben hatte, bei der Volksabstimmung für eine Unabhängigkeit Österreichs zu stimmen. Unter den Verfassern der Erklärung an den Oberkirchenrat, die alle Mitglieder auffordert, ihr Amt niederzulegen, scheint auch Richard Adolf Hoffmann auf.²⁷¹ Dr. Robert Kauer wurde zum kommissarischen Leiter des Oberkirchenrates ernannt. Somit war eine deutschchristliche Kirchenleitung eingeführt. Der Anschluss wurde von der Mehrheit der Pfarrer begrüßt und auch die Leistung des Treueeides auf den Führer war für die meisten kein Problem. Dennoch waren längst nicht alle, die den Anschluss begrüßten und befürworteten, auch aktive Nationalsozialisten oder Deutsche Christen. Mit dem Anschluss hatten aber die Deutschen Christen in Österreich gewissermaßen ihr Ziel erreicht.²⁷²

Ab 1938 standen die österreichischen Deutschen Christen auch in schriftlichem Kontakt mit der Thüringer Zentrale. Ihr Leiter war nun Pfarrer Meyer, der wesentlich radikaler war als sein Vorgänger Florey und die Linie der Thüringer Deutschen Christen voll und ganz vertrat. Die Deutschen Christen unter Meyer sahen sich ganz klar an die Thüringer angebunden und verstanden sich als deutschchristliche Kirchenpartei. Zu diesem radikalen Zweig der österreichischen Deutschen Christen gehörten auch einige Akademiker, die sich regelmäßig in Wien trafen. Vordenker dieser Gruppe war neben dem Mediziner Franz Hamburger auch Richard Adolf Hoffmann. Von ihnen liegt ein Thesenpapier zur Kirchnerneuerung vor, das später noch näher zu besprechen sein wird.²⁷³

Innerkirchlich gerieten die Deutschen Christen aber schon bald in die Defensive. Zum einen war das Feindbild des Ständestaates nun nicht mehr aktuell, das ihnen zuvor Aufwind gegeben hatte, und zum anderen hatte die NS-Politik der Entkonfessionalisierung der Gesellschaft in Österreich als Gegenreaktion einen Prozess der Verkirchlichung hervorgerufen. So übernahm bald nach dem Anschluss die sog. „Bekennnispartei“ die Initiative, in der sich durchaus auch Nationalsozialisten fanden. Zudem konnte der Oberkirchenrat erstmals völlig unabhängig vom Staat agieren. Er tolerierte fortan keine

²⁷⁰ Vgl. Reingrabner 1988a: S 30

²⁷¹ Vgl. Reingrabner 1988b: S 307ff

²⁷² Vgl. Leeb 2008: S 71f

²⁷³ Vgl. Leeb 2008: S 75f und Reingrabner 1988b: S 195ff

Deutschen Christen mehr unter den Pfarrern, sodass diese gezwungen waren, im Verborgenen zu bleiben.²⁷⁴

In Österreich gab es auch drei Arbeitskreise des „Institutes zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, in Salzburg, Bruck und Wien. Ihnen gehörten auch Vertreter der gemäßigten Deutschen Christen an. Zwar vertraten alle Deutschen Christen den Antijudaismus und Antisemitismus und waren sich einig, dass man daraus Konsequenzen für die christliche Lehre ziehen müsse, jedoch in recht unterschiedlichem Ausmaß. Die Kreise waren auch offen für Kollegen, die sich für die Fragestellungen interessierten, obwohl sie keine Mitglieder waren. Mehrfach wurden Vortragende aus Eisenach eingeladen, meistens war Walter Grundmann unter ihnen. Solche Veranstaltungen fanden ca. zwei- bis dreimal pro Jahr statt und wurden im Durchschnitt etwa von zehn Leuten besucht. Die besprochenen Themen lauteten „Das Messiasproblem“, „Christentum und Nationalsozialismus“ usw. Auch Richard Adolf Hoffmann und Gustav Entz befanden sich unter den Vortragenden.²⁷⁵

4.1.3. Die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät im Nationalsozialismus

Nach dem 1. Weltkrieg musste die Evangelisch-theologische Fakultät Wien um ihren Fortbestand fürchten. Die Studierendenzahlen wurden immer geringer und es gab Überlegungen, die Fakultät nach erfolgtem Anschluss an Hitlerdeutschland aufzulösen. Hoffmann nahm als Dekan Stellung zu dieser Frage. Er schlug statt einer Schließung Sparmaßnahmen vor, wie etwa die Streichung des Dogmatik-Lehrstuhles H.B. Er berichtete weiter, dass die Verhandlungen der Fakultät über eine Eingliederung in den Universitätsverband gut liefen und versicherte, dass der Fortbestand der Fakultät gesichert sei, auch wenn „der langersehnte und zugunsten unserer völkischen Selbständigkeit so bitter nötige Anschluß an das deutsche Reich“²⁷⁶ geschehe.²⁷⁷

Der Lehrkörper der Fakultät bestand kurz vor dem 2. Weltkrieg hauptsächlich aus „Reichsdeutschen“, die gebürtigen Österreicher waren in der Minderheit. Bei der Besetzung der Lehrstühle wurde mehr auf die politische Gesinnung als auf die wissenschaftliche Eignung geachtet.

²⁷⁴ Vgl. Leeb 2008: S 79f

²⁷⁵ Vgl. Leeb 2008: S 87f

²⁷⁶ Schwarz 1997: S 133

²⁷⁷ Vgl. Schwarz 1997: S 132f

Nach Hoffmanns Emeritierung im Jahre 1939 wurde der Lehrstuhl für Neues Testament nicht zur Besetzung ausgeschrieben. Der Tübinger Ordinarius Gerhard Kittel supplierte den Lehrstuhl, behielt aber seine Stelle in Tübingen. Er präsentierte seine Forschungsergebnisse zur Geschichte des Judentums und zur Judenfrage viel beachtet an der philosophischen Fakultät. Kittel arbeitete auch am programmatischen Ausbau der Fakultät mit. Wien sollte als Provinzhauptstadt der Ostmark zur Kulturmetropole des südostdeutschen Raumes werden. So erhoffte man sich, das Volksdeutschtum außerhalb Großdeutschlands stärken zu können. Kittel selbst verstand sich „als Großordinarius der ersten Fakultät Deutschlands“.²⁷⁸

Richard Adolf Hoffmann war im Studienjahr 1934/1935 Dekan der Fakultät, musste aber aufgrund seiner Weigerung, der Vaterländischen Front beizutreten, zurücktreten. Hoffmann, Gustav Entz (der 1922 als Professor für Praktische Theologie nach Wien berufen worden war²⁷⁹) und drei weitere Wiener Professoren, die sich ebenfalls weigerten beizutreten und so ihre Ablehnung gegenüber dem Ständestaat bekundeten, wurden nach dem Anschluss von den Nationalsozialisten mit den „Göttinger Sieben“²⁸⁰ verglichen und für ihren heldenhaften Widerstand gelobt. Entz wurde 1938 als Dekan eingesetzt und behielt dieses Amt bis nach Kriegsende bei.²⁸¹

