

Syntheseis der Theologien schwebt doch zuletzt auch Barth vor (vgl. Das Wort Gottes S. 100). Wir würden dieser Gefahr dann erliegen, wenn wir des Ernstes der Antitheseis wiederum vergessen wollten; das hieße aber die Syntheseis zu einer Abstraktion, zur bloß menschlichen Vorausnahme machen wollen, da sie doch allein als göttliche Tat im Leben des Glaubens für uns da und lebendig ist.

Bei alledem ist die dialektische Theologie nicht der einzige wirksame Einschlag. Ich denke vor allem an die tiefe Wirkung, die von Karl Holl ausgegangen ist; sie hat uns mindestens so viel zu sagen, wie jene Theologie. An Ernst, an Erfasstsein von der Sache ist hier und anderwärts wahrlich nicht weniger zu finden. Über all das hinaus bleiben wir die Erben der Vergangenheit, der theologischen wie der allgemein geistigen und philosophischen. Wir können so wenig zu Luther und Calvin zurückkehren wie zu Kant, Schleiermacher und Hegel. An ihnen lernen, positiv und kritisch, bleibt Voraussetzung für ein Vorwärtsblicken und Vorwärtstommen, das nicht ins Leere gerät.

Nicht darum handelt es sich, ob wir eine Theologie wie die Barth'sche annehmen oder ablehnen, sondern darum, daß wir die Sache neu erfassen, um die es dieser und jeder rechtschaffenen Theologie geht und schon bisher ging — bei allen Unterschieden in der Klarheit und Folgerichtigkeit; daß wir den Mut gewinnen, von Gott zu reden und nicht bloß von Gotteserlebnissen und Gottesbegriffen, aber auch die Klarheit, zu sehen, daß man ohne Begriffe nicht denken, ohne Erleben keine Begriffe bilden, ohne Erleben und Denken auch nicht glauben, das „Wort“ aufnehmen und weitergeben kann. Und endlich das Vertrauen, daß trotz allem die ewige Wahrheit zu uns spricht, auch wo sie unsere Begriffe zerbricht, die neuen wie die alten, Vertrauen gerade auf dem Grunde der Ehrfurcht, die immer wieder verstummt und schweigend lauscht vor dem, der allein die Wahrheit geben kann, weil er die Wahrheit ist.

Sic et Non.

Ein Gespräch über Karl Barth.

Von Heinrich Lang.

Vorbemerkung: Es ist im Folgenden der Versuch gemacht, in der Form eines Gesprächs zwischen einem älteren und einem jungen Theologen einiges über Karl Barth zu sagen. Wenn dabei der Jüngere eine gewisse Vordringlichkeit zeigt nach Umfang und Inhalt seiner Reden, so möge man das seinem jugendlichen Eifer zuguthalten. Wir heißen ihn deshalb auch „Imperitus“, während der Ältere, der ihn besucht, den Namen „Peritus“ trägt. Der Autor selbst bittet, ihn nicht dahin mißzuverstehen, als solle hier mit einigen 20 Fragen und Antworten der ganze Problemkreis „erledigt“ werden, während in Wirklichkeit nur einige der bekanntesten Einwände, die wohl für Manche einer selbständigen Beschäftigung mit Barth im Wege stehen, zur Sprache kommen konnten.

* * *

Peritus: Sie haben sich scheint's schon eine recht schöne theologische Bibliothek eingetan! Ja, da darf natürlich der Römerbrief und die Dogmatik von Karl Barth nicht fehlen! Sie stehen ja als Angehöriger der jüngeren Generation noch mitten drin in den Strömungen — oder soll ich sagen: Strudeln? — der heutigen Theologie! Sind Sie eigentlich auch so ein richtiger

Barthianer? Oder am End sogar Kierkegaardianer? Im Pfarrtranz hat neulich ein Kollege in einem Gedicht so treffend gesagt: „Heut läuft's ja an alle Örte voll von kleine Kierkegäärde.“

Jmperitus: Ich bin weder das eine noch das andre. Der Vers bringt freilich etwas zum Ausdruck, was bei der gegenwärtigen Lage für uns Junge eine naheliegende und sehr ernst zu nehmende Versuchung ist: wenn man sich im Durcheinander der Meinungen nicht mehr zurechtfindet, entflieht man der Problematik, indem man sich einen Meister sucht und ihn kopiert, einige Schlagworte übernimmt und versichert mit dem stolzen Gefühl: nun hab ich meine Theologie! Aber im Sinn Barths und seiner Freunde ist das, glaub ich, am allerwenigsten. Die Besinnung, zu der sie aufzurufen sich gezwungen sehen, durch ihre „Ausrufezeichen am Rand jeder Theologie“, ist wahrhaftig damit nicht erledigt, daß man geschwind „Barthianer“ wird.

P.: Es freut mich, zu sehen, daß Sie sich so viel Objektivität bewahrt haben.

J.: „Objektivität.“ Damit ist's freilich auch nicht getan.

P.: Ganz recht, es braucht auch Begeisterungsfähigkeit, gerade in der Jugend! Wie waren wir doch seinerzeit begeistert für Männer wie Schleiermacher und Ritschl, die uns einen Weg aus der Zwickmühle der Spekulation heraus zeigten! Wem verdanken Sie denn nun am meisten?

J.: Ich glaube allerdings, daß Barth uns Grundlegendes zu sagen hat, was mit den geläufigen und vielleicht allzuverbreiteten Einwänden gegen den „Barthianismus“ noch lange nicht erledigt ist.

P.: Es würde mich nun recht interessieren, wie Sie das meinen und was Sie bei ihm Wertvolles gefunden haben. Ich habe selber von Barth noch wenig gelesen — man hat eben leider nicht immer Zeit, sich auf dem Laufenden zu halten. Aber was ich so von ihm gehört habe, hat mir den Eindruck gemacht, den mir neulich auch ein Kollege bestätigt hat: Das Gute bei ihm ist nicht neu und das Neue ist nicht gut.

J.: Was verstehen Sie unter dem Neuen, das nicht gut ist?

P.: Nun, vor allem die einseitige Betonung der Transzendenz Gottes und der Distanz zwischen Gott und Mensch. Das kann leicht die Grundgedanken des Evangeliums verdunkeln, die ja, wie Niebergall vor einiger Zeit in der „Christlichen Welt“ ausgeführt hat (1928, 2), gerade darauf hinzielen, „daß Gott auf sein Hoheitsrecht verzichtet und den Menschen helfen will“.

J.: Sängt nicht gerade die Weihnachtsbotschaft an mit dem „Ehre sei Gott in der Höhe“?

P.: Freilich, aber das „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen“ ist eben unzertrennlich damit verbunden. Und ich meine immer: das will Barth wegstreichen.

J.: Nein, er will gerade auf das Unerhörte der Botschaft hinweisen, daß der Gott, der der Herr in der Höhe ist und auf sein Hoheitsrecht nie verzichten kann, doch dem Menschen mitten in seinem Aufruhr und Zwiespalt Frieden schafft. Die „Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen“ ist für ihn das „Thema der Bibel“ (Rbr. S. XIII). Nicht die philosophische Frage: Transzendenz oder Immanenz?, sondern die theologische der Rechtfertigung des Sünders steht bei Barth im Mittelpunkt. Hier wurzelt die Dialektik seines Denkens.

