

Benutzte Literatur:

Die Theologische Erklärung von Barmen, 1934.

Helmut Thielicke: Der Glaube der Christenheit, Göttingen, 1947.

„ : Das Gebet, das die Welt umspannt, Stuttgart.

Joachim Müller: Die Prüfungsstunde der Weltchristenheit, Furche, 1935.

Otto Henning Nebe: Kirche und Anfechtung, Furche, 1935.

Paul Althaus: Die Theologie der Ordnungen, Gütersloh.

Joachim Konrad: Schicksal als Sinn und Aufgabe, Gladbeck, 1947.

Wilhelm Stählin: Ende des Protestantismus, Rassel.

D. L. Strothmann.

Die deutschen Theologen der Gegenwart.

(Die theologische Entwicklung in Mitteleuropa während der letzten 15 Jahre.)

Die folgenden Ausführungen sind die Niederschrift eines Vortrags, der auf der Pastoralkonferenz des Kreises Porto Alegre in Novo Hamburgo am 15. Juni gehalten wurde. Der Berichterstatter betonte, daß ihm die neuere theologische Literatur nur teilweise zur Verfügung gestanden hätte und darum manches in seinen Darlegungen unabgeschlossen sei. Vielleicht ist der Bericht aber trotzdem imstande, einen gewissen Einblick in den Stand der theologischen Diskussion zu geben.

Die Schriftleitung.

Vorbemerkungen.

Gewiß wird die Weltgeschichte der kommenden Jahrzehnte von der geistigen, politischen und sozialen Spannung und Auseinandersetzung zwischen Ost und West beherrscht sein. Demnach dürfte das von der öffentlichen Macht nur geduldete oder im Leiden erprobte Katakombenchristentum des Ostens einerseits und die in der großen Welt bis jetzt noch ungestört arbeitende und zugleich verantwortungsfreudige Christenheit auf der andern Seite des Kontinents unsere besondere Aufmerksamkeit finden. In der Mitte der Ökumene leben jedoch die Völker, die beste Traditionen Alteuropas bewahrend, früher und auch wohl in Zukunft die wesentlichen Beiträge zur geistigen und theologischen Arbeit gaben und geben. Wie in einem Brennpunkt spiegeln sich in Mitteleuropa alle geistigen und religiösen Strömungen wieder. Dieser Teil Europas ist von jeher nicht nur ein Schlachtgebiet in Politik und Geschichte, sondern auch des Geistes gewesen.

Ein kurzer, freilich auch lückenhafter Überblick über die theologische Bewegung in den letzten 15 Jahren zeigt, daß das, was z. B. in Schweden, in der Schweiz und im Mutterlande der Reformation gedacht wurde, alles hinter sich läßt, was in Amerika die entsprechende Wissenschaft über gleiche Fragen aussagt. Sie wurden offenbar in Mitteleuropa ganz anders als Existenzfragen empfunden als in Ländern, denen der Anblick oder die Nachbarschaft eines Kirchenkampfes und zweier Weltkriege erspart blieb. Die Form und die Fragestellung der Theologie hängen ja immer sehr stark von der

jeweiligen geistigen Situation ab und erhalten erst von ihr den besonderen Charakter. Die Ritschlsche Theologie vor zwei Generationen ist aus einer Abwehrstellung gegen bestimmte Strömungen in der Naturwissenschaft hervorgegangen. Vor dem ersten Weltkrieg rang die Theologie eines Troeltsch und Rähler besonders mit dem Historismus. Nach dem zweiten Weltkrieg besann sie sich angeface einer zusammengebrochenen Welt und einer sich auflösenden Kultur erneut und verstärkt auf die Tragweite der Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes, von dem der reformatorische Glaube letztlich handelt, wenn man ihn mit dem Neuen Testament in Beziehung setzt. Die heutige Theologie will wieder vornehmlich Theologie der kirchlichen Verkündigung sein, nicht mehr Darstellung des religiösen Bewußtseins oder Religionsphilosophie wie vor 100 Jahren, als sie sich gegen die Philosophie des deutschen Idealismus behaupten mußte. Karl Barth hat eine „Kirchliche Dogmatik“ geschrieben. Damit ist das Zweite genannt, was die theologische Arbeit begründet und zugleich ihre Bedingtheit aufzeigt. Sie ist bestimmt durch die Geschichte, Not und Forderung der Kirche. Bedeutsame theologische Erkenntnisse entfalten sich nicht von selbst. Alles echte theologische Denken entsteht nur auf dem Hintergrund von Kämpfen in der Kirche und um sie mit der Welt, wie die Ausbildung des Dogmas in den christologischen Streitigkeiten des Altertums und die Kämpfe in der Reformationszeit beweisen, die zugleich theologische und kirchenpolitische, ja allgemeinpolitische Auseinandersetzungen waren. Es dürfte schwer sein, in der Confessio Augustana den dogmatischen und kirchenpolitischen Anteil ganz säuberlich zu trennen.