Der Staat führte auch eine Pflichtvorlesung über Weltanschauung ein, die ein katholischer Theologe halten musste. Richard Adolf Hoffmann, der Mediziner Franz Hamburger und der Sozialminister und Dozent Robert Kerber sprachen beim Rektor vor und baten ihn um Erlaubnis, evangelische Studierende vom evangelischen Theologen Karl Völker unterrichten zu lassen. Dies wurde zwar für die TheologiestudentInnen bewilligt, nicht aber für die Evangelischen anderer Studienrichtungen. Das löste Studentenproteste aus mit der Begründung, eine derartige Unterscheidung sei nicht tragbar, denn nach evangelischer Überzeugung seien alle Evangelischen geistlichen Standes. Hoffmann und Entz verfassten ein Rundschreiben für den Evangelischen Bund, das alle Presbyterien aufforderte, diesen Protest der Studenten zu unterstützen.²⁸²

Hoffmann und Entz waren auch beide Mitglieder der Akademikergemeinschaft im Evangelischen Bund, die sich einmal pro Woche im Presbyterzimmer der Gemeinde Wien

²⁷⁸ Vgl. Schwarz 1993: S 374f

²⁷⁹ Vgl. Schwarz 1993: S 382

²⁸⁰ Dabei handelt es sich um Professoren aus Göttingen, die gegen die Aufhebung der Verfassung im Königreich Hannover protestierten und daraufhin entlassen wurden. Ihr Protest wurde von den Studenten unterstützt und bildete den Anstoß zur Schaffung einer liberalen Öffentlichkeit.

²⁸¹ Vgl. Schwarz 1997: S 151

²⁸² Vgl. Schwarz 1997: S 153f

Innere Stadt traf. In diesem Kreis wurde eine Denkschrift über den Beitritt zur Vaterländischen Front verfasst, in der es heißt, es sei für einen treuen Bekenner des evangelischen Glaubens nicht mit seinem Gewissen vereinbar, der Vaterländischen Front anzugehören. Diese Argumentation wurde später von nationalsozialistischen Beamten übernommen.²⁸³

Entz bewarb sich ebenso wie Hoffmann um die Aufnahme in die NSDAP. Als man ihn ablehnte, begann er gegen die Christentumsfeindlichkeit der Partei zu wettern. Hitler selbst traf seine Kritik aber nicht, da er glaubte, der Führer wisse nichts von der ungerechten Behandlung mancher Christen. Aufgrund dieser Kritik an der Partei wurde Entz nach dem Krieg als Widerstandskämpfer interpretiert und schon sehr bald entnazifiziert. Er sprach auch für viele seine Kollegen vor. So konnte auch Hoffmann 1945 als Emeritus seine Lehrtätigkeit wieder aufnehmen.²⁸⁴

4.1.4. Hoffmanns Mitarbeit im „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“

Das Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ war in allen Landeskirchen auf der Suche nach Mitarbeitern, die bereit waren, einen Forschungsbeitrag zu leisten. Die Mitgliederliste wurde in den „Verbandsmitteilungen“ des Institutes veröffentlicht. In dieser Liste finden sich auch einige Theologieprofessoren: der auf Betreiben der Partei berufene Dogmatiker Hans Wilhelm Schmidt, der Alttestamentler Fritz Wilke, Hans Georg Opitz, Dekan Gustav Entz und Richard Adolf Hoffmann. Gerhard Kittel hingegen bejahte zwar die Ziele des Institutes und referierte bei den Treffen des Arbeitskreises, erklärte sich aber nicht zur offiziellen Mitarbeit bereit.²⁸⁵

Da das Institut bestrebt war, die Namensliste der Mitarbeiter möglichst lang zu halten, lässt sich nicht immer genau feststellen, wie intensiv die Mitarbeit tatsächlich war. Aber zumindest eine deutliche Sympathiebekundung für die Ziele und die Arbeit des Institutes muss in jedem Fall vorgelegen sein. Richard Adolf Hoffmann war aber tatsächlich eines der aktiveren Mitglieder. Zumindest indirekt war er an der Abfassung des gereinigten „Volkstestamentes“ des Institutes beteiligt. Außerdem arbeitete er an einem Messiasepos, einer deutschchristlichen Nachdichtung des Neuen Testaments, das er nach Eisenach sandte und gerne dem Volkstestament beigelegt hätte. Es wurde aber niemals gedruckt, vermutlich

²⁸³ Vgl. Schwarz 1997: S 151f

²⁸⁴ Vgl. Schwarz 1993: S 382ff

²⁸⁵ Vgl. Leeb 2008: S 90 und Vgl. Mitgliederliste in Prolingheuer 1987: S 150

weil er als einer der wenigen Deutschen Christen stets die jüdische Abstammung Jesu betonte.²⁸⁶ Auch „Die Sendung Jesu und die Religion der Zukunft“ sowie die „Fehldeutung des Alten Testaments im Urchristentum“ sind unveröffentlichte Manuskripte Hoffmanns. Sein 1934 erschienener Artikel „Richtlinien für ein schlichtes deutsches protestantisches Bekenntnis“ scheint ebenfalls verschollen.

4.2. Hoffmanns Schriften im Rahmen seiner deutsch-christlichen Arbeit

4.2.1. Die Ideologie der Synthese von Christentum und Nationalsozialismus: „Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments“ und „Christentum und Nationalsozialismus“

4.2.1.1. „Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments“

Der Artikel „Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments“ gibt mit einigen Erweiterungen einen Vortrag wieder, den Hoffmann am 30. Mai 1938 in einer Berliner Pfarrgemeinde hielt. Er wurde noch im selben Jahr vom Verlag Deutsche Christen Weimar gedruckt. Gleich zu Beginn drückt Hoffmann seine Freude über den Anschluss aus, der ihm und seinen Gesinnungsgenossen eine große Sehnsucht erfüllt habe, die er schon 1915 bei seiner Ankunft in Wien spüren konnte und die in den letzten Jahren aufgrund der politischen Entwicklungen immer mehr gewachsen sei.²⁸⁷

Das Anliegen dieses Artikels ist es, seine Überzeugung darzulegen, dass der nationalsozialistische und der christliche Glaube eng verwandt seien. Grundvoraussetzung dafür ist, dass jeder Glaube sich stets nur auf Gegenwärtiges und Zukünftiges bezieht, die Vergangenheit aber nur insofern wichtig ist, als dass sie der Gegenwart zur Kraftquelle werden kann. Auch in der Religion kommt es daher „nur auf das an, was Gott unmittelbar zu unserem Herzen spricht“²⁸⁸.

Dem entspricht, wie Hoffmann im Folgenden ausführt, dass Jesus den Glauben an seine Person niemals dezidiert gefordert hat. Durch die göttliche Gnade, die ihn in die Welt sandte, Dämonen besiegen und Wunder tun ließ, war der Glaube an ihn eine gegenwärtige Wirkung, die sich aus seiner Sicht von selbst ergab. Von einem rechtfertigendem Glauben und der Errettung durch den Glauben hat Jesus nie gesprochen. Rechtfertigung erlangt der Mensch nach Jesu Lehre vielmehr durch Wort und Tat, durch das Tun des Willens Gottes.

²⁸⁶ Vgl. Leeb 2008: S 94

²⁸⁷ Vgl. Hoffmann 1938b: S 3

²⁸⁸ Hoffmann 1938b: S 3

Letztlich kommt es zwar auf die Stellung zu Jesus an, diese wird aber für Hoffmann daran geprüft, wie sehr man an seinen hilfebedürftigen Brüdern Gutes tat.²⁸⁹

Der Glaube ist Jesus insofern sehr bedeutsam, als dass er sich auf das Erwartete und Bevorstehende richtet, das Jesus selbst ankündigte. Und auch die österreichischen Nationalsozialisten hätten, so Hoffmann, das Schuschnigg-Regime nicht durchstehen können, wenn sie nicht von einem solchen Glauben an eine hoffnungsvolle Zukunft getragen worden wären.²⁹⁰

Ein weiterer Berührungspunkt ist Jesu Aussage, dass der Gläubige selbst große Dinge zu tun vermag. Echter Glaube ist daher solcher Glaube, der auch „schiefer Unmögliches mit der ganzen Glut des Herzens für möglich hält, anstrebt und damit schließlich recht behält“²⁹¹. Er ist wie ein kleines Korn, das keimen, sich entwickeln und sich ausbreiten kann.