P.: Ja, die Dialektik! Das wollte ich vorhin schon sagen: er macht eben alles so kompliziert! Was Sie eben über den Inhalt des Evangeliums ausführten, damit bin ich ja ganz einverstanden, das haben wir auch schon immer gewußt. Aber wozu die schwierige dialektische Ausdrucksweise bei den Barthianern, die den Theologen so leicht in eine unfruchtbare Problematik hineinführt, von den einfachen Gemeindegliedern ganz zu schweigen, die für so etwas ja gar keinen Sinn haben?

J.: Haben Sie die Vorreden zum Römerbrief nicht gelesen? Im Vorwort zur zweiten Auflage (Rbr. S. VII) heißt es: „Dieses Buch will nichts anderes sein als ein Stück des Gesprächs eines Theologen mit Theologen.“ Und dann spricht er davon, daß es seiner Meinung nach heute dringend notwendig wäre, daß die Theologen über das Was, über das Thema ihrer Verkündigung an alle, „sich zunächst einmal unter sich . . . etwas besser verständigen würden“. Über die „Dialektik“ und ihre Schwierigkeit aber sagt er: „Gewiß, ich sehne mich auch danach, von dem, worum es im Römerbrief geht, einfach reden zu können. Kommt einmal einer, der das kann, dann sei es gleich um mich geschehen; ich beharre nicht auf meinem Buch und meiner Theologie. Aber bis jetzt habe ich unter den „einfach“ Redenden nur solche getroffen, die einfach — von etwas anderem redeten, und die mich darum zu ihrer Einfachheit nicht bekehren können.“

P.: Das klingt aber doch ziemlich hochmütig. Ich meine doch, es hat auch im vorigen Jahrhundert Theologen genug gegeben, die eine tiefe Erkenntnis vom Wesen des Evangeliums hatten und sie auch zum Ausdruck bringen konnten, ohne die Offenbarung Gottes beständig zum Gegenstand problematisierenden Scharfsinns und dialektischer Kunstgriffe zu machen!

J.: Die Offenbarung selbst will Barth weder zum Gegenstand der Problematik noch der Dialektik machen, sondern das Verhältnis des Menschen zur Offenbarung, ihre „Aneignung“. Darf ich eine Stelle in den „Prolegomena zur Dogmatik“ aufschlagen (S. 438): „Alles für sichbald halten, Eines unbedingt gelten lassen, Alles in Zweifel ziehen, Eines keinen Augenblick, nämlich Gottes geschehene Anrede“ — das sei auf jeden Fall die für die Dogmatik einzig mögliche Form des Denkens und Redens. Und kurz vorher, S. 437, hieß es: in der Dogmatik dürfe „keinen Augenblick . . . von der Geschichte oder von der Erfahrung oder von einem abstrakten Begriff aus zu Gott hin, statt in dem allem von Gott her gedacht werden, als ob Gott nicht gesprochen hätte, als ob Gott ein Problem wäre und nicht vielmehr der Grund und damit, ob wir es einsehen oder nicht, auch die Lösung aller Probleme“.

P.: Hier hat es freilich den Anschein, daß Barth das Dasein Gottes selbst mit großer Schlichtheit einfach voraussetzt — das hängt ja wohl mit seinem Biblizismus zusammen. Aber eben an dieser Stelle sieht man auch wieder, wie er das Fundament, auf dem allein die Gottesgewißheit festen Grund haben kann, die religiöse Erfahrung des Christen, beiseite schiebt. Er sagt ja, die Dogmatik dürfe nicht von der Erfahrung aus zu Gott hinführen. Wer diesen Grund zerstört, der muß entweder zurück in die Sadgasse der Orthodogmie oder hinein in die Irrgänge der Spekulation! Überhaupt ist ja dieser ganze Kampf gegen die sogenannte Bewußtseinstheologie sinnlos. Wo in aller Welt soll denn eine Gotteserkenntnis zustandekommen, wenn nicht in unsrem Bewußtsein??

J.: Daß Gottes Wort den Weg zu unsrem Bewußtsein sucht, daß es

hier vernommen und geglaubt werden will, bestreitet Barth durchaus nicht. Er bestreitet nur mit allem Nachdruck, daß dieser Weg umkehrbar sei, daß man nun aus der Erfahrung den Inhalt der Botschaft erschließen, rechtfertigen oder begründen könne. Er schreibt (Dog. S. 102): Wenn die Wirklichkeit des Wortes Gottes erkannt werde, „dann kann der Inhalt meines Bewußtseins wohl . . . ein Glauben und Lieben, ein Beten und Erhörtwerden sein, mein Bewußtsein kann angesprochen, gesegnet, begnadigt sein von jener Wirklichkeit, ‚erfüllt vom heiligen Geiste‘ — aber wahrlich gibt es hier keine Umkehrung, gibt es hier nicht die Konsequenz, daß ich mein Bewußtsein ‚auf seinen Gottes- oder göttlichen Geistesbesitz untersuchen‘ könnte, gibt es hier mit einem Wort keinen Weg von unten nach oben, vom Menschen zu Gott.“

P.: Aber wie begründet denn Barth dann eigentlich die Gottesgewißheit? Irgendwie muß er sie doch begründen!!

J.: Er begründet sie nicht, sondern sagt, was allerdings sehr schlicht klingen mag, sie stehe als immer neu geoffenbarte Antwort auf die Existenzfrage des Menschen am Anfang aller Theologie.

P.: Da wird der Knoten aber doch recht kühn durchhauen!

J.: Barth kennt diesen Einwand sehr gut. Er antwortet mit Overbeck: „Anders als durch Verwegenheit ist Theologie nicht wieder zu gründen“, wobei er hinzufügt, dieses „Stehenlassen“ dessen, was am Anfang stehe, dürfte zugleich das Gegenteil von aller „Verwegenheit“ sein (Dog. S. 110). Es ist der Gehorsam, mit dem der Theologe als Glied der Kirche auf das Wort der Schrift hört.

P.: Demnach scheint es in der Tat, daß Barth in seiner Dogmatik sich stark der Orthodoxie zugewandt hat! Was trennt seinen Offenbarungsbegriff eigentlich noch vom katholischen, wo das Dogma am Anfang steht und einfach geglaubt werden muß?

J.: Das trennt ihn, daß dort die Kirche und in ihr die Theologie ein für allemal verfügt über die geoffenbarte Wahrheit, während bei Barth der Mensch gerade nicht diese Verfügungsgewalt bekommt, sondern darauf angewiesen bleibt, daß Gott ihm immer neu das Wort der Schrift und der Kirche zur Offenbarung macht. Dieses „Immer-neu-von-Gott-selbst-Abhängigsein“ — das scheidet Barth ebenso vom Katholizismus wie von der Erlebnisreligion; denn diese beiden sind verwandter als es scheinen könnte: beide stützen sich auf etwas Vergangenes als Fertig-Verfügbares.