Das „Neue“ in der Kirchengeschichte der letzten 15 Jahre ist der offene Angriff des Geistes und des „Fürsten dieser Welt“ und seiner Mächte nicht gegen eine bestimmte Konfession, wie es in den 1500 Jahren der „Konstantinischen Aera“ wiederholt geschah, sondern gegen die Kirche selbst, die man als Fremdkörper empfand. Daß der Staat in der Kirche Gruppen antraf, die ihn dabei unterstützten, spricht nicht gegen diese Behauptung, sondern nur für die geschickte Anlage dieses Vorstoßes. Die Kirche wurde gezwungen, ihren Glauben erneut zu „bekennen“. Dabei erwies sich, daß die theologischen Begriffe und dogmatischen Formeln, die man zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche, von Welt und Reich Gottes auf Erden hatte, nicht ganz ausreichten. Verantwortliche Theologen fühlten sich daher veranlaßt, diese Fragen von der neuen Lage, unter Neubefinnung auf die vorliegenden Bekenntnisse, und besonders vom Evangelium her erneut zu durchdenken. Darum stehen heute nicht so sehr christologische und soteriologische Fragen im engeren Sinne im Mittelpunkt der theologischen Arbeit, sondern vielmehr die Frage nach der Kirche selbst in ihrer Beziehung zum Regnum Christi und zum andern in ihrem Verhältnis als *communio sanctorum* zur nach- und gegenchristlichen Welt. Beim Nachdenken über diese Probleme — wohlgernekt auf dem Hintergrund eines Kirchenkampfes, der nicht auf „Mißverständnisse“ und „Übergriffe“ eines oder beider Teile zurückgeht, die im einzelnen oft vorgekommen sein mögen, sondern in dem etwas von dem alten

Rampf zwischen Christus und dem Widersacher in neuer unheimlicher Weise aufbrach — gelangte man zu wesentlichen Erkenntnissen, die besonders manche Teile der Kirchengeschichte und des Neuen Testaments in neuem Licht erscheinen lassen, aber auch die Glaubenslehre, Ethik und Apologetik betreffen.

Erster Problemkreis: Kritik am deutschen Luthertum.

Wie nach dem ersten Weltkrieg, so richtete sich noch mehr in und nach dem vergangenen die Kritik gegen die lutherische Kirche und ihre Theologie in Deutschland. Man warf ihr vor, daß sie infolge ihrer falsch verstandenen Transzendenz vergessen habe, daß Gott auch der Herr dieser Welt sei, auch in ihr seine Gebote gelten. In mißverständlicher „Innerlichkeit“ habe das Luthertum diese Welt den Dämonen preisgegeben und sei insofern mitschuldig an der Katastrophe, die über die Menschheit gekommen ist.

Der Angriff Karl Barths richtet sich darum besonders gegen das deutsche Luthertum. Es muß von ihm geredet werden, weil er eine lebhafteste Diskussion hervorgerufen hat. Die viel umstrittene Stelle lautet folgendermaßen: „Das Luthertum hat dem deutschen Heidentum gewissermaßen Luft verschafft, ihm (mit seiner Absonderung der Schöpfung und des Gesetzes vom Evangelium) so etwas wie einen eigenen sakralen Raum zugewiesen. Es kann der deutsche Heide die lutherische Lehre von der Autorität des Staates als christliche Rechtfertigung des Nationalsozialismus gebrauchen“ und umgekehrt (in „Eine Schweizer Stimme“, 1945, S. 122. Äußerung aus dem Jahre 1940.). Bedeutsam ist, daß Barth diesen Vorwurf nicht nur dem Luthertum macht, sondern auch auf den Reformator auszuweiten scheint: Das deutsche Volk leidet an dem „Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist.“ (ebd., S. 113. Brief nach Frankreich, Dezember 1939). Und noch stärker: „Der Hitlerismus ist der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden“ (ebd.).

Oft hat man gemeint, mit dem Einwand: Hier spricht eben der Schweizer! nicht nur das politische Urteil Karl Barths über die Linie, die nach seiner Ansicht von Friedrich dem Großen über Bismarck bis Hitler führt, widerlegen zu können, sondern auch seine Theologie damit zu treffen. In der Tat sind berichtigende Klärungen notwendig. Der Freiburger Historiker Ritter und der Erlanger Theologe Rünneht haben mit mehr Liebe und Gerechtigkeit die christlichen und heidnischen Züge am Preußentum und in der neueren deutschen Geschichte gegenseitig abgewogen. Unter den deutschen Freunden Barths, die sich zu seinen theologischen Behauptungen über Luther und Luthertum geäußert haben, ragt besonders Hermann Diem mit seiner klar und eindrucksvoll geschriebenen Schrift „Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum“ hervor (Vortrag in Bad Boll, Oktober 1946; Zürich 1947). Er weist überzeugend nach, daß Luther Gesetz vom Evangelium ver-

standen hat, zumal im Neuen Testament die Ver Christi der Geist Christi sei. Aufgabe der Gesetzespredigt sei es, zugleich Sünde zu wehren und Sündenerkenntnis zu wecken. Wenn auch in der Verkündigung christliche Person und weltliches Amt nicht getrennt seien, da jene immer den ganzen Menschen anspricht, so habe doch Luther außerhalb dieses Raumes beides zu sehr geschieden, was unneutestamentlich sei. Härter beurteilt er dagegen das deutsche Luthertum der folgenden Jahrhunderte, da es nicht genügend die veränderten sozialen und politischen Verhältnisse bedacht habe. Es habe sich leider in einseitiger Auslegung von Röm. 13 zu sehr an die konservativen Mächte angelehnt und die Dinge dieser Welt entweder einseitig realistisch beurteilt oder spiritualistisch entwertet durch die Übertreibung des Gedankens von der „Innerlichkeit“. Er faßt seinen Vorwurf dahin zusammen, daß die lutherische Kirche dem deutschen Volk die echte politische Predigt tatsächlich schuldig geblieben sei. Im Grunde deckt sich das, was Diem sagt, mit der Forderung Barth's nach dem „Zeugnis des politischen Gottesdienstes“, welche letzterer in der Einleitung der „Schweizer Stimme“ ausspricht.