Jesus hat laut Hoffmann in seinen Heilungen stets darauf geachtet, die Menschen seelisch und leiblich zu heilen. Wer innig an seine Macht glaubte, wurde allein dadurch geheilt. „Wirklich geholfen wird den leidenden Menschen ja nur, wenn sie leiblich und seelisch zugleich erhoben werden. Das hat auch der Nationalsozialismus erkannt und sich entsprechend eingestellt.“²⁹²

Selbst aus dem Glaubensbegriff des Paulus – den Hoffmann insgesamt recht negativ bewertet aufgrund seines falschen Verständnisses des Sühnetodes Christi – lässt sich noch etwas Positives gewinnen. Indem sich der Glaube auf die Überwindung des Todes durch das Leben und somit auf ein zukünftiges Gestalten hin richtet, erhebt er sich über den undynamischen Glauben Abrahams und des Judentums. Christlicher Glaube ist dynamischer Glaube und daher mehr als das Judentum. Das Christentum ist eine revolutionäre Angelegenheit, die ganz Neues schaffen kann.²⁹³

Der Nationalsozialismus hat darüber hinaus eigene Glaubensanschauungen über die göttliche Ordnung der Dinge entwickelt. Diese werden dem gläubigen Nationalsozialisten zum Gesetz freudigen Handelns für den Führer – ebenso wie der Glaube an Christus die guten Taten in uns hervorruft. Der Nationalsozialismus lässt sich aber nicht einfach aus dem Christentum ableiten. Vielmehr hat er neue Ideen wie z.B. die Bewertung der Rasse und die

²⁸⁹ Vgl. Hoffmann 1938b: S 4ff

²⁹⁰ Vgl. Hoffmann 1938b: S 6f

²⁹¹ Hoffmann 1938b: S 7

²⁹² Hoffmann 1938b: S 8

²⁹³ Vgl. Hoffmann 1938b: S 14

Zusammenführung von Sozialismus und Nationalismus eingebracht. Frühere Gottesoffenbarungen werden dadurch aber keineswegs ausgeschlossen. In der Bewertung der Beziehung zwischen Gott und Einzelseele sowie Gott und Volksganzes können Nationalsozialismus und Christentum gut nebeneinander und miteinander arbeiten. V.a. in der Werkstätigen Liebe zum eigenen Volkstum als Verkörperung eines großen Gottesgedankens reichen sie einander die Hand – denn auch die Großen des Urchristentums seien von einer tiefen Liebe zu ihrem Volk erfüllt gewesen.²⁹⁴

Daher werden sich Christentum und Nationalsozialismus stets nebeneinander weiter entwickeln und stets zusammenarbeiten. „Solange Deutsche leben, wird die Gottesfrage leben. Denn wir schauen nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn das Sichtbare ist zeitbedingt, aber das Unsichtbare ist ewig. Es wird sich uns und unseren Nachfahren in immer neuen Gestalten offenbaren, nicht zum wenigsten zum Wohle unseres heißgeliebten Volkes.“²⁹⁵

Einen Vortrag ganz ähnlichen Inhalts – wenn nicht sogar denselben – dürfte Hoffmann auch am 1. (Erziehungs)Lager der evangelisch-theologischen Fachschaft der Universität Wien vom 27.-29. Mai 1938 gehalten haben, wie der entsprechende Bericht über dieses Lager verrät. Zu diesem Lager gehörten neben praktischen Ertüchtigungen wie Schweigemärsche, Frühsport und Fahnenappell, Kameradschaftsabenden und langen abendlichen Diskussionen über Nationalsozialismus allgemein sowie die begrüßenswerte Opferbereitschaft der Jugend und die unerschütterliche Liebe zum Volk auch täglich mehrere wissenschaftliche Vorträge. Hoffmanns Vortrag trug den Titel „Glaubensgedanken des Neuen Testaments“ und sein Inhalt deckt sich der Beschreibung nach mit dem oben angeführten. Er brachte den Teilnehmern des Lagers „eine Fülle von tiefen und fruchtbaren Gedanken, die gerade in ihrer Beziehung zur nat. soz. Weltanschauung äußert wertvolle Anregungen brachten.“²⁹⁶

4.2.1.2. „Christentum und Nationalsozialismus“

Den Vortrag „Christentum und Nationalsozialismus“ hielt Hoffmann am 17. Februar 1941 auf einer Tagung eines Arbeitskreises des Eisenacher Institutes.²⁹⁷ Er kann als Zusammenfassung der deutschchristlichen Theologie Hoffmanns gesehen werden.

²⁹⁴ Vgl. Hoffmann 1938b: S 19

²⁹⁵ Hoffmann 1938b: S 23

²⁹⁶ Reingrabner 1988: S 320

²⁹⁷ Der Vortrag befindet sich in den Akten des Eisenacher Archives und wurde mir von Univ.-Prof. DDr. Rudolf Leeb nach seiner Einsichtnahme ins Archiv zur Verfügung gestellt.

Hoffmann beginnt mit dem Hinweis, dass noch keiner sagen kann, wie sich Christentum und Nationalsozialismus in Zukunft weiter entwickeln. Was aber sicher Bestand haben wird, ist der allmächtige Gott, der die Welt regiert. Und von diesem hat kaum einer eine lebendigere Überzeugung als der Führer. So kann trotz aller vorhandenen Reibungen eine Wesensverwandtschaft zwischen Christentum und Nationalsozialismus bekannt werden.²⁹⁸ Die eigene Kirche hat für Hoffmann nicht immer die richtige Einstellung gegenüber dem Nationalsozialismus, da sie konservativ, rückwärtsgewandt und pessimistisch ist. Dass sich der kräftige, siegreiche, dynamische Nationalsozialismus damit nicht anfreunden kann, kann man diesem kaum verübeln. Statt der Kirchenfrömmigkeit sollte der Christ sich lieber der Moderne zuwenden.²⁹⁹

Wie sich das Verhältnis zwischen Christentum und Nationalsozialismus in Zukunft gestalten wird, wird für Hoffmann nicht zuletzt davon abhängen, welche sittlichen Kräfte das Christentum in der Praxis hervorzubringen imstande ist.³⁰⁰

Von manchen Nationalsozialisten wird dem Christentum zu Unrecht seine Abstammung aus dem Judentum vorgeworfen. Gewiss ist das laut Hoffmann nichts, worauf das Christentum stolz sein könnte, aber es muss es doch als geschichtliche Tatsache akzeptieren. Nur darf man nicht den Fehler machen, das Christentum als Fortführung und Vollendung des Judentums zu sehen. Der angebliche Zusammenhang zwischen Weissagung im Alten und Erfüllung im Neuen Testament muss aufgegeben werden, denn Jesus war nicht der politische Messias, auf den das Judentum hoffte. Dennoch kann Jesu Stellung zum Judentum nicht so einfach beantwortet werden, dass man ihn von seiner Umgebung völlig loslöst, wie es für den Nationalsozialismus gewiss am einfachsten wäre.³⁰¹ Stattdessen hält Hoffmann gegen die Mehrheit der Deutschen Christen entschieden an der jüdischen Abstammung Jesu fest. Von seiner Abstammung her war Jesus also kein Arier. Doch in seiner Geisteshaltung war er dem jüdischen Volk weit überlegen. Obwohl ihm das Alte Testament als Wort Gottes galt, sah er menschliche Hilfeleistung als ein höheres Gut an, als die genaue Befolgung der Gesetze.