P.: Das gibt allerdings zu denken. Doch da kommt mir noch eine andere Frage: an einer der Stellen war vorhin auch vom heiligen Geist die Rede. Man hört immer wieder, daß der heilige Geist bei Barth eben doch zu kurz komme, und, was damit zusammenhängt: die Lehre von der Heiligung, vom neuen Leben und Handeln des Christen. Er hat ja auch bezeichnenderweise noch keine Ethik herausgegeben! Und doch verlangt gerade die Gegenwart nach Tatchristentum! „Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert“ sagt und singt unsre Jugend mit Recht. Und wie deutlich zeigt sich heut im kirchlichen Leben: „Lehre trennt, Leben eint.“

J.: Zeigt sich nicht oft auch das Gegenteil: daß es der christlichen Aktivität an Frucht und Tiefe fehlt, daß sie die Welt unberührt läßt und die Christen auseinanderführt, weil über die Voraussetzungen des Handelns keine Klarheit und Einigkeit besteht? Ist es überflüssig, wenn Barth zur Be-

sinnung über diese Voraussetzungen aufruft, zu der Besinnung, die uns in der Fülle unsrer Tagungen und Bewegungen oft so schwer gelingt?

P.: Ja, das Vielerlei und die Vielgeschäftigkeit ist heute freilich eine Gefahr in christlichen Kreisen. Aber ich habe immer wieder den Eindruck: Barth verfällt in das andre Extrem. Er betrachtet alle frischen Regungen religiösen Lebens mit Argwohn und überstarker Kritik, er nimmt dadurch vielen jungen Theologen die Freude an kirchlicher Arbeit. Und wir brauchen doch gerade heute die in der Kirche lebendigen religiösen Kräfte so notwendig zum Wiederaufbau unseres Volkslebens!

J.: Verzeihen Sie, aber es kommt mir manchmal die Frage, ob wir beim Reden von den „religiösen Kräften“ nicht leicht vergessen, daß wir es doch beim christlichen Handeln mit Gott selber zu tun haben, der sich nie als Mittel zum Zweck verwerten läßt, der, wie Barth sagt „konkurrenzunfähig und bündnisunfähig ist gegenüber dem Größten wie dem Kleinsten, das sich in Natur, Geschichte, Kultur und Zivilisation als göttlich geben mag“ (Dog. S. 56).

P.: Das ist ganz richtig, aber dieser Gott setzt doch Zwecke und Ziele innerhalb der Geschichte und ruft uns zu seinem Dienst!

J.: Daß wirklicher Glaube nur als handelnder und gehorchender Glaube denkbar ist, sagt Barth deutlich genug. Es ist ein unbegreifliches Mißverständnis, wenn man wie Pf. Veller behauptet, Barth's Erneuerung der Rechtfertigungslehre sei nichts anderes als „christliche Narchose für ein sterbendes Geschlecht“. Ob dieser Kritiker Barth's „Prolegomena“ überhaupt im Zusammenhang gelesen hat? Dort hätte er finden können, daß Barth sogar nachzuweisen sucht, bei Luther sei die Lehre vom Gehorsam zu kurz gekommen. Und er hätte zum Beispiel auf S. 327 den Satz finden können: „Das ‚sola fide‘ Luthers ist wahr, aber nur sofern ihm das ‚soli deo gloria‘ übergeordnet bleibt und sofern es eben darum nicht ‚solitaria fide‘ bedeutet, sofern der rechtfertigende Glaube kraft derselben Gnade den heiligenden Gehorsam neben sich hat.“

P.: Also Lebensgerechtigkeit neben der Glaubensgerechtigkeit?

J.: Es gibt nur eine Gerechtigkeit: daß Gott den Sünder gerecht spricht. Kein Gehorsam führt darüber hinaus. Dieser Satz ist nicht Eigensinn der Barthianer, sondern das haben ja alle Reformatoren gewußt. Und doch ist der Christ, „mitten in seiner Torheit und Blindheit“, zum Gehorsam aufgerufen.

P.: Barth gibt aber, glaube ich, doch zu wenig klare Richtlinien für diesen Gehorsam.

J.: Er will jedenfalls die Richtung zeigen, in der der Christ als ein Sünder, der Gottes Ruf gehört hat, gehen muß. Das ist vielleicht noch nötiger, als was man „Richtlinien“ nennt. Man hat immer betont, daß evangelische Ethik keine Kasuistik sein könne.

P.: Gewiß, freilich!

J.: Vielleicht führt Barth diesen Grundsatz konsequenter durch als Andere. „Ich kann kein christlicher Lebenskünstler werden“, — heißt es am Schluß seiner Vorträge „Vom christlichen Leben“ — „ich kann mir nicht meinen Weg vornehmen nach keiner modernen christlichen Schlaueit — ich kann mich nur jeden Augenblick zu Gott wenden und sagen: Du bist es, der mich hält, der es vollbringt.“ So steht auch in der Ethik bei Barth am Anfang und Ende das „Immer-neu-von-Gott-selbst-Abhängigsein“.

P.: Ich muß mir daraufhin doch einmal seine Schriften etwas näher ansehen! Aber noch ein andres Bedenken: Wie steht's denn mit dem Barth'schen Predigtbegriff? Es scheint mir, er verlangt Unmögliches vom Prediger. Er möchte einen Propheten aus ihm machen, der beständig mit göttlicher Autorität redet. Das muß zur Überhebung oder zur Verzweiflung führen!

J.: Vielleicht haben Schleiermacher und Andere viel eher einen „Propheten“ aus dem Prediger zu machen versucht als Barth.

P.: Wie meinen Sie das?

J.: Dort ist von Inspiration und Begeisterung die Rede oder vielleicht von Zeugengeist — bei Barth ist der Prediger dadurch grundsätzlich vom Propheten unterschieden, daß er von der Kirche beauftragt ist, das Schriftwort zu „verkündigen“. Die Bibel ist — ohne Verbalinspirationslehre! — als das primäre Zeugnis von der Offenbarung zugleich das notwendige Medium für Gottes gegenwärtiges Reden. Der Prediger hat also die Botschaft des biblischen Textes seinen Hörern konkret und gegenwärtig zu machen, und dazu muß er selber diesen Text so „gründlich, exakt und gut“ wie möglich verstanden und verarbeitet haben (Dog. S. 418).

P.: Das ist mir ganz aus dem Herzen gesprochen. Aber bei dem allem bleibt doch der Pfarrer ein unvollkommener, fehlerhafter Mensch, der sich nie zutrauen kann, unmittelbar Gottes eigenes Wort zu reden.

J.: „Unmittelbar“? — gegen dieses Wort richtet sich ja Barth's schärfster Kampf! Nicht unmittelbar, sondern gerade mit indirekter Identität soll das Predigtwort Gottes eigenes Reden sein.

P.: „Indirekte Identität“? — darunter kann ich mir nichts Rechtes vorstellen; da fängt scheint's wieder die Dialektik an!