Aus dem bisher Gesagten, das im einzelnen noch mit weiteren Zitaten belegt werden kann, dürfte schon hervorgehen, daß die Beziehungen zwischen „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ schwieriger zu erfassen sind, als es dem traditionellen Luthertum mit seiner Scheidung (nicht bloß Unterscheidung) der beiden Reiche erschien. Gewiß liegt ihr die neutestamentliche Unterscheidung von Evangelium und Gesetz zu Grunde. Aber der eschatologische und zugleich gegenwärtige Charakter der Herrschaft Christi, die als neuer Non in unserer Welt schon angebrochen ist, darf dadurch nicht verkürzt werden. Sonst ist die gut reformatorische Unterscheidung der beiden Reiche, wie Michel sagt, „voller Abgründe und Gefahren“, wie „die Geschichte der Theologie und des evangelischen Christentums“ lehrt (Aussatz „Der Herr der Welt“ in „Univeritas“, Stuttgart 1947, Augustheft, S. 906). Das orthodoxe und liberale Luthertum haben weitgehend diese an sich berechnete Trennung aber nicht eschatologisch aufgefaßt, sondern mehr platonisch im Sinne des Dualismus Innerlich — Außerlich, Geist Christi — diese Welt mißverstanden, wodurch es nicht zu einer wirklichen Verantwortlichkeit des Christen für die Dinge dieser Welt kam. Weil man der Welt insofern eine Eigengesetzlichkeit zugestand, vergaß der orthodoxe und sog. freie Protestantismus, der sich gerade hier gern — fälschlicherweise — auf den Reformator berief, „daß die neutestamentliche Schau des Staates in der Spannung und Zusammengehörigkeit vom Röm. 13 und Apg. 13 erfolgt; daß das Evangelium einen uneingeschränkten Öffentlichkeitsauftrag hat“ (Ernst Wolf „Zur Selbstkritik des Luthertums“, Vortrag im Oktober 1946 in Bad Boll, Theol. Zeitschrift, 1947, S. 147). Wolf meint weiter, „wo diese Fragen nicht mehr ernst genommen werden, nicht mehr lebendig sind, da öffnet sich der Weg für verantwortungsfreie Relativierung und Dämonisierung“ (ebd.). Im einzelnen beweist er unter reichlicher Anführung der betreffenden Literatur, wie z. B. der an sich richtige Gedanke Luthers von den drei „Erzgewalten“ zu einer Ständelehre im

Sinne von „Schöpfungsordnungen“ umgebogen wurde, die man im orthodoxen 17. Jahrhundert patriarchalisch, im 19. Jahrhundert mehr romantisch-mystisch begründete, was in beiden Fällen einen sterilen Konservatismus begünstigt hat, der bis heute das deutsche Luthertum so sehr belastet. Es hat damit den Weg freigemacht, auf welchem „die Theorie von der „Eigengesetzlichkeit“ der Kulturgebiete in Unabhängigkeit voneinander entwickelt werden konnte, bei der schließlich nur die sog. „christliche Persönlichkeit“ mit ihrer „inneren Freiheit“ und gewissensmäßigen „Sittlichkeit“ als verbindende Klammer angesehen werden konnte, die Unmittelbarkeit des Anspruchs des Wortes Gottes auf die Dinge dieser Welt dadurch grundsätzlich in Frage gestellt, die „Welt“ prinzipiell wieder sich selbst überlassen wurde“ (Wolf a. a. O. S. 144/45). Das geschah, wie gesagt, gegen den Willen der Reformation, die ja, wie Althaus in seinem Vortrag „Luther und das öffentliche Leben“ (Gedächtnisrede in Erlangen zum 400. Todestag. Gedruckt in „Zeitwende“, 1946/47, Heft 3) sehr fein bemerkt, das öffentliche Leben wohl entsakralisieren, aber nicht säkularisieren wollte (a. a. O. S. 140). Als Ergebnis stellt sich für Wolf folgendes heraus: „Nicht innerhalb einer „lutherischen Kirche“, aber wohl innerhalb der geglaubten Kirche Jesu Christi in ihrer Wirklichkeit auf Erden ist auch das Erbe der Reformation wieder zu gewinnen. Nur da bleibt es lebendig. Nur da gibt es neue Hoffnung“ (Wolf, S. 149).

Der letzte Satz läßt bereits vermuten, daß hinter diesen kirchen- und theologiegeschichtlichen Erörterungen zugleich „kirchenpolitische“ Forderungen für den Neubau der Evangelischen Kirche in Deutschland stehen. Der Kreis um Wolf, Iwand, Diem und anderer „Barthianer“ stellen uns die Frage: Restauration oder Neuanfang in der Evangelischen Kirche (So der Titel des in Stuttgart 1946 erschienenen Buches von Hermann Diem, über das in Jui berichtet wurde). Sie fürchten eine neue Flucht hinter „konfessionelle Mauern“ und die Gefahr eines Sich-Verschließens vor der Wirklichkeit und ihren sowie Gottes Forderungen. Iwand bezeichnet dementsprechend in seinem Aufsatz „Lutherische Kirche?“ (Zeitschrift „Evangelische Theologie“, Jan.-Febr. 1947) die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (V. E. L. K. D.) als „eine Konstruktion in einem gedachten Raum“; denn „hier wird keine der uns heute bedrängenden Fragen, sei es theologischer, christlich-ethischer, sozialer oder staatsrechtlicher Natur neuangefasst und entschieden. . . Sie ist lediglich eine Umgruppierung „im kirchlichen Raum“. „Solche otia sind uns heute verwehrt und haben schon genug Mühe und Zeit gekostet“ (a. a. O., S. 387).