Nach allen religiösen Neuerungen, die Jesus vorgenommen hat, bleibt das Christentum übrig, „so genannt nach dem tiefsten, innersten Kern von Christi religiöser und sittlicher

²⁹⁸ Vgl. Hoffmann 1941: S 1

²⁹⁹ Vgl. Hoffmann 1941: S 2f

³⁰⁰ Vgl. Hoffmann 1941: S 4

³⁰¹ Vgl. Hoffmann 1941: S 5

Haltung.³⁰² Diesen Kern müssen wir uns als die ihm Nachfolgenden zu eigen machen. Dieser Kern ist die „Wucht seines kämpferischen Geistes“, sein Kampf gegen religiöse Unaufrichtigkeit und gegen Hochmut, die Taten heilender Liebe und „die Besiegelung seines Strebens durch den Märtyrertod“. Diese Kraft des kämpferischen Geistes kann auch dem Nationalsozialismus dienlich sein, denn etwas Derartiges hat er ohne das Christentum nirgends zur Verfügung.³⁰³

Was das Christentum außerdem über den Nationalsozialismus hinaus zu bieten hat, ist der Gedanke der Unsterblichkeit, der den Menschen erst richtig lehrt, bleibende Verantwortung für seine Taten zu übernehmen. In diesem Zusammenhang verweist Hoffmann auf das von ihm so ausführlich behandelte Thema der Begründung der unsterblichen Seele mit Hilfe der wissenschaftlichen Parapsychologie hin.³⁰⁴

Umgekehrt hat für Hoffmann aber auch das Christentum vom Nationalsozialismus einiges zu lernen, z.B. in der Rassenfrage und durch den Begriff des Blutes. Die Ehe kann z.B. fortan nicht mehr als etwas gelten, was nur den Einzelnen und die Eheleute angeht, sondern sie muss auch in Rücksicht auf das Volkswohl und das Volksganze geführt werden. Das Volk ist als göttliche Schöpfungsordnung auch ein religiös wertvolles Gut – eine Erkenntnis, die das Christentum mehr einer natürlichen Theologie und v.a. dem Nationalsozialismus verdankt als der biblischen Theologie.³⁰⁵ Nicht zuletzt hat auch der Glaubensbegriff durch den Nationalsozialismus eine Aufwertung erfahren – wie Hoffmann in seinem Vortrag „Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments“ bereits ausgebreitet hat. Dass ein solcher Glaube als schöpferische Kraft Gnade Gottes ist, hat so mancher Nationalsozialist jedoch noch nicht verstanden. Wenn sie es aber eines Tages verstehen, so hofft Hoffmann, „[d]ann steht der rechten Ehe zwischen Nationalsozialismus und Christentum wenig mehr im Wege.“³⁰⁶

³⁰² Hoffmann 1941: S 6 - Auch hier klingt wiederum Albert Schweitzer an: vgl. Leeb 2008: S 56f und siehe Kapitel 5. Resümee

³⁰³ Vgl. Hoffmann 1941: S 6

³⁰⁴ Vgl. Hoffmann 1941: S 7

³⁰⁵ Vgl. Hoffmann 1941: S 7

³⁰⁶ Hoffmann 1941: S 8

4.2.2. Offizielle politische Schreiben Hoffmanns: Das Rücktrittsgesuch an den Oberkirchenrat und „Gedanken zu den Besprechungen betreffend die Kirchnerneuerung“

Wie schon erwähnt war Hoffmann Mitverfasser des Rücktrittsgesuchs, das an den Oberkirchenrat am Vortag des Anschlusses übergeben wurde, aufgrund dessen Empfehlung, für die Unabhängigkeit Österreichs zu stimmen.

Auch bei den „Gedanken zu den Besprechungen betreffend die Kirchnerneuerung, verfasst von Mitglieder der Akademikerschaft im Evangelischen Bund für Österreich“ scheint Hoffmann neben Dr. Hamburger als Verfasser auf.³⁰⁷ Diese beiden können als die Wortführer und Vordenker der Akademikerschaft des Evangelischen Bundes gelten.

Das Papier hält zunächst fest, dass eine Neugestaltung der Kirche, die verschiedene Lehren unter sich vereinigen könne, notwendig sei. Dazu müssen die christlichen Grundsätze in einer Art festgehalten werden, die es auch den modernen Forschern in allen Gebieten der Wissenschaft ermöglicht, sich ihnen anzuschließen. Dieses weit gefasste evangelische Glaubensbekenntnis sei dann für „eine restlose Zusammenfassung aller deutschen Volksgenossen zu einer staatsfreien deutschen Volkskirche“³⁰⁸ geeignet. Auch der Gottesdienst (v.a. die Predigt) soll sich aktuellen Themen wie Kindererziehung oder dem Sinn für Ehre und Stärke des Deutschen Reiches beschäftigen anstatt alte Bibelworte zu zitieren.

Theologisch seien für die Kirchnerneuerung mehrere Punkte unbedingt zu beachten. Christus ist zwar gottgesandt und der „alle überragende Führer auf dem Gebiete des religiösen und sittlichen Lebens“³⁰⁹, er dürfe aber nicht vergöttlicht werden, da dies dem Wesen des wahren Christentums widerspräche. Ebenso widerspricht die Dreieinigkeit dem Wesen der Gottheit. „Christus war rassemäßig möglicherweise Jude, aber in seinem Wesen unjüdisch.“³¹⁰ Das zeige sich schon daran, dass die rassemäßigen Juden ihn hassten und bis zum Tod verfolgten. Er war ein Kämpfer, der seinen Mut durch die Opferung seines Lebens bewies. In ihm vereinigten sich die Eigenschaften des göttlichen Lehrers und Erweckers mit denen eines Helden, was ihn zur wahren Führernatur machte.

³⁰⁷ Vgl. Reingrabner 1988: S 195-200

³⁰⁸ Reingrabner 1988: S 195

³⁰⁹ Reingrabner 1988: S 196

³¹⁰ Reingrabner 1988: S 197

Das Neue Testament zu lesen sei zwar weiterhin notwendig, es solle aber so unformuliert werden, dass es ohne spitzfindige Auslegung klar verständlich ist. Das Alte Testament hingegen liefert außer einer Vorgeschichte des Christentums nur Unerhebliches.³¹¹

Die Bestimmung des Menschen sei es, „sich als Einzelner im Familienverband, in der Sippe, im Volk zu möglicher Vollkommenheit und höchster Leistungsfähigkeit für die anderen zu entwickeln, was also zu seinem, seiner Familie, seines Volkes Bestem ist, das hat er zu erfüllen.“ Ein Handeln gegen die Bestimmung ist Sünde. Die richtige Gotteserkenntnis kann dazu führen, dass der Mensch Böses und Gutes in seinem Wesen erkennt und sich für das Gute entscheidet.³¹²

Diese erwünschte Neugestaltung der Religion soll von einem Team aus Theologen und Laien ausgearbeitet werden und dann dem Führer selbst zur Kontrolle vorgelegt werden, denn „[e]ine Religionsform, die derartig ist, daß der Führer sich nicht zu ihr bekennen könnte, kann für das deutsche Volk nicht in Frage kommen, nichts bedeuten.“³¹³