J.: Die christliche Predigt ist nach Barth „eine menschliche Aufgabe wie irgend eine andre“ (Dog. S. 418). Sie ist völlig eingetaucht in die Fragwürdigkeit, Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit alles menschlichen Tuns. Der Prediger hört nie auf, Mensch zu sein wie andere, abhängig von seiner Veranlagung und Erziehung, von seiner augenblicklichen Lage und Stimmung, von seiner mehr oder weniger großen Begabung, Menschenkenntnis und Lebenserfahrung. Und weil er zu Menschen von Fleisch und Blut zu reden hat, kann er natürlich auch über Seelen- und Volkskunde sich nicht so erheben dünken, wie Niebergall das — vielleicht mit berechtigter Warnung — in seiner Zeichnung des jungen „Dialektikers“ schildert, der in weltfremder Einsamkeit nur „Wort Gottes“ reden will.

P.: So? Dann sollte man aber nicht so große Worte machen über die Predigt als Wort Gottes, sondern ehrlich zugeben, daß die Predigt eben ein menschliches Reden über Gott ist!

J.: Aber nun fragt sich doch erst: was ist der Sinn dieses Redens über Gott?

P.: Das kann man wohl verschieden formulieren. Ich hab es immer am liebsten so ausgedrückt: der Prediger hat die Aufgabe, durch hilfreiche Gedanken an Hand der Schrift den Hörern Kraft und Frieden zu bringen.

J.: Verzeihen Sie, wenn ich nun wieder so anmaßend frage: kann man nicht über dem Reden von „hilfreichen Gedanken“ leicht vergessen, daß wir es doch bei der Predigt mit Gott selber zu tun haben, der sich nie zum Mittel erniedrigen läßt. Aus dieser Erkenntnis heraus antwortet Barth auf die

Frage nach dem Sinn der Predigt: ihr verborgenes „Telos“ kann kein anderes sein als das, daß Gott selber zum Hörer rede, in der Hülle oder besser: durch das Mittel des fehlbaren Menschenworts, daß der Strahl des Gottesworts sich in diesem „Reflektor“ breche (Dog. S. 420). Ob Gott das wirklich tun will, steht immer neu bei ihm. Der Prediger aber muß als Knecht, der seines Herrn Auftrag zu erfüllen hat, mit aller Kraft hoffend und bittend auf dieses Ziel gerichtet sein, obgleich oder gerade weil er weiß: bei Menschen ist's unmöglich. Dasselbe gilt natürlich entsprechend für den Hörer.

P.: Dann stünde also auch über Barth's Gedanken von der Predigt jenes „Immer-neu-von-Gott-selbst-Abhängigsein“?

J.: Ganz gewiß!

P.: Es ist doch merkwürdig! In unsrer Jugend hat man so viel vom „schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühl“ gesprochen. Und jetzt kommt Barth in seiner Dogmatik, Ethik und Predigtlehre auf etwas ganz Ähnliches hinaus. Am Ende besteht, religiös betrachtet, im Grund gar kein so großer Unterschied zwischen ihm und Schleiermacher!

J.: Halt, lassen wir die beiden nicht so schnell sich in die Arme fallen! Dort hieß es: das Woher der schlechtthinigen Abhängigkeit, das in unsrem Selbstbewußtsein mitgesetzt ist, nennen wir Gott. Hier, bei Barth, ist Gott — der Gott der Bibel — das Woher unsrer Abhängigkeit.

P.: Ist das nicht ganz das Gleiche?

J.: Nein, dort wird vom Selbstbewußtsein ausgegangen, hier vom Schriftwort. (Wir sprachen ja schon über die Nichtumkehrbarkeit des Weges für Barth.) Und weiter: dort ist die Abhängigkeit eine „Bestimmtheit des Gefühls“, „weder ein Wissen noch ein Tun“, hier kommt das Abhängigsein gerade in einem Wissen und einem Tun zum Ausdruck, im Denken und Handeln des Menschen, der beständig über seinen eignen Zustand hinausblickt, indem er auf Gottes richtendes und rechtfertigendes Wort hört und auf Gottes neuschaffende Tat hofft. An die Rechtfertigung glauben, heißt hier: immer neu auf die Erlösung und damit auf die neue Welt Gottes hoffen. Schleiermacher braucht keine Eschatologie

P.: Für Barth dagegen wäre dann, wie er's, glaub ich, ausdrückt, das ganze Christentum zugleich Eschatologie?

J.: Wie könnte es anders sein?

P.: Vielleicht habe ich Barth bisher doch in manchem Unrecht getan. Es ist eben nicht immer leicht für uns Ältere, sich in das Denken der jüngeren Generation hineinzuleben. Aber wer weiß, vielleicht stecken Sie mich noch an mit Ihrer Begeisterung und machen mich in meinen alten Tagen noch zum Barthianer!

J.: Barthianer? — ich hab ja schon am Anfang gesagt, daß ich das Wort nicht leiden kann, und das nehm' ich nicht zurück. Barth weiß, warum er bittet, man möge seine Schriften doch lieber nicht „begeistert“ lesen. Glauben Sie nicht auch, daß es für die Sache, um die es Barth geht, ein großer Schade ist — fast hätt' ich gesagt: eine gute List des Teufels — daß überall, wo eigentlich von dieser Sache die Rede sein sollte, auf jeder Tagung und in jedem Pfarrfranz, es gleich heißt: hie Barthianer — hie Anti-barthianer, hie ältere Theologie — hie neue Theologie, wodurch das Ganze so leicht auf ein totes Geleise geschoben wird?

P.: So gälte also am Ende auch für Barth: „wir wollen weniger erheben — und getadelt — und fleißiger gelesen sein“?

J.: Barth wäre sicher froh, wenn die Chöre seiner Verehrer und Kritiker einmal eine längere Pause einlegen würden, in der vielleicht auch mancher Vielgeplagte Zeit fände, seine Schriften — oder etwas davon — in der Stille zu lesen und in der Stille zu überdenken. Und vielleicht würde dieses Überdenken für den, der von der Kritik, und für den, der von der Begeisterung herkommt, zu einem gleichen Ziel führen — nicht zu einem billigen „Einerseits — Andererseits“, aber zu der Wahrheit, die Kierkegaard eine „erbauliche“ nennt: daß wir vor Gott immer unrecht haben.

Die neueste Theologie und die Praxis.

Eine Antwort an Prof. D. Fr. Niebergall¹⁾.

Von Ludwig Schläich.

„Wir debattieren nicht mehr viel, wir wissen eben, daß es sich nicht um Erkenntnisse mit angehängten Folgerungen, sondern daß es sich um Grundhaltungen handelt, die sich, aus der verschiedenartigen Seele aufeinander folgender Seiten entsprungen, ihr intellektuelles Gewand geschaffen haben“ (a. a. O. S. 18). Auf diese Worte hin Prof. Niebergall zu antworten, hätte ich nicht unternommen, wenn ich nicht vom Herausgeber dieser Zeitschrift dazu aufgefordert worden wäre. So aber muß ich Prof. Niebergall zuerst fragen: Warum will er auf jedes Gespräch verzichten? Warum diese müde Resignation? Warum dieses Abstreifen des Rechtes der „modernen“ und der „neuesten“ Theologie? Niebergall ist doch gewiß auch davon überzeugt, daß solches Grenzen-Ziehen die Kluft zwischen den beiden „ungleichen Brüdern“ (S. 17) vertieft, statt sie zu schließen. Nun wohl, er mag davon durchdrungen sein, daß hier nicht bloß begriffliche Formulierungen, sondern die „Grundhaltungen . . . verschiedenartiger Seelen“ (S. 18) einander gegenüberstehen und daß darum die Gefahr fruchtlosen Auseinandervorbeiredens fast unvermeidlich ist; warum kämpft er aber dann nicht erst recht um unsere Seelen, um die Seelen der seiner Lehre anbefohlenen Theologen — und das sind doch nicht nur seine Studenten, das sind doch wir alle, die wir uns in derselben Kirche befinden, deren Lehrer er ist?