Es ist anzunehmen, daß bewußt lutherische Theologen und Kirchenmänner in Deutschland zu diesen Äußerungen Stellung genommen und die eigene Haltung begründet haben. Sie sind mir aber bis jetzt noch nicht zugänglich. Daß führende Männer im Luthertum das „Wächteramt“ der Kirche nicht ablehnen, sondern sogar fordern und ausüben, zeigt eigentlich schon jede Äußerung eines Landesbischofs Lilje. Der Ruf nach ihm ist also keineswegs ausschließlich Sache des Kreises um Karl Barth. Althaus hat in seiner schon erwähnten Gedächtnis-

rede betont: Alles politische Handeln ist nach Luther daran zu messen, ob es echter Dienst am anvertrauten Leben ist (a. a. O., S. 136). Für den feigen Untertanengeist, „der nur noch nach dem Vorgesetzten, nicht mehr nach Gott, seinen Geboten und dem Gewissen fragte“, sei nicht Luther, sondern neben dem kleinstaatlichen Absolutismus Hegel verantwortlich, der den Staat „vergöttlicht“ habe (a. a. O., S. 140). Ebenso sucht Altmussen Luther in seinem auch in der amerikanischen Presse abgedruckten Vortrag, den er im vorigen Jahr in Flensburg hielt „Gehört Luther vor das Nürnberger Gericht?“, vor einem ähnlichen Vorwurf und Mißverständnis zu sichern. Überhaupt nimmt Altmussen in dem kirchlichen und theologischen Streit um Luther und das Luthertum eine selbständige Stellung ein, die sich einmal auf seine niemals verleugnete lutherische Herkunft gründet und zum andern mit seiner entscheidenden Mitarbeit an der Barmer „Theologischen Erklärung“ zusammenhängt, die ihn zu einem führenden Theologen im deutschen Kirchenkampf machte. Seine Abkehr von Karl Barth, die seit einiger Zeit offenbar geworden ist, läßt sich wohl u. a. darauf zurückführen, daß er dessen „politischen Gottesdienst“ in der geforderten Form ablehnt und die Erneuerung der Kirche mehr vom Gottesdienst im engeren Sinne und einem neuen Erntnehmen von Liturgie und Sakrament, in denen der Herr an seiner Gemeinde handelt, erwartet, ohne indes das Wächteramt für die Kirche preiszugeben.

Wir sehen, es gibt verschiedene Richtungen und Gruppen in der evangelischen Theologie und Kirche, die um die wahre Gestalt der neuen Evangelischen Kirche in Deutschland und ihren entsprechenden theologischen Ausdruck ringen. Auch in einem solchen Streit können falscher Eifer und menschliche Mißverständnisse eine Rolle spielen. Trotzdem besteht bei uns, die wir aus der Ferne an dieser Auseinandersetzung teilnehmen, der Eindruck, daß es allen um die Kirche Jesu Christi im evangelischen Sinne und um ihre Behauptung vor, in und über der Welt geht.

Zweiter Problemkreis: Die christozentrische Staatsauffassung.

Es könnte noch manches über das theologische Thema: Kirche und Öffentlichkeit — gesagt werden, wobei die Diskussion um die „Schuldfrage“ mit ihrer zahlreichen Literatur — R. G. Steck bringt darüber in „Evangelische Theologie“, 1947, Heft 7/8 einen „kritischen Bericht“ — einen weiteren Beitrag geben würde. Die Stellungnahme zur „Stuttgarter Erklärung“ hängt gewöhnlich sehr eng mit der theologischen Überzeugung zusammen. Ich möchte statt dessen aber das Thema weiter klären und vertiefen, wenn ich jetzt einiges über die Entwicklung der neutestamentlichen Forschung sage, die gerade in den letzten 15 Jahren zum Thema: Christengemeinde und Welt — überraschend neue Gesichtspunkte vortrug, die gewiß nicht ohne den „existentiellen“ Hintergrund des Kirchenkampfes so überzeugend gewirkt hätten. Im Gegensatz zu dem ausführlicher behandelten ersten Problemkreis, möchte ich die Hauptergebnisse der neutestamentlichen

Forschung nur kurz hervorheben, ohne im einzelnen immer die Belege zu geben.

Wieder ist es Karl Barth, der trotz aller Kritik, die er früher erfuhr und heute erfährt, der bedeutendste Theologe unseres Jahrhunderts bleibt, der nicht nur als Dogmatiker, sondern auch als Ereget eine neuartige Auffassung über „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ vortrug (So lautet der Titel eines Vortrags, den er kürzlich in einigen deutschen Städten hielt und der auch gedruckt vorliegt). In mehr wissenschaftlicher Form sprach er diese Gedanken in „Rechtfertigung und Recht“ aus (Vortrag 1938 in verschiedenen Pfarrkonferenzen in der Schweiz, gedruckt in „Schweizer Stimme“, 1945, S. 13 ff.). Ausführlicher handelt darüber Oskar Cullmann (Professor in Basel) in seinem fesselnden Buch „Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung“, 1946. Kurz und gedrängt kann man das Wesentliche bei Otto Michel (Professor in Tübingen) in dem schon zitierten Aufsatz „Der Herr der Welt“ nachlesen. (Auch P. Weber hat in „Kyrios Christos“, „Studien und Berichte“, Nr. 6, 1947, eine kurze und klare Darstellung dieser Gedanken gegeben).