³¹¹ Vgl. Reingrabner 1988: S 19f

³¹² Vgl. Reingrabner 1988: S 199

³¹³ Reingrabner 1988: S 196

5. Resümee: Hoffmanns Arbeiten im Kontext seiner Zeit

Am Ende dieser Arbeit soll nun noch kurz versucht werden, die drei Arbeitsgebiete Hoffmanns miteinander zu vernetzen und sie in seinen geistes- und theologiegeschichtlichen Kontext einzubetten. Für seine bibelwissenschaftlich-exegetischen Arbeiten lässt sich zunächst einmal feststellen, dass die Themen, mit denen er sich beschäftigt, durchaus dem Geist seiner Zeit entsprechen. Seine Antrittsvorlesung setzt sich mit der historisch-kritischen Methode auseinander, die erst kurz vor ihrer Abfassung als wissenschaftliche Methode aufgekommen war, sein umfangreiches Werk zum Markusevangelium beginnt mit einer massiven Kritik an der Zwei-Quellen-Theorie, die sich nur wenige Jahre zuvor durchzusetzen begann. Auch wenn er gerade in diesem Punkt entschieden gegen den Strom schwimmt, so arbeitet er dennoch keineswegs an den neutestamentlich-bibelwissenschaftlichen Diskussionen seiner Zeit vorbei, sondern glaubt im Gegenteil einen wesentlichen Beitrag dazu leisten zu können.

Ähnliches lässt sich über das Hauptanliegen von Hoffmanns biblischen Arbeit sagen, über die Beschäftigung mit der Lehre und dem Wollen und Handeln des historischen Jesus. Zum einen wurde bereits darauf hingewiesen, dass mehrere liberale Neutestamentler des 19. Jahrhunderts versucht hatten, die historische Gestalt Jesu zu fassen und dass sie das Christentum neu als den Glauben Jesu definierten, anstatt es wie bisher als Glaube an Jesus zu verstehen. In diesem Zusammenhang kamen sie auch nicht umhin, über die jüdischen Wurzeln Jesu nachzudenken und vor diesem Hintergrund dennoch seine Einzigartigkeit hervor zu heben.³¹⁴ Hoffmanns Schriften zum historischen Jesus lassen sich gewissermaßen als Fortführung dieses Anliegens lesen. Seine im zweiten Kapitel dieser Arbeit dargestellten Anschauungen über die jüdischen Wurzeln in Lehre und Wollen Jesu – die ihm so wichtig sind, dass er sie auch als Deutscher Christ nicht preisgeben will – erinnern zum zweiten ganz konkret an das 1906 erschienene Werk Albert Schweitzers „Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“.

Schweitzer verfolgt darin eine konsequent eschatologische Deutung Jesu und seiner Lehre. Jesu Denken und Handeln war laut Schweitzer maßgeblich vom Judentum seiner Zeit bestimmt, v.a. von der darin weit verbreiteten Erwartung des unmittelbaren Weltendes. So

³¹⁴ siehe Seite 72

kann der Exeget heute zwar nicht mehr Jesu Weltanschauung teilen, doch ist ihm ein Verstehen „von Wille zu Wille“ möglich.³¹⁵ Auch Hoffmann sieht es als seine exegetische Aufgabe an, das Wollen des historischen Jesus zu erforschen. Der historische Jesus habe sich laut Schweitzer als futurischer Messias verstanden und die Erwartung gehabt, dass das Reich Gottes durch die Hingabe seines Lebens als Lösegeld unmittelbar herein brechen würde.³¹⁶ Hoffmann teilt zwar nicht die Auffassung, dass Jesus seinem Tode selbst eine derartige Heilsbedeutung beigemessen habe, doch betont er, dass der historische Jesus sich als Heilsbringer seines Volkes verstanden habe – jedoch durch sein irdisches Wirken, durch seine dienende Liebe, die er an seinem Volke ausübte, obwohl er doch eigentlich zum Herrschen bestimmt gewesen wäre.

Entgegen der zu Albert Schweitzers Lebzeiten üblichen Deutung des Apostels Paulus als denjenigen, der die Hellenisierung des Christentums bewirkt habe, meint Schweitzer, Paulus habe diese nur vorbereitet und er sei vielmehr als Theologe zu sehen, dessen Denken - wie bei Jesus - tief in der jüdischen Apokalyptik verwurzelt war.³¹⁷ Auch diese Ansicht der jüdischen Wurzeln des Apostels teilt Hoffmann mit Schweitzer und glaubt daher in der paulinischen Theologie einiges „allzu jüdisches“ zu finden (wie etwa den Opfergedanken), was für den modernen Christen keine Relevanz mehr habe.

Zuletzt lässt sich vielleicht noch eine Verbindung in der Deutung der Nachfolge herstellen. Für Hoffmann bedeutet Nachfolge Jesu vor allen Dingen seinem Glauben nachzufolgen und sich den gleichen heroischen Glauben wie Jesus anzueignen, der im Stande ist, Berge zu versetzen. In einem Vortrag anlässlich des 80. Geburtstags Albert Schweitzers arbeitet Gustav Entz den Gedanken Schweitzers heraus, dass die Energien des Lebens Jesu, die Energie seines Gehorsams, seines Glaubens und seiner (dienenden) Liebe, den Menschen in eine Lebensgemeinschaft mit Jesus und somit in seine Nachfolge hinein ziehen.³¹⁸ Zumindest in dieser Deutung Schweitzers durch den deutschchristlichen Sympathisanten Gustav Entz passt sein Gedanke der Nachfolge als Teilhabe an der „Glaubensenergie“ Jesu durchaus zu Hoffmanns Nachfolgeverständnis. Und damit nicht zuletzt auch zu Hoffmanns Deutung des christlichen Glaubens als Vorbild für den Nationalsozialismus, wie er sie in seinen Vorträgen „Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments“ und „Christentum und Nationalsozialismus“ ausführt.

³¹⁵ Vgl. Sommer 2004: S 1063

³¹⁶ Vgl. Sommer 2004: S 1063

³¹⁷ Vgl. Gräßer 1999: S 677f

³¹⁸ Vgl. Entz 1955: S 12

Damit ist bereits das zweite Wirkungsfeld Hoffmanns eröffnet, seine Arbeit im Umfeld der Deutschen Christen. Diese lässt sich ganz besonders gut in die allgemeine Theologie deutschchristlicher Theologen seiner Zeit einbetten. Hoffmann war ein radikaler Vertreter der Deutschen Christen und teilte viele ihrer theologischen Ansätze. Jesus lebte uns laut Hoffmann einen heroischen Glauben vor, der die Kraft hat, Berge zu versetzen. Diese Kraft schöpft Jesu Glaube nicht zuletzt aus seiner Opferbereitschaft und seinem konsequenten Einsatz für seine Überzeugungen bis zum Tode. Jesu Kreuzestod ist damit ein vorbildliches „Gesinnungsmartyrium“, keine Erlösungstat, wie es für Hoffmann die Kirche fälschlicherweise von Paulus übernommen hat. Erlösung liegt vielmehr darin, Jesus in seinem Glauben nachzufolgen. Nachfolge ist für Hoffmann nun nichts anderes als diesem Glauben nachzueifern – Christentum lehrt glauben wie Jesus und ist damit ein unendlich wertvolles Gut für den Nationalsozialismus. So sind für Hoffmann – wie für viele andere radikale Deutsche Christen seiner Zeit – Christentum und Nationalsozialismus absolut vereinbar und der politische Anschluss Österreichs ans großdeutsche Reich ein wahrer Segen für den Protestantismus.