Diese Fragen sollen keinen persönlichen Vorwurf gegen Niebergall darstellen; aber sie sollen deutlich machen, warum „unsere Jüngsten“, in deren Sinn sie gestellt sind, sich dem Vorwurf der „Hybris“ (S. 18) immer aussetzen müssen und dabei sich doch nicht ganz verstanden wissen. Gewiß, da ist viel Hybris, viel scharfe Kritik an der Kirche und ihren Lehrern. Aber diese oft so überhebliche Kritik entspringt doch aus einem starken Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Kirche; als Glieder der Kirche und vollends als Theologen der Kirche, so meinen sie, darf es ihnen eben nicht gleichgültig sein, was in der Kirche gelehrt wird, darf es ihnen aber erst recht nicht gleichgültig sein, ob das Evangelium, so wie sie es „hören und bewahren“ müssen, von den andern Gliedern der Kirche gehört oder abgelehnt wird. Vielmehr wissen sie sich verpflichtet, dies Evangelium mit aller Entschiedenheit zu Gehör zu bringen.

Aber nun wird ihnen ja eben von Niebergall als gnostische Hybris (S. 18) und als Rückfall in die Orthodogie (S. 13f.) vorgeworfen, daß sie meinen, das

¹⁾ Vgl. Fr. Niebergall, „Die neueste Theologie und die Praxis“ in der letzten Nummer dieser Monatsschrift.

einzig gültige Evangelium zu vertreten. Es wird ihnen nahegelegt, sie sollten die historische Bedingtheit ihres Evangeliumsverständnisses, ihrer „Grundhaltung“ erkennen und dann auch gerecht genug sein, das einer anderen Zeit entsprungene Verständnis ihrer theologischen Väter, also der liberalen Theologie, anzuerkennen und ihm sein Recht zu lassen (S. 17f.). Es ist nun gewißlich zugegeben, daß die „neueste Theologie“ in vielem verrät, daß sie Theologie der Nachkriegszeit ist, wie die liberale Theologie Theologie der Vorkriegszeit war. Wie sollte auch eine Theologie als menschliches Unternehmen nicht in engstem Zusammenhange mit der allgemeinen geistigen Lage ihrer Zeit stehen! Es ist aber doch wohl ein unerträgliches Erbe des Kritizismus, daß die kritische Frage nicht mit der genetischen verwechselt werden darf; und diese Verwechslung muß in unserem Fall schon darum abgelehnt werden, weil sonst ja höchst ungerechtfertigt und oberflächlich eben die liberale Theologie als Theologie einer vergangenen Epoche zum alten Eisen geworfen werden müßte.

Man sollte also zu einer sachlichen Aussprache sich bereit finden. Man sollte dabei auf diesen Hinweis auf die zeitgeschichtliche Bedingtheit verzichten, aber auch, nebenbei bemerkt, nicht zu einer Waffe greifen, die sich gegen den wenden muß, der sie gebraucht: man sollte nicht vom Gegner „ein Zerrbild zeichnen wollen, um die äußersten Folgen aufzuweisen“ (S. 17), man sollte in einer solchen Verzeichnung nicht bloß „begeisterte Anhänger“ einer Bewegung abbilden (S. 16f.), wenn man auf die andere Seite ein Idealbild stellt. Ich fürchte, es wäre leicht, auch die liberale Theologie durch solche Anekdoten dem Fluch der Lächerlichkeit preiszugeben.

Wer aber zu solch sachlicher Auseinandersetzung bereit ist, müßte doch von vornherein zugeben, daß die dialektische Theologie von der Orthodogie neben anderem sich dadurch unterscheidet, daß sie sich selbst nicht absolut setzt, sondern daß sie sich ebenso gut wie alle anderen Theologien als Menschenwerk „in die Krisis“, d. h. unter das Gericht Gottes gestellt weiß. Man hat sie doch darum auch die „Theologie der Krisis“ geheißen.

Hier liegt nun freilich auch der entscheidende Gegensatz zur liberalen Theologie. Auch diese weiß von einer Erschütterung des Absolutheitsbewußtseins, aber diese Erschütterung ist bei ihr die Lehre eines Blicks in die Geschichte. Sie weist auf den Tatbestand hin, daß im Verlauf der Geschichte immer wieder Individuen und Gemeinschaften aufgetreten sind, nacheinander und nebeneinander, die für ihre Theologie, Religion oder philosophische Weltanschauung den Absolutheitsanspruch erhoben; daß ferner dabei ein Absolutheitsanspruch den anderen aufhebt; und daß schließlich bei jeder dieser mit Absolutheitsanspruch vorgetragenen Überzeugungen psychologische und historische Bedingtheit nachzuweisen ist. Freilich glaubt man diese Relativierung, die einem unerträglich ist, sofort wieder aufheben zu können, indem man durch Abstraktion von allem psychologisch und zeitgeschichtlich Bedingten das überindividuelle und übergeschichtliche „Wesen“ der Religion oder des Christentums finden will. Daraus ergibt sich dann, um das sofort beizufügen, die Aufgabe der Theologie nach der Auffassung der liberalen Theologie: Die historische Theologie hat die verschiedenen historischen Formen des Christentums in ihrer zeitgeschichtlichen und individuellen Bedingtheit zu beschreiben; die systematische Theologie hat auf Grund der Ergebnisse der historischen Theologie das Wesen des Christentums gereinigt von aller Bedingtheit durch vergangene Epochen, aber in seiner durch die gegen-

wärtige Geisteslage bestimmten Form darzustellen; und die praktische Theologie hat nun diese so theoretisch erarbeitete moderne Form des Christentums konkret zu verwirklichen: mit allen Mitteln der Individual- und Sozialpädagogik, einschließlich der Politik, christliche Persönlichkeiten, Gemeinden und Staaten zu schaffen, die einerseits mitten „in Welt und Leben“ der Gegenwart stehen und sich darin auswirken und andererseits (vermöge ihrer Beziehungen zum Übergeschichtlichen) sich „gegen ihr Ungefähr zu bewahren“ (S. 14), sich darüber zu erheben wissen.