Während man früher den Staat und ähnliche menschliche Ordnungen einseitig als „Schöpfungs- oder Erhaltungsordnungen“ Gottes auffaßte, wird er nunmehr von der Barthschen Schule und anderen Theologen als eine Ordnung und Setzung in christologischer Hinsicht verstanden. Hören wir Barth selbst zu Röm. 13. „Der Gott, von dem her die Obrigkeit ist, von dem jede faktisch bestehende Obrigkeit eingesezt ist (B. 1), dessen Anordnung sich der widersehen würde, der jener widerstünde (B. 2), dessen diaconos sie heißt (B. 4) und dessen leitourgoi ihre Vertreter sind (B. 6) — dieser Gott kann nicht losgelöst von der Person und dem Werk Christi, er kann gerade nicht im allgemeinen als Schöpfer- und Regierergott verstanden werden, wie es mit der üblichen Auslegung die Reformatoren, aber auch die neueren Ausleger bis und mit Schlier und Dehn getan haben. Wir befinden uns, wenn das Neue Testament vom Staate redet, auch von dieser Seite gesehen, grundsätzlich im christologischen Bereich“ („Rechtfertigung und Recht“, S. 30). Es ist gerade das besondere Anliegen der Barthianer, den ersten Artikel vom zweiten zu verstehen, womit sie sich ja vollkommen in Übereinstimmung mit Luther befinden. Gestützt wird diese zunächst überraschende Auslegung von Röm. 13 u. a. mit dem Hinweis auf den Begriff *exousia*, den Luther mit „Obrigkeit“ übersetzt, das aber ebenso gut und besser eine Engelmacht bezeichnet, die durch Christus grundsätzlich überwunden wird. Dieser Christus, der Sohn Gottes, ist ja als Schöpfer der Welt ihr Herr vom Beginn ihres Entstehens, wie Kol. 1, 16 zeigt: sein Erstgeborener vor aller Schöpfung; denn in ihm ist alles geschaffen worden, was im Himmel und auf der Erde ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne wie Herrschaften, Mächte wie Gewalten: alles ist durch ihn und für ihn geschaffen worden (Menge). — Wenn trotzdem jetzt noch heidnische und nichtchristliche Weltmächte ihre Herrschaft zeigen dürfen, so ist das nur deshalb möglich, weil ihnen der Herr die *exousia* gegeben hat, sodaß sie mit ihr gegen den eigenen Willen Seinen Zwecken

dienen, der Erlösung der Welt durch Christus. Das ist im besonderen bei Barth der Sinn des Wortes Jesu vor Pilatus Joh. 19, 11: du hättest keinerlei Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben her verliehen wäre (Menge), welches Zitat Barth in den Mittelpunkt der betreffenden Exegese stellt. Hinter der irdischen Staatsgewalt stehen also Engelmächte als archontes tou aionos toutou. Auch Paulus weiß darum, wenn er den Christen 1. Kor. 6 abrät, vor heidnischen Richtern zu prozessieren mit dem Hinweis, daß die Christen am Ende der Tage Engel richten werden. Cullmann kann darum mit Recht sagen, daß sich die „christologische Begründung des Staates“ nicht nur auf die erwähnte Auslegung von erousia in Röm. 13 stützt, „wie dies von den Hegnern gewöhnlich vorausgesetzt wird, sondern auf die sehr präzise spätjüdische Lehre von den Völkerengeln, die ins Christentum aufgenommen worden ist und hier im Zusammenhang mit der Bedeutung, die der Unterwerfung der Engelmächte durch Christus zukommt, sogar eine sehr wichtige Rolle spielt“ (a. a. O., S. 171). Der endgültige Sieg über die dämonischen Engelmächte wird freilich erst am Ende unserer Weltgeschichte sichtbar, ist also nur eschatologisch zu erfassen. Dabei ist bemerkenswert, daß den Theologen Cullmann und auch Barth in den neuen Bänden seiner „Kirchlichen Dogmatik“, die in den letzten Jahren erschienen sind und in denen er von Cullmann in jener Beziehung gelernt hat, „Ewigkeit“ nicht — platonisierend oder kritizistisch — als absoluter Gegensatz zu unserer Zeit gilt, sondern eher als Vollendung und Erfüllung im Sinne einer Zeitlinie, in deren Mitte Christi Heilstat und an dessen Ende sein endgültiger Sieg auf dieser erneuerten Erde stehen. Da wir uns schon im Anbruch des Reiches Gottes im Hinblick auf seinen freilich noch ausstehenden Endsieg befinden, müssen auch die Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Welt notwendigerweise dialektisch sein.

Von dem Glaubenssatz: Christus ist der Herr der ganzen Welt — in dem angegebenen Sinne, ist die Stellung des Christen zum Staat und zur Öffentlichkeit zu bestimmen, wir kehren damit zum ersten Problemkreis in anderer Weise zurück. Da diese Welt also schon grundsätzlich Christus gehört, können wir uns von ihr nicht gleichgültig abkehren und sie so den Dämonen überlassen, die schon bereits irgendwie überwunden sind. Ebenso dürfen wir diesen auch nicht einen unangebrachten Triumph gönnen, wenn wir zulassen, daß etwas Menschliches zum Gott erhoben und damit zum Höhen wird. Widerstand gegen den totalen Staat, der das Gewissen fordert, beherrschen und knebeln will, ist darum Christenpflicht. Es bleibt nur das Wie des Widerstands strittig. Dabei darf sich die christliche Gemeinde an das Wort des Herrn halten: Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende!

Weil der Staat im weiteren Sinne in das Regnum Christi hineingehört, ist er zu ihm zwar „gleichnisfähig“, aber nicht mit ihm gleichzusetzen. Nachdem Karl Barth die „Gleichung“ und „Ungleichung“ zwischen Staat und Kirche abgewiesen hat, sagt er: „Die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche

geglauten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes“. („Christengemeinde und Bürgergemeinde“, S. 28). Obwohl er selbst betont, daß auch die Demokratie nicht vor Tyrannei schütze und andererseits ein echter Staat auch eine Monarchie, Aristokratie, „gelegentlich sogar“ eine Diktatur sein kann, meint er abschließend sagen zu müssen, „daß das christlich-politische Unterscheiden, Urteilen, Wählen, Wille, Sich-einsetzen auf der ganzen Linie eine Tendenz auf die Gestalt des Staates hat, die in den sog. „Demokratien“ wenn nicht verwirklicht, so doch mehr oder weniger ehrlich und deutlich gemeint und angestrebt ist. Man muß, wenn man alles überblickt, schon sagen: es hat jedenfalls eine stärkere Tendenz nach dieser als nach irgendeiner anderen Seite. Es gibt schon eine Affinität zwischen der Christengemeinde und der Bürgergemeinde der freien Völker“. (Ebd., 43/44).