Freilich sind Hoffmann auch die Differenzen bewusst, doch ist er anfangs davon überzeugt, die Verfolgungen und negativen Äußerungen über das Christentum durch den Nationalsozialismus gründen nur in mangelndem Verständnis, das Leute wie er zu beheben berufen seien. Trotz aller negativen Erfahrungen scheint er an dieser Hoffnung bis zuletzt festgehalten und sich zumindest einer offenen Kritik am Nationalsozialismus enthalten zu haben, wie auch Rodulf Leeb in seinem Artikel über die Deutschen Christen in Österreich feststellt: „Im Unterschied zu jenen Deutschen Christen, die an diesem Punkt unverhohlenen Kritik am Nationalsozialismus geübt und an der Kirche und der traditionellen Soteriologie festgehalten haben, haben Leute wie Hoffmann wegen ihres Misserfolges still gelitten oder sind in Depressionen verfallen.“³¹⁹

Ähnlich entschieden ist Hoffmann auf seinem dritten Betätigungsfeld für seine Überzeugungen eingetreten und auch hier lässt er immer wieder große Enttäuschung aus seinen Schriften sprechen. Wie schon allein die Quantität seiner diesbezüglichen Schriften beweist, war es Hoffmann offenbar ein echtes Anliegen, die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums zu erschließen. Immer wieder versucht er, die Wissenschaftlichkeit von Parapsychologie und Spiritismus zu verteidigen, immer wieder

³¹⁹ Leeb 2008: S 58

betont er auch, dass er deren Stellung im Kanon der deutschsprachigen Wissenschaften unbefriedigend und beschämend findet. Äußerst umfangreich und methodisch recht geschlossen versucht er nachzuweisen, dass wichtige Geschehnisse im Urchristentum wie die Berufung des Apostels Paulus, das Pfingstwunder und allen voran die Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern nur als spiritistische mediumistische Phänomene gedeutet werden können. Und so seltsam diese Schriften auch anmuten mögen, so muss man Hoffmann doch zu Gute halten, dass er sich tatsächlich sehr umfangreich und methodisch gründlich mit spiritistischen Phänomenen beschäftigt hat und seine Argumentationsweise (bei aller Skepsis gegenüber ihren Voraussetzungen) doch zumindest in sich geschlossen wirkt.

Auch auf diesem Gebiet darf nicht übersehen werden, dass Hoffmann bei weitem nicht der einzige Theologe war, der sich zu parapsychischen Phänomenen hingezogen fühlte. Ebenso war Gustav Entz ein aktives Mitglied der Österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie und v.a. im englischsprachigen und auch skandinavischen Raum gab es mehrere Vertreter der Synthese von (Ur)Christentum und Parapsychologie. Und auch ganz allgemein erlebte die spiritistische Forschung 1915, als Hoffmann soeben nach Wien gezogen war, gerade hier einen zuvor nie gekannten Aufschwung.

So lässt sich Richard Adolf Hoffmann trotz aller seiner Ansichten, die uns heute recht seltsam erscheinen, in allen seinen Arbeitsbereichen durchaus als Theologe seiner Zeit beschreiben – der jedoch einige originelle höchst eigenständige Ansätze vertrat. Diese „Originalität“ hatte Hoffmann offenbar auch unter den Studierenden recht beliebt gemacht³²⁰ und trotz seiner Exzentrizität halten ihm doch zeitgenössische Kollegen zu Gute, seine Forschung sei beachtenswerter Weise „einem tief religiösen Bedürfnis entsprungen, die Gewißheit eines Fortlebens nach dem Tode in greifbare Nähe zu rücken“³²¹.

³²⁰ siehe Seite 5f, Fußnote 11

³²¹ Bohatec 1935: S 76f

6. Literaturverzeichnis

Quellen:

Entz Gustav, Albert Schweitzer. Vortrag zu seinem 80. Geburtstag, Wien 1955

Entz Gustav, Die Grundlagen des deutschen Volkstums betrachtet im Lichte der Reformation, Wien 1939

**Entz* Gustav, Die Stellung des Christentums zu den Fragen des Okkultismus und Spiritismus, Bremen 1830

Grundmann Walter, Die Entjudung des religiösen Lebens, Weimar 1939

Grundmann Walter, Gott und Nation. Ein evangelisches Wort zum Willen des Nationalsozialismus und zu Rosenbergs Sinndeutung, Berlin 1933a

Grundmann Walter, Religion und Rasse. Ein Beitrag zur Frage „nationaler Aufbruch“ und „lebendiger Christusglaube, Werdau 1933b

Grundmann Walter, Völkische Theologie, Weimar ²1937

Hoffmann Richard Adolf, Besitz und Recht in der Gedankenwelt des Urchristentums, in: Das Professorenkollegium der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien (Hg.), Religion und Sozialismus. Festschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien, Berlin 1921a, S 41-63

Hoffmann Richard Adolf, Christentum und Nationalsozialismus, Eisenach 1941

***Hoffmann* Richard Adolf, Christusballade

**Hoffmann* Richard Adolf, Das Damaskuserlebnis des Apostels Paulus in parapsychologischer Deutung, Vortrag im Rahmen der österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie vom 29. 3. 1933a

Hoffmann Richard Adolf, Das Geheimnis der Auferstehung Jesu, Leipzig 1921b

Hoffmann Richard Adolf, Das Gottesbild Jesu, Hamburg 1934a

Hoffmann Richard Adolf, Das Gottessohnesbewußtsein Jesu, in: Deutsche Frömmigkeit, Österreichheft, 6. Jahrgang Nr. 5 (1938a), S 14-19

Hoffmann Richard Adolf, Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage, Königsberg 1904a

**Hoffmann* Richard Adolf, Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien, 1904

Hoffmann Richard Adolf, Das Verhalten der Jünger nach dem Tode Jesu. Zugleich ein Beitrag zur Erklärung von Matth. 26,32, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1909a), S 332-351

Hoffmann Adolf Richard, Der Glaubensbegriff des Neuen Testaments, Weimar 1938b

Hoffmann Richard Adolf, Der Spiritismus und die Wissenschaft, Vortrag im Rahmen der österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie vom 21. 10. 1930a

**Hoffmann* Richard Adolf, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, Ein biblisch-theologischer Versuch, 1896

Hoffmann Richard Adolf, Die Entstehung des Christentums II. Paulus, in: Balcz H. u.a. (Hgg.), Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen, Leipzig und Wien 1929, S 187-206

Hoffmann Richard Adolf, Die Erlösergedanken des geschichtlichen Christus, Königsberg i. Pr. 1911

***Hoffmann* Richard Adolf, Die Fehldeutung des Alten Testaments im Urchristentum

**Hoffmann* Richard Adolf, Die göttliche Vorherbestimmung nach der Lehre des Paulus, in: Die Wartburg 29 (1930b)

**Hoffmann* Richard Adolf, Die parapsychischen Erfahrungen des Apostels Paulus nach seinem Damaskuserlebnis, Vortrag im Rahmen der österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie vom 3. 5. 1933b

***Hoffmann* Richard Adolf, Die Sendung Jesu und die Religion der Zukunft

Hoffmann Richard Adolf, Gibt es religiöse Einflüsse auf Spukerscheinungen?, in: Zeitschrift für Parapsychologie 7 (1932), S 306-307