Gegen diese Bestimmung der Aufgabe der Theologie erhebt die dialektische Theologie die folgenden bekannten Einwände:

1. Die Forderung der strengen Bezogenheit aller theologischen Aussagen auf die Geschichte, auf die Gegenwart ist das große Erbe der liberalen Theologie, das auch ihre mähratene Tochter, die dialektische Theologie, stets in dankbarer Pietät verwalten wird. Nur daß die Tochter der Mutter den Vorwurf nicht ersparen kann, daß sie mit ihrem Besitz nicht richtig gewuchert hat. Wenn die liberale Theologie jene Forderung erhoben hat, so doch deshalb, weil sie „die christliche Botschaft . . . ins Leben einzuführen suchte“ (S. 14) und überzeugt war, daß ohne jene Bezogenheit zur Gegenwart die Theologie sich von der Wirklichkeit des Lebens entfernte. Die Hinwendung zum „Übergeschichtlichen“ bedeutete also nicht bloß eine Inkonsistenz, sofern die ursprünglich gestellte Forderung wohl der Orthodogie, aber nicht dem Rationalismus gegenüber geltend gemacht wurde; vielmehr hätte die liberale Theologie auch von ihren eigenen Voraussetzungen aus erkennen müssen, daß diese Hinwendung zum Übergeschichtlichen zugleich eine Flucht aus der Geschichte heraus und damit in die Unwirklichkeit hinein bedeutete, aus der die liberale Theologie die Theologie doch hatte erlösen wollen.

2. Und nun tat die liberale Theologie, was nur allzu verständlich war: das Christentum, Gott als übergeschichtliche Größe wurde als Mittel zu dieser Flucht aus der Geschichte betrachtet; es sollte der in dem geschichtlichen Leben stehenden Christenheit, dem Einzelnen und der Gesamtheit, zu einer Steigerung ihres Lebens verhelfen, die sie aus den Zufällen des geschichtlichen Lebens befreite. Ich zitiere als Beleg noch einmal die Sätze Niebergalls auf S. 14, auf die ich schon gelegentlich anspielte: „Dieser unser Gott war uns nicht mehr so ferne, wie er den Alten war, die sich bloß im Vertrauen auf Christi Blut in seine Nähe wagten, sondern er war uns nahe und traut. Er war ein Halt. Aus dem Jenseits holten wir unseren Glauben in Welt und Leben herein. Es galt, sich mit ihm gegen ihr Ungefähr zu bewahren und sie vom Glauben aus zu gestalten. So suchten wir die christliche Botschaft von der Einseitigkeit der Lehre von Sünde und Gnade zu befreien, indem wir sie als ethische und soziale Verkündigung, die aus dem Glauben kam, ins Leben einzuführen suchten¹⁾.“ Diese Praxis der liberalen Theologie kann die dialektische Theologie bloß als eine Umkehrung des 1. Gebotes betrachten: hier wird der Mensch zum Herrn Gottes gemacht; daß man dann mit der Lehre von Sünde und Gnade nicht mehr viel anzufangen wußte, obwohl sie einst für Luther im Mittelpunkt seines Interesses stand, ist einleuchtend.

Die Aufgabe der Theologie nach der Auffassung der dialektischen Theologie ist also diese: sie hat aufzuweisen, daß der Mensch aus seiner Geschicht-

¹⁾ Vgl. dazu noch Niebergall, Praktische Theologie, Band I, S. 14 ff.

lichkeit nicht entrinne kann, weil er nur als konkreter geschichtlicher Mensch existiert; und daß er — dies die eigentlich theologische Aufgabe — in diese Geschichtlichkeit gerade dadurch hineinverwiesen wird, daß Gott ihm in seiner Geschichte begegnet und ihn in dieser Begegnung zum Glaubensgehorsam ruft.

Wird der Theologie diese Aufgabe gestellt, dann muß natürlich aller Nachdruck eben auf der „Praxis“ liegen, darauf, daß der Gemeinde in Predigt und Seelsorge immer wieder die frohe Botschaft verkündigt wird, daß Gott sie in seinen Dienst ruft; sie muß zur Rede gestellt werden darüber, daß sie ihre eigenen Wege geht und ihre eigenen Ziele sucht; es muß ihr aber ebenso deutlich gesagt werden, daß trotz ihres Versagens Gott sie nicht von sich verstoßt, sondern ihr gnädig ist: er ist auch in ihrer Schwachheit mächtig, und er will sich dennoch von ihr dienen lassen (es ist mir immer unverständlich geblieben, wie man der dialektischen Theologie den Vorwurf machen konnte, in ihr sei „das Evangelium . . . die Frohe Botschaft . . . einer düsteren Verkündigung gewichen“, in der bloß von Gesetz und Gottes Zorn, aber nicht von Gottes Gnade die Rede sei; vgl. S. 16).

Daß diese Verkündigung dankbar alle „Volks- und Seelenkunde“ (vgl. S. 16) benützen muß, um dem einzelnen Hörer und der Gemeinde alle psychologischen Hindernisse für das Verständnis aus dem Wege zu räumen, ist selbstverständlich; aber ebenso selbstverständlich sollte sein, daß alle Psychologie darin auch ihre Grenze hat: sie kann weder ein Idealbild von Volk oder Einzelem bieten, auf dessen Verwirklichung die christliche Verkündigung hinarbeiten hätte, noch kann sie die — vom „Geist“ zu wirkende — Entscheidung für die Annahme der Verkündigung herbeiführen. In den Dienst dieser Verkündigung mag auch alle mögliche „Gemeindearbeit“ (vgl. S. 17) gestellt werden; aber auch sie hat ihre Grenze darin, daß ihr Ziel nicht ein rühriges Gemeindeleben ist, sondern daß sie aus Glauben geschieht und zum Glauben weist.

„Die Probe einer jeden Theologie ist die Praxis“ (S. 18). Das ist richtig. Bloß darf unter dieser „Praxis“ nicht die Förderung des kirchlichen oder religiösen Lebens als solchen verstanden werden. Sonst wäre die Anwendung dieses Satzes ja auch für die liberale Theologie vernichtend: es darf doch nicht vergessen werden, daß auch sie die Abkehr der Gebildeten, der Arbeiter und weiter Kreise des Pietismus von der Kirche nicht aufzuhalten vermocht hat. Aber daran muß sich allerdings das Urteil über jede Theologie orientieren, ob in der Predigt ihrer Vertreter auf der Kanzel Gottes Wort verkündigt wird oder nicht. Weil dies Wort in der „Gemeinde der Heiligen“ verkündigt wird, hat es die Verheißung, daß ihm der „Erfolg“ nicht versagt werden wird, daß es gläubende Prediger und Hörer findet; aber da es den Glauben nicht erzwingt, sondern Gehorsam fordert, wird es auch immer auf Widerspruch stoßen, Mißerfolg haben. Auch dieser „Erfolg“ kann also kein Kriterium dafür sein, daß wirklich Gottes Wort verkündigt wird; wer wollte es auch wagen, festzustellen, wo wirklich Glauben aus der Predigt kam?

Wo und wie das Wort Gottes rechtmäßig verkündigt wird, dies zu bestimmen, bleibt also die Aufgabe der Dogmatik. Da aber die Dogmatik die Lehre von Gottes Wort nicht aus apriorischen Ideen ableiten kann, weil sie sich ja sonst wieder aus der geschichtlichen Wirklichkeit in das Reich übergeschichtlicher Ideen flüchten würde und weil sie sonst nie selbst hören könnte, was Gott in der Geschichte geredet hat und redet, so hat sie ihrerseits die historische Theologie

zu befragen, die als historische Theologie die Heilsgeschichte, die Geschichte der Offenbarung darzustellen hat.