Gerade an dieser Stelle hat Karl Barth nicht nur die Kritik Thielicks erfahren, der in seiner gründlichen Studie „Kirche und Öffentlichkeit“ 1947, eine solche „Gleichnisfähigkeit“ bezweifelt, sondern auch frühere Freunde sind ihm hier nicht gefolgt. Als müssen und andere fürchten eine zu enge Berührung vom Evangelium und dem, was im Augenblick als besonders wertvoll erscheint, sich aber doch schon jetzt und besonders später als fragwürdig erweisen könnte.

Mag man nun den Gedanken von der „Gleichnisfähigkeit“ des Staates als letzte Folgerung des Barthschen Denkens ansehen, um dann beides abzulehnen oder anzunehmen, oder hält man noch weitere Einschränkungen hier für geboten, so darf doch wohl abschließend mit Michel behauptet werden, daß die heutige Theologie im ganzen „der Reformation, ja auch der Fragestellung der Bekenntnisschriften ungleich näher (steht) als eine frühere Epoche“ (a. a. O., S. 907). Daß in den vergangenen Jahren das Wort und die Predigt des Neuen Testaments als „eschatologische Gabe und Proklamation der Herrschaft Jesu Christi“ wieder erkannt wurde (ebd. S. 906), bleibt das große Verdienst der neutestamentlichen Forschung. Michel beklagt sich nur darüber, „wie wenig die anderen Disziplinen der Theologie, ja auch die Kirche selbst von dieser entscheidenden Beobachtung Kenntnis nimmt. Die neutestamentliche Theologie bittet immer wieder, daß die Kirche ihre Predigt so ernst wie möglich nimmt“ (ebd. S. 907).

Bei Stauffer (Professor in Bonn) erheben sich in seiner nach dem Kriege gedruckten „Neutestamentlichen Theologie“ diese Gedanken zu einer universalistischen Weite. Das Neue Testament erfährt den gesamten Kosmos. Die Menschheitsgeschichte wird radikal von der Heilsgeschichte verstanden, nicht umgekehrt, wie es im 19. Jahrhundert durchweg der Fall war. Wir ahnen wieder etwas von der wirklichen Macht und Herrschaft des unsichtbar gegenwärtigen Christus, freilich auch von der seines Widersachers, welcher ebenso auf dem Plan ist. Die Engel- und Dämonenwelt, die frühere Jahrzehnte nur für Ausdruckformen eines primitiven Weltbildes hielten, wird wieder etwas ganz Reales, zumal die Erfahrungen, welche Welt und Kirche in den letzten Jahren gemacht haben, uns dafür aufgeschlossen werden lassen.

Dritter Problemkreis: Deutsche Theologen im Kampf gegen Nihilismus und Schicksalsmythos.

Auch an dieser Stelle müßte man noch manches Wichtige und Neue über die neutestamentliche Forschung hinzufügen. Es geht jetzt z. B. auch um die grundsätzliche Frage der richtigen Auslegung, die zugleich auch immer eine Beziehung zu unserer und der Kirche Existenz herstellt, ja von diesem Ort her erst sinnvoll wird. Im Mittelpunkt der Aussprache darüber steht Bultmanns Begriff von der notwendigen „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments (in „Offenbarung und Heilsgeschehen“, München, 1941), wozu Thielicke Kritik (im „Deutschen Pfarrerblatt“, 1942/43) und Schniewinds Stellungnahme (gedruckt Hamburg 1946) herangezogen werden müßten. Da uns aber außer einer Kritik durch Althaus in seiner neuen Dogmatik („Die christliche Wahrheit“, 2 Bände, 1947) keiner der drei genannten Beiträge vorliegt, möchte ich darauf nicht näher eingehen, nur die Vermutung äußern, daß hier die alte Frage: Glaube und Geschichte — diesmal mit unheimlich existentieller Akzentuierung neu erörtert wird. Im übrigen führt uns die Frage nach der „Entmythologisierung“ schon zu sehr in die Spezialforschung hinein.

Ebenso wenig scheint gerade heute die alte Frage nach der Möglichkeit und Berechtigung der natürlichen Theologie zur Ruhe gekommen zu sein. Die erste Barmer These, die ja alle Offenbarung, die neben Jesus Christus stehen will, radikal verwirft, fordert ja gerade zu einer solchen Erörterung heraus. Edmund Schlink und Karl Barth sind die Wortführer im Kampf gegen eine solche natürliche Theologie. Der erste sucht offenbar „Barmer“ kirchen- und konfessionsgeschichtlich in seiner „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ (1940), die uns leider nicht vorliegt, zu unterbauen, und Karl Barth hat sich gegen die *revelatio generalis* in seiner temperamentvollen Streitschrift „Nein“, 1934 gegen Brunner geäußert. Die schon erwähnte große Dogmatik von Paul Althaus, die während des Krieges niedergeschrieben und jetzt gedruckt ist, räumt ihr dagegen ein relatives Recht ein. Er nennt sie „Uroffenbarung“ und versteht darunter die Gotteserfahrung, welche der Mensch und die Völkerwelt außerhalb der neutestamentlichen Offenbarung machen. An sie kann die eigentlich christliche Offenbarung anknüpfen, um sie dann zu überwinden.