**Hoffmann* Richard Adolf, Gott und Natur, in: Zeitschrift für Religion und Geisteskultur IV 2, S 97-107

Hoffmann Richard Adolf, Hat die Parapsychologie für die Erforschung des Urchristentums eine Bedeutung?, in: Zeitschrift für Parapsychologie 4 (1930b), S 251-260

Hoffmann Richard Adolf, Kant und Swedenborg, in: *Loewenfeld* L. (Hg.), Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, Heft 69, Wiesbaden 1909b

Hoffmann Richard Adolf, Parapsychisches bei dem Apostel Paulus, in: Zeitschrift für Parapsychologie 2 (1928), S 91-97

**Hoffmann* Richard Adolf, Parapsychisches in den religiösen Erfahrungen des Apostels Paulus, in: Zeitschrift für Religionspsychologie (1933c)

**Hoffmann* Richard Adolf, Religion und Parapsychologie, in: Zeitschrift für Religionspsychologie (1936)

Hoffmann Richard Adolf, Was versteht man unter wissenschaftlicher Bibelforschung, Königsberg i. Pr. 1897

Nielsson Haraldur, Eigene Erlebnisse auf dem okkulten Gebiet, Die Kirche und die psychische Forschung vom Tode. Drei Vorträge von Haraldur Nielsson o. Professor der Theologie an der isländischen Universität Kopenhagen. Mit einer Vorrede von D. Richard Hoffmann o. Professor der Theologie in Wien, Leipzig 1922

Anmerkungen:

Die mit * gekennzeichneten Werke waren nicht erhältlich. Der Vollständigkeit halber und weil deren Inhalt in der vorliegenden Arbeit teilweise über Querverweise in anderen Schriften Hoffmanns erschlossen wird sind sie aber dennoch im Literaturverzeichnis aufgeführt. Jedoch fehlen bei einigen Werken aus gegebenem Anlass einzelne biographische Daten die ohne das Werk selber nicht rekonstruierbar waren.

Die mit ** gekennzeichneten Schriften Hoffmanns wurden nie veröffentlicht. Da in der Arbeit aber auf sie hingewiesen wird, werden auch sie im Literaturverzeichnis aufgeführt.

Sekundärliteratur:

Bohatec Josef, Deutschösterreichs Beitrag zur evangelisch-theologischen Wissenschaft, Wien 1935

Erickson Robert P., Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus, München/Wien 1986

Faulenbach Heiner, Deutsche Christen, RGG 2 (⁴1999), S 698-702

Fitzer Gottfried, Hoffmann Richard, in: Neue deutsche Biographie IX (1972), S 436-437

Fleischmann-Bisten Walter, Die Orientierung der österreichischen Protestanten nach dem „Reich“ 1903 bis 1928 – dargestellt am Beispiel des „Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen“, in: JGPrÖ (1196), S 119-135

Frei Norbert, Nationalsozialismus, in: TRE 24 (1994), S 34-43

Graf Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der Modernen Kultur, München 2004

Gräßer Erich, *Schweitzer* Albert, in: TRE 30 (1999), S 675-S 682

Gregor Birgit, ... von jüdischem Einfluß befreit: „Großer Gott wir loben dich“. Ein deutsch-christliches Gesangbuch aus dem Jahre 1941, in: *Seidel* Thomas A. (Hg.), Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur fünfundsiebzigjährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringen, Herbergen der Christenheit, Sonderband 3, Leipzig 1998, S 124-142

Hartung Günter, Völkische Ideologie, in: *Puschner* Uwe/ *Schmitz* Walter/ *Ulbricht* Justus H. (Hgg.), Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871-1918, München u.a. 1996, S 22-41

Heindl Gerhard, Die Österreichische Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzbereiche der Wissenschaften. 1927-1963 mit einem statistischen Anhang bis 1997, Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Band 789, Frankfurt am Main u.a. 1998

Heschel Susannah, Deutsche Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“, in: *Osten-Sacken* Peter von der (Hg.), Das mißbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen, Studien zu Kirche und Israel (SKI), Band 20, Berlin 2002, S 70-90

Hofer Walther., Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945, Frankfurt am Main 1982

Hoßfeld Uwe, Religion und Rasse – Rasse und Religion?, in: *Deines* Roland/ *Leppin* Volker/ *Niebuhr* Karl-Wilhelm (Hgg.), Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 21, Leipzig 2007, S 167-190

Klein Erich, Stellungnahmen zur „Judenfrage“ an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien in den Jahren 1922 bis 1946, Wien 1993

Koch Ernst, Nationalsozialismus in Thüringen in Staat und Kirche, in: *Deines* Roland/ *Leppin* Volker/ *Niebuhr* Karl-Wilhelm (Hgg.), Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 21, Leipzig 2007, S 149-166

Koch Heinz, Quellen zur Geschichte der Deutschen Christen in Thüringen. Der Bestand im Landeskirchenarchiv zu Eisenach, in: *Seidel Thomas A.* (Hg.), Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur fünfundsiebzigjährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringen, Herbergen der Christenheit, Sonderband 3, Leipzig 1998, S 256-263

Lächele Rainer, Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die Entstehung der „Deutschen Christen“ in Württemberg 1925-1960, Stuttgart 1994

Lächele Rainer, Protestantismus und völkische Religion, in: *Puschner Uwe/ Schmitz Walter/ Ulbricht Justus H.* (Hgg.), Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871-1918, München u.a. 1996, S 149-163

Leeb Rudolf, Der österreichische Protestantismus und die Los-von-Rom-Bewegung, in: *Dantine Johannes u.a.* (Hgg.), Protestantische Mentalitäten, Wien 1999, S 195-230

Leeb Rudolf, Die Deutschen Christen in Österreich im Lichte neuer Quellen, JGPrÖ 124/125 (2008/2009), S 39-101

Leppin Volker, Gott und Nation. Wandlungen der Verhältnisbestimmung bei Grundmanns Weg vom Oberkirchenrat in Sachsen zum Lehrbeauftragten für Völkische Theologie in Jena, in: *Deines Roland/ Leppin Volker/ Niebuhr Karl-Wilhelm* (Hgg.), Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 21, Leipzig 2007, S 191-218

Lucadou Walter von, Parapsychologie, in: TRE 25 (1995), S 750-753

Mehlhausen Joachim, Nationalsozialismus und Kirchen, TRE 24 (1994), S 43-78

Meier Kurt, Deutsche Christen, in: TRE 8 (1981), S 552-554

Meier Kurt, Der evangelische Kirchenkampf. Im Zeichen des zweiten Weltkrieges, Band 3, Halle 1984

Meister-Karanikas Ralf, Die Thüringer evangelische Kirche und die „Judenfrage“. Notizen zur Epoche 1933-1945, in: *Seidel* Thomas A. (Hg.), Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur fünfundsiebzigjährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringen, Herbergen der Christenheit, Sonderband 3, Leipzig 1998, S 111-123

Prolingheuer Hans, Wir sind in die Irre gegangen. Die Schuld der Kirche unterm Hakenkreuz, nach dem Bekenntnis des „Darmstädter Wortes“ von 1947, Köln 1987

Puschner Uwe, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion, Darmstadt 2001

R. W., Professor D. Richard Hoffmann, in: Bischof der Evangelischen Kirche in Österreich (Hg.), Amt und Gemeinde (2) 1948, S 68-69 (Hierbei handelt es sich um den in „Amt und Gemeinde“ erschienenen Nachruf auf Hoffmann. Der vollständige Name des Verfassers war leider nicht ausfindig zu machen.)