Es zeigt sich also: das Verhältnis der theologischen Disziplinen zueinander wird von der dialektischen Theologie gerade umgekehrt bestimmt als von der liberalen Theologie. Es gibt für sie keine historische oder systematische Theologie, die zunächst ganz losgelöst von der „Praxis“, rein theoretisch ihre Arbeit tun könnte. Ursprung und Ziel aller theologischen Arbeit bleibt die „Praxis“. So erscheint es eben als Charakteristikum der „Theologie der Krisis“ der liberalen Theologie gegenüber, daß sie „an der Praxis ihre Krisis“ nicht nur „findet“ (S. 18), sondern sucht.

Das führt auf der anderen Seite allerdings zu Konsequenzen, die die Kritik Niebergalls in ihren wesentlichen Punkten bestätigen: die dialektische Theologie belastet ihre Vertreter mit der Verpflichtung, in Predigt, Religionsunterricht und Seelsorge „das Wort Gottes lauter und rein zu lehren“. Das bedeutet: sie fordert von ihnen die Rücksichtslosigkeit gegenüber den „Bedürfnissen“ ihrer Zuhörer und die Intoleranz, die denen eigen ist, die sich bewußt sind, im Auftrage Gottes reden zu müssen. Und — weil es ja keine Methode geben kann, vermöge der der Mensch sich des Wortes Gottes versichern könnte — sie scheidet ihre Anhänger ohne methodische Regeln ins praktische Amt. Es fragt sich freilich, ob diese Schwächen der dialektischen Theologie nicht doch ihre Stärke sind.

Kirchliche Rundschau.

Es ist bekannt, daß Württemberg seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts ein bodenständiges Gemeinschaftswesen hat. Zur Zeit bestehen neben einigen kleineren drei größere Gemeinschaftsverbände: der „altpietistische“ mit etwa 700 Gemeinschaften, derjenige der „hahn'schen Brüder“ mit 400, und der „Süddeutsche Verband für Evangelisation und Gemeinschaftspflege“ mit etwas mehr als 200. Im Altwürttembergischen im Unterschied vom württembergischen Frankenland wird es wenig Gemeinden geben, in denen nicht eine „Stunde“ ist; ja an manchen Orten gibt es mehrere nebeneinander. Diese innerkirchlichen Gemeinschaften stehen bei aller Wahrung ihrer Selbständigkeit und Eigenart auf kirchlichem Boden; ihre Glieder gehören zu den treuesten Kirchenbesuchern. Außerhalb der Kirche stehen, abgesehen von den Sekten, zwei seit 1924 als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannte Freikirchen: die „bischöfliche Methodistenkirche in Württemberg“ und der „Landesverband der Evang. Gemeinschaft in Württemberg“ (letzterer also nicht zu verwechseln mit den innerkirchlichen Gemeinschaften). Beide entfalteten etwa seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine rege Tätigkeit. Sie mögen zur Zeit je etwa 8000 abendmahlberechtigte Mitglieder, 40 - 50 Prediger und etwa 80 Kirchen und Kapellen im Lande haben. Die neuen Verhältnisse legten den Gedanken nahe, die künftigen Beziehungen zwischen der Landeskirche und diesen Freikirchen auf dem Weg der Vereinbarung und mit dem Ziel eines schiedlich-friedlichen Nebeneinanders zu regeln. Während nun die mehrfachen Aussprachen mit den Vertretern der bischöflichen Methodistenkirche nicht zum Ziel geführt haben, ist zwischen der Landeskirche und der Evang. Gemeinschaft in Württemberg eine Vereinbarung zustande gekommen. Dieselbe regelt zunächst im Anschluß an

staatliche Bestimmungen das Verfahren bei Aus- und Übertritt, sodann die Zuständigkeit bei kirchlichen Amtshandlungen, die Gewährung des kirchlichen Geläutes bei Beerdigung von Mitgliedern der Evang. Gemeinschaft, die Teilnahme ihrer Kinder am evang. Schulreligionsunterricht, den dienstlichen Verkehr u. a. Auf die Einzelheiten ist hier nicht einzugehen; kirchlich bedeutsam ist schon die Tatsache, daß überhaupt der Weg der Vereinbarung beschritten worden ist, und daß beiderseits der Wille besteht, „nach Möglichkeit ein reibungsloses, friedliches Nebeneinander herbeizuführen“. Ob der württembergische Vorgang in anderen Landeskirchen Nachfolge finden wird, bleibt abzuwarten.

Die Zwistigkeiten in der Heilsarmee finden auch in der Tagespresse lebhaftere Beachtung, wahrscheinlich doch nicht bloß um der Sensation willen, sondern weil mindestens die karitative Betätigung der Heilsarmee sich die öffentliche Anerkennung errungen hat. Die Zeiten sind vorbei, wo man die Heilsarmee lächerlich gefunden hat; so viel man sieht, begegnet man ihr in allen Kreisen mit Achtung. Was hinter dem Bruderzwist steht, werden wohl nur die ganz Eingeweihten wissen. Es kann ja sein, daß wirklich Bramwell Booth, der Sohn und Nachfolger des Gründers, körperlich und geistig der Leitung nicht mehr gewachsen ist. Nur sollte man meinen, daß er dann ohne viel Aufsehen entweder hätte zum Rücktritt bewogen oder doch von der tatsächlichen Leitung enthoben werden können. Ob es sich nicht doch im tiefsten Grunde um eine Auflehnung gegen die Alleinherrschaft der Familie Booth und überhaupt gegen die diktatorische Gewalt des Generals handelt, der ja auch alles Vermögen — man spricht von über 400 Millionen — in der Hand hat und seinen Nachfolger hätte selber bestimmen dürfen? Ein erfreuliches Schauspiel ist es jedenfalls nicht, wenn jetzt der abgesetzte, aber die Absetzung nicht anerkennende General Booth und der in seiner Mehrzahl für den neugewählten General Higgins eintretende hohe Rat, der aus etwa 60 obersten männlichen und weiblichen Offizieren besteht, einander vor Gericht ziehen. Im übrigen scheint die Wahl Higgins, des bisherigen Stabschefs, zu beweisen, daß es sich nicht um einen neuen Kurs in religiöser Hinsicht und Haltung handelt.

Eine große Überraschung war der Friedensschluß zwischen dem Papst und dem Königreich Italien. Meines Erachtens ist es falsch, darin nur einen Triumph der Kurie zu sehen; der „Friede von Rom“ ist auch ein Triumph der italienischen Regierung, d. h. Mussolinis. Der Papst hat erreicht, daß die einseitige Regelung der Beziehungen zwischen Vatikan und Quirinal durch das staatliche Garantiegesetz von 1871 rückgängig gemacht und durch einen Staatsvertrag auf dem Fuß der Gleichberechtigung ersetzt worden ist. Er hat weiter erreicht, daß der Kirchenstaat, allerdings in einem winzigen Umfang, aber mit voller Souveränität des geistlichen Herrschers wieder aufgerichtet wird. Schon wird die Ausgabe eigener Briefmarken für die „Stadt des Vatikans“ angekündigt. Auch soll er eine Geldentschädigung von 1 Milliarde 750 Millionen Lire erhalten, wobei aber noch nicht zu erkennen ist, ob es sich um die Goldlira oder die derzeitige Papierlira handelt, in jedem Fall eine ungewöhnlich große Stärkung der finanziellen Kräfte des Papsttums. Noch wichtiger ist der Abschluß eines Konkordats, das nach Zeitungsnachrichten die Anerkennung des Katholizismus als Staatsreligion, die Einführung des katholischen Religionsunterrichts in Volks- und Mittelschulen, die staatliche Anerkennung des kanonischen Rechts, die Anerkennung der Rechtsgültigkeit einer bloß kirchlichen Eheschließung u. a. enthält.