Der uns allen bekannte Tübinger Systematiker Helmut Thielicke ist aus der Althaus-Schule hervorgegangen und wohl dem Luthertum zuzurechnen, obwohl er sich gegen das „Neuluthertum“ abgrenzt. Er ist ebenso von Karl Heim beeinflusst, wie er auch nach eigener Aussage viel dem „Römerbrief-Durchbruch Karl Barths“ verdankt. Etwas Abschließendes können wir über diesen erst 39 Jahre alten Theologen, der weit über die Fachkreise in den letzten 10 Jahren Aufsehen erregte, noch nicht sagen, da vorläufig nur kleine, wenn auch inhaltsreiche Monographien von ihm vorliegen. Augenblicklich arbeitet er an einer zweibändigen Ethik. Besonderen Eindruck hinterließen bei uns „Fragen des Christentums an die moderne Welt“,

gedruckt 1945, und „Der Glaube der Christenheit“, gedruckt 1947. Es handelt sich in diesen Werken um Ausführungen, die zum Teil unter Lebensgefahr bei Bombenangriffen niedergeschrieben, ja vortragen wurden. Es ist also wirklich eine „Theologie angesichts des Todes“. Thielicke selbst betont in diesem Sinne einmal, daß wahre Theologie, also gerade echtes theologisches Denken „auf den Knien“ geschehen muß. Credo, ut intelligam! Die Theologie wird damit — trotz aller sauberen Denkarbeit, die ihr immer aufgetragen bleibt und die auch Thielicke leistet — wieder im weiteren und richtigen Sinne Gottes-Dienst.

Worin ist nun ein wesentlicher Grundgedanke der theologischen Arbeit Thielickes zu sehen, soweit sie uns hier bekannt geworden ist. Diese Theologie, die dem heutigen Menschen so tief ins Herz gesehen hat, deckte zunächst einmal in der vergangenen völkischen „artgemäßen“ Weltanschauung des politischen Glaubens dessen verborgenen Nihilismus auf, über den alle nach außen zur Schau getragene „Sicherheit“ nicht hinwegtäuscht. Dieselben Mächte der dämonischen Zerstörung, die in ihr am Werke waren, haben sich aber bereits schon der gesamten Zivilisation mehr oder weniger bemächtigt. Besonders deutlich treten sie uns im „technischen Menschen“ von heute entgegen, der nicht einmal mehr weltanschaulich fragt und erst recht keine religiöse Antwort zu hören vermag. Der sonst so „realistische“ Mensch unserer Zeit sieht darum an der Frage des Todes vorbei und kennt auch nicht mehr Christus, der ihn überwindet. In ähnlicher Weise verharmlosten bereits Idealismus und Romantik den Tod und gelangten darum nicht mehr zu einer wirklichen Begegnung und Gemeinschaft mit Gott in Christus. Die Bibel fordert darum von uns nicht nur Umorientierung, sondern Umkehr. Dies hat die Kirche unserer Zeit in deren Sprache zu verkündigen, wobei sie auch immer ihr empirisches Ich mit unter das Gericht stellen muß.

Diese „Apolegetik“ unterscheidet sich von der bisherigen dadurch, daß sie sich nicht fragen läßt, sondern den modernen Menschen selbst fragt und den Angriff gegen ihn vorträgt. Genauer gesagt geschieht dies durch die Verbindung von Zeitanalyse und christlichem „Bekennen“. Sie bilden in der Theologie Thielickes insofern eine Einheit, als hier die Einsicht in die wahre Not und in die letzten Hintergründe der Situation des heutigen Menschen, wie er sich im geistigen, politischen und primitiven Leben darstellt, erst gewonnen wird von der Perspektive der Bibel her. Diese rechnet ganz real mit Dämonen und Engeln, dem in der Menschenwelt die Verstockten und Bußfertigen entsprechen. Sie weiß darum um die Abgründe dämonischer Verstricktheit und die Tiefen göttlichen Erbarmens. Sie enthüllt darum gerade das Vordergründige, das die gottblinde Welt „real“ nennt, als fragwürdig und sündig, weil die Lebensklugheit des reichen Kornbauern und der fanatische Einsatz des „Kämpfers“ für einen innerweltlichen Mythos gerade das Wichtigste vergessen, wenn sie mit dem lebendigen Gott nicht mehr rechnen. Die Katastrophen unserer Zeit haben darin den letzten Grund!

Die gegenwärtige Theologie in Deutschland bewegt und bewährt sich offenbar gerade im Kampf mit dem Nihilismus, der in diesem Lande nach dem weltanschaulichen und politischen Zusammenbruch offenbar geworden ist. In der westlichen Welt tritt er uns noch mehr getarnt entgegen, obwohl die Anzeichen für ein baldiges Durchbrechen auch dort sich mehren. — Oft tröstet sich der nihilistische Mensch mit einer weltlichen Resignation auf dem Hintergrunde der Verzweiflung oder mit dem „Schicksal“, in das man sich ergeben müsse. Der Schicksalsglaube wird zu einer innerweltlichen Ersatz-Religiosität. Es ist darum wohl kein Zufall, daß gerade jetzt ein großes theologisches Werk über ihn vorliegt (übrigens die erste größere, nach dem Kriege von einem Deutschen geschriebene Monographie, die uns erreichte). „Schicksal und Gott“, 1947, heißt das Buch des Münsterschen Theologieprofessors Joachim Konrad. In schlichten Worten am Ende seines fast 400 Seiten starken Werkes sagt er, daß er diese Ausführungen „im zerstörten und besetzten Breslau“ niedergeschrieben hat. Also auch ein theologisches Werk auf existenzhaftem Hintergrund!