Reingraber Gustav, Der März 1938 in der Evangelischen Kirche in Österreich, in: Amt und Gemeinde 39 (1988a), S 30-37

Reingrabner Gustav/ *Schwarz* Karl (Hgg.), Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945, in: JGPrÖ 104/105 (1988b/1989)

Schenk Wolfgang, Der Jenaer Jesus. Zu Werk und Wirken des völkischen Theologen Walter Grundmann und seiner Kollegen, in: *Osten-Sacken* Peter von der (Hg.), Das mißbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen, Studien zu Kirche und Israel (SKI), Band 20, Berlin 2002, S 167-279

Schenk W., Hoffmann Richard, in: *Klee* Ernst (Hg.), Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945?, Frankfurt am Main 2003

Schmithals Walter, Evangelien, Synoptische, in: TRE 10 (1982), S 570-626

Schnelle Udo, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ⁵2000

Schnelle Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁶2007

Schnurbein Stefanie von, Die Suche nach einer „arteigenen“ Religion in ‚germanisch`- und ‚deutschgläubigen` Gruppen, in: *Puschner* Uwe/ *Schmitz* Walter/ *Ulbricht* Justus H. (Hgg.), Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871-1918, München u.a. 1996, 172-185

Schüfer Tobias, Walter Grundmanns Programm einer erneuerten Wissenschaft: Die „Völkische Theologie“ von 1937 und ihre Ausgestaltung in der „Jenaer Studienreform“, in: *Deines* Roland/ *Leppin* Volker/ *Niebuhr* Karl-Wilhelm (Hgg.), Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 21, Leipzig 2007, S 219-237

Schwarz Gerhard Peter, Ständestaat und evangelische Kirche von 1933 bis 1938. Evangelische Geistlichkeit und der Nationalsozialismus aus der Sicht der Behörden von 1933 bis 1938, Graz 1987

Schwarz Karl, „Grenzburg“ und „Bollwerk“. Ein Bericht über die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät in den Jahren 1938-1945, in: *Siegele-Wenschkewitz* Leonore/ *Nicolaisen* Carsten, Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Band 18, Göttingen 1993, S 361-387

Schwarz Karl, „Haus in der Zeit“, in: *Schwarz* Karl/ *Wagner* Falk (Hgg.), Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821-1996, Wien 1997, S125-208

Sommer Andreas Urs, Schweitzer Albert, in: RGG 7 (⁴2004), S 1063-1064

Sonne Hans-Joachim, Die politische Theologie der Deutschen Christen. Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung „Deutsche Christen“ und der Christlich-deutschen Bewegung, Göttingen 1982

Trauner Karl-Reinhart, Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömungen in der ausgehenden Habsburgermonarchie, Wien 1999

Wagner Claus P., „Gott sprach: Es werde Volk, und es ward Volk!“. Zum theologischen und geistesgeschichtlichen Kontext der deutschen Christen in ihren unterschiedlichen Strömungen, in: *Osten-Sacken* Peter von der (Hg.), Das mißbrauchte Evangelium. Studien zu Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen, Studien zu Kirche und Israel (SKI), Band 20, Berlin 2002, S 35-69

Wilke Fritz, Die evangelisch-theologische Fakultät in Wien im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. Festrede gehalten bei der Hundertjahrfeier der Fakultät im großen Festsale der Universität am 7. Juni 1921, Wien 1921

Online-Quellen:

Artikel Richard Adolf Hoffmann aus Wikipedia, der freien Enzyklopädie, http://de.wikipedia.org/wiki/Richard_Adolf_Hoffmann, Stand 17.04.2010 11 Uhr

Bautz Friedrich Wilhelm, Hoffmann Richard Adolf, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, http://www.bautz.de/bbkl/h/hoffmann_r_a.shtml, Stand 17.04.2010 11 Uhr

Homepage der Österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzbereiche der Wissenschaften, <http://parapsychologie.ac.at>, Stand 17.04.2010 11 Uhr

7. Anhang

7.1. Kurzbiographie der Autorin

Sabine Taupe, geboren am 25.01.1984 in Klagenfurt

- | | |
|-------------------------------|--|
| 09/1990 | Einschulung in die Volksschule VS6 in Klagenfurt |
| 09/1994 –
06/ 2002 | Besuch der AHS Ingeborg-Bachmann-Gymnasium in Klagenfurt mit Schulversuch „Soziales Lernen“ |
| 06/2002 | Reifeprüfung am Ingeborg-Bachmann-Gymnasium in Klagenfurt mit ausgezeichnetem Erfolg |
| 10/2002 | Inskription an der Universität Wien für das Lehramtsstudium Evangelische Religionspädagogik und Biologie und Umweltkunde |
| 03/2003 | Inskription an der Universität Wien für das Diplomstudium Evangelische Fachtheologie |
| 07/2005 -
06/2007 | Vorsitzende der Fakultätsvertretung Evangelische Theologie der HochschulInnenschaft der Universität Wien |
| Seit März 2009 | im evangelischen Religionsunterricht an verschiedenen AHS tätig |

7.2. Zusammenfassung

Diese Diplomarbeit will eine intellektuelle Biographie von Richard Adolf Hoffmann sein, der von 1915 bis 1939 ordentlicher Professor für Neues Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien war. Er wurde am 22.6.1872 in Königsberg in Preußen geboren, war seit 1919 mit Maria Hoffmann (geborene Kennemann) verheiratet und verstarb am 26.4.1948 in Wien, wo er seit 1915 dauerhaft gelebt hatte und wo er auch beerdigt wurde. Er studierte Theologie in Königsberg und Halle und lehrte seit 1897 als Privatdozent an der Universität Königsberg. 1907 begann Hoffmann bereits als außerordentlicher Professor für Neues Testament in Wien zu lehren, wohin er 1915 als ordentlicher Professor berufen wurde.

Der Fokus der Arbeit liegt in der Darstellung, Beurteilung und historischen Verortung der Publikationen Hoffmanns und der darin enthaltenen Thesen. Dabei werden drei Schwerpunkte seiner Arbeit behandelt, zunächst die exegetischen und neutestamentlichen Arbeiten, die sich überwiegend der Erforschung des historischen Jesus und dessen Lehre und Selbstverständnis widmen, sodann die parapsychologisch motivierten Schriften, die das Ziel haben, Phänomene des Urchristentums (allen voran die Auferstehung Jesu) mit Hilfe spiritistischer Phänomene wie Materialisationen und Kundgebungen Verstorbener zu erklären, und zuletzt die Schriften Hoffmanns als radikaler Deutscher Christ, die v.a. darauf abzielen, über den Glaubensbegriff des heroischen, opferbereiten Jesus das Christentum und den Nationalsozialismus miteinander zu harmonieren. Dabei greift Hoffmann auf Erkenntnisse seiner früheren Arbeiten zurück und bereitet sie neu auf, um sie für den Nationalsozialismus attraktiv zu machen. Seine wissenschaftlichen Erkenntnisse will er sodann auch politisch umgesetzt wissen und engagiert sich auch dementsprechend in der „Akademikerschaft im Evangelischen Bund für Österreich“ und im Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“.

Hoffmanns Entwicklung vom liberalen Bibelwissenschaftler zum radikalen Deutschen Christen wird von der vorliegenden Arbeit auch in die Geschichte der Deutschen Christen in Österreich und des „Eisenacher Institutes“ sowie der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät im Nationalsozialismus eingebettet. Ebenso wird sein Wirken im Bereich der Parapsychologie mit der Tätigkeit der Österreichischen Gesellschaft für Parapsychologie in Verbindung gesetzt.