Zum Schluß seien einige Gedanken aus jenem inhaltsreichen und nicht einfach geschriebenem Werke hervorgehoben: „Schicksalserfahrung“ ist keineswegs so unpersönlich und determiniert zu verstehen, wie es ein resignierter Fatalismus meint und vorgibt. Daß man mit dem Schicksal verschieden „fertig“ werden kann, zeigt nämlich, daß Schicksal und Freiheit zueinander gehören. Ein Beispiel: „Man kann in einem Konzentrationslager 100% verflucht zu Tode gequält werden. Ob dieses Schicksal eine Tragik oder eine bloße Fürchterlichkeit, ein Martyrium, eine Vergeltung, eine sinnlose Qual oder eine unerhörte Berufung und Bewährung im Licht überwindender Gnade bedeutet, hängt an der Haltung und dem Wert dessen, dem er widerfährt, und ist somit auf seine Freiheit bezogen“ (S. 157). Vom Anthropologischen ist die Umkehrung auf das Theologische vollzogen; denn „läßt nicht jedes Geschick grundsätzlich die Frage nach dem Subjekt der Schickung, nach dem Schickenden, also nach Gott zu, und erweist sich darin als religiös relevant?“ (S. 14). Konrad verwahrt sich jedoch mit Recht dagegen, so etwas wie eine „natürliche Gotteserkenntnis“ mit Hilfe des Schicksalsglaubens zu liefern. Er will vornehmlich sagen, daß der Glaube in seiner Dialektik beides voraussetzt, die Offenbarung, die uns schicksalhaft begegnet, und den Menschen, der kein Stein und Klotz ist und in der Verantwortlichkeit der Entscheidung handelt (S. 212). An den Größen „Wort Gottes“, „Heiliger Geist“, „Verborgener Gott“ verdeutlicht Konrad diese Behauptung. Sehr treffend sind seine Ausführungen über „Dämonien der modernen Welt“ (S. 250 ff.) und Erbsünde. Die letzten Seiten handeln von der Eschatologie. Folgende Worte von ihm mögen den Schluß bilden: „Allzu lange hat die Christenheit in einer falschen Weltsicherheit und Kulturseligkeit gelebt, den Jüngsten Tag und damit das kommende Reich in eine unbedrohliche Ferne gerückt, ihren schicksalhaften Auftrag und damit ihre wesentliche Berufung verleugnet. So mußten nun wohl erst die Katastrophen des heimsuchenden Gerichtes zu neuer Besinnung und Buße rufen, die uns unsern Stand in der endzeitlichen Verantwortung und

Begnadung unter dem Wort wieder sichtbar werden ließen . . . Alle christlichen Begriffe, ob es sich nun um Befehrung und Wiedergeburt, Rechtfertigung und Versöhnung, Glauben und Heiligung handelt, erfahren von Eschaton her eine Dynamisierung und Leidenschaft jenseits von allem Kanzelpathos und aller sentimentalischen Erbaulichkeit, eine Härte und Nüchternheit, aber nun auch entsprechend eine tröstende Kraft und einen Jubel der Seligkeit, in dem zum Ausdruck kommt, daß man mit seiner Religion endlich wieder schicksalhaften Boden unter den Füßen hat und nicht in bloßen Worten hängengeblieben ist. Sie sind dementsprechend aller frommen Selbstgenügsamkeit entzogen und bewähren in ihrer Spannung auf das Ende ihre umgestaltende Kraft und erharren ihre Bestätigung und Aufhebung in der Vollendung der ihnen innewohnenden Hoffnung“ (S. 351).
 Dr. E. Silling.

Von Luther bis zur „Lutherrenaissance“ in der schwedischen Theologie der Gegenwart.

Luthers Wirksamkeit ist von früh an nicht auf das deutsche Volk beschränkt gewesen, sein Blick mußte sich ganz von selbst in die Weite richten, zunächst nach dem Osten und nach dem Norden Europas. Dies ergab sich einmal aus seinem Verständnis des Wesens der Kirche Christi und des Evangeliums, das nicht ortsgelunden ist, das der gesamten Menschheit ohne Unterschied der nationalen Zugehörigkeit gehört, dann aber auch aus seinen persönlichen Beziehungen mit dem Ausland durch seine akademische Lehrtätigkeit und durch seine Stellung als Reformator der Kirche, dessen Rat in kirchlichen Fragen gern eingeholt wurde. Gleichzeitig mit der Bildung der ersten Gruppe normativer, lutherischer Bekenntnisse und deren Geltung (Confessio Augustana, Apologie und Konkordienformel) läuft die Bildung des evangelischen Kirchentums nicht nur in Deutschland, sondern auch in Skandinavien, Siebenbürgen sowie der Diasporagemeinden in Polen, Ungarn, bei Kroaten und Slowenen. Nur ein großes Missionsgebiet jedoch hat das Luthertum vollständig erobern können, Skandinavien in allen seinen Teilen, Dänemark, Island, Norwegen, Schweden und Finnland.

Das Luthertum in Schweden ist als ein wesentliches Moment einer nationalen Erneuerung eingeführt worden, und zwar wurde die neue Gestaltung der Kirche dem Volke zunächst aufgezwungen von Gustaf Wasa, dem Befreier Schwedens von der Dänenherrschaft der Kalmarer Union und Gründer des neuen Nationalstaates. In religiöser Hinsicht waren unmittelbare Lutherschüler die leitenden Männer, Olavus Petri, ein Volksberzieher ersten Ranges, der die Gedanken des Meisters einfach und schlicht ins Schwedische verdolmetschte und sein jüngerer Bruder Laurentius Petri (Bibelübersetzung 1541; Kirchenordnung 1572), der eigentliche Kirchenvater des Landes, der den Neuaufbau der Kirche in die Hand nahm, in kirchenpolitischer Hinsicht unterstützt vom alten Sekretär des Königs, Laurentius Andrä. Die Kirchenversammlung von Uppsala im Jahre 1593, auf der die Confessio