Wahrhaftig nicht wenig! Das Königreich Italien macht aber auch einen Gewinn. Es hat erreicht, daß der dauernde Protest der Kurie und der Katholikentagungen in aller Welt gegen seinen Bestand aufhört. Die Einverleibung des ehemaligen Kirchenstaates einschließlich der Hauptstadt Rom in das Königreich Italien ist nunmehr auch vom Papst anerkannt, und das will etwas heißen. Die stetige Beunruhigung des italienischen Volkes durch den Zwist zwischen Papst und König hört auf. Der italienische Einfluß auf ein versöhntes Papsttum wird naturgemäß steigen. Das vermutlich letzte Ziel Mussolinis, die Verdrängung des französischen Protektorats über die katholischen Missionen in aller Welt durch ein italienisches Protektorat und damit die Stärkung des italienischen Einflusses in allen Erdteilen dürfte nunmehr erreichbar sein. Geschädigt sind Frankreich und, wie die Zentrums Presse mit begreiflicher Befriedigung feststellt, die „Freimaurer“. In der Tat dürfte es mit dem Einfluß des kirchensyndikalischen Liberalismus in Italien vorerst vorbei sein. Die katholische Idee in Italien und in der Welt hat obgesiegt. Vom evangelischen Standpunkt aus gesehen, ist der „Friede von Rom“ mehr ein politisch, als ein religiös bedeutender Vorgang. Für die innere Kraft der katholischen Weltkirche scheint er mir keinen Gewinn zu bedeuten, eher das Gegenteil. Darüber darf man sich auch durch die Siegestimmung der deutschen Zentrums Presse nicht täuschen lassen, die übrigens schon einer fühlbaren Ernüchterung Platz macht. Als geistige und religiöse Macht hat der Katholizismus wahrhaftig keine geringeren, wenn auch zum Teil andersartige Nöte, als der Protestantismus. Nur ist er darin klüger und diszipliniert, daß er sie nicht ausposaunt. Es muß doch Gründe haben, daß der Volksverein für das katholische Deutschland in große Not gekommen ist, oder daß in Stuttgart von 50 000 Pflichtigen 22 000 ihrer österlichen Kommunionspflicht nicht nachgekommen sind. „Ringet darnach, daß ihr stille seid und das Eure schafftet!“

Schoell.

Bücherbesprechungen.

O. Zuckschwördt, Du und dein Kind. Ev. Pferverband für Deutschland. 1929. 24 S. Anschaulich, volkstümlich, eindrucksvoll; der Verbreitung wert! Schoell.
Melle, Otto, Direktor des Predigerseminars der bischöfl. Methodistenkirche in Frankfurt a. M., Das deutsche Freikirchentum und seine Sendung. Verlags-
haus der Methodistenkirche, Bremen. o. J. 36 S.

Eine Geschichte, in der Form schlichte Zusammenstellung alles dessen, was zum Lob des Freikirchentums gesagt werden kann. Wie weit dieser Vortrag den Anhängern des Freikirchentums genügt, entzieht sich meiner Kenntnis. Wer sich, wie ich, mit Überzeugung zum Volkstkirchentum bekennt, hat viel auszusagen. Was der Verfasser zur grundsätzlichen Frage, Freikirche oder Volkstkirche, sagt, ist dürftig. Man hat den Eindruck, daß er sie gar nicht ernst nimmt, weil er zum voraus überzeugt ist, daß nur der freikirchliche Typus dem Neuen Testament, Luther und der Kirchengeschichte gemäß sei, und weil er die Doppelbedeutung des Begriffs Freikirche nicht klar auseinanderhält. Ich darf mir erlauben, hierzu auf meinen Artikel „Freikirche“ in RGG. zu verweisen, und verbinde damit den Wunsch, es möchte uns einmal eine wissenschaftlich gründliche und unbefangene Untersuchung des Problems Freikirche oder Volkstkirche vom freikirchlichen Standpunkt aus geboten werden. Die seinerzeitige Auseinandersetzung zwischen Bischof Kuessen und mir auf der Stuttgarter Tagung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen war höchstens ein Ansatz dazu. Was mich bei Melle aber noch mehr interessiert und offen gelagt befremdet hat, das ist der Geist, aus dem heraus er redet. Wie kann man Freikirchen und Landeskirchen einander so gegenüberstellen, daß bei den Freikirchen nur Lichtseiten, bei den Volkskirchen nur Schattenseiten zum Vorschein kommen. Dort Befenner und Märtyrer, hier Verfolger;

dort glaubensmächtige Prediger, hier „rhetorische Glanzstücke“; dort Opferwilligkeit, hier erzwungene Kirchensteuer usw. Weiß der Verfasser wirklich nichts davon, daß allein in der württembergischen Landeskirche mehr als 100 Anstalten der Innern Mission von der Opferwilligkeit der Kirchengenossen leben? ganz zu schweigen von den sehr großen sachlichen und persönlichen und dabei freudigen Opfern, die — ohne Steuer — für Aufgaben der Gemeindepflege jahraus jahrein geleistet werden? Und weiß er andererseits gar nichts von den Schattenseiten des Freikirchentums, wie sie sich insbesondere in Amerika, aber nicht bloß dort, zeigen? (wozu ich bemerke, daß meine Kenntnis hierüber von amerikanischen Gliedern von Freikirchen, nicht etwa von Gegnern, stammt!). Es hätte mich aufrichtig gefreut, wenn ich dem Vortrag Melles hätte bezeugen können, daß er der Auseinandersetzung zwischen Freikirchentum und Volkstirchentum förderlich sei, aber leider vermißte ich bei ihm jede Billigkeit im Urteil!

Schoell.

D. Theodor Kastan, Erlebnisse und Beobachtungen (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Kiel 1924, im Selbstverlage des Vereins). Dies Buch sollte schon längst in unserer Zeitschrift ausführlich auch im Blicke auf all das, was es uns für die Arbeit des Pfarramtes bietet, besprochen werden. Nun möge zunächst ein kurzer Hinweis erfolgen. Es ist ein sehr reiches und anregendes Buch und bietet nicht nur für die Landeskirche, der Kastans Lebenswert gegolten hat, sondern überhaupt für die Kirchengeschichte in der Neuzeit vieles, was uns die innerkirchlichen Verhältnisse klarer macht. Das Lebensbild, das K. von seinen eigenen Lebensführungen bietet, ist sehr anziehend geschrieben, und wir erleben etwas mit von den Kämpfen aus der Zeit vor und nach 1864 und blicken hinein in die vielen Schwierigkeiten im kirchlichen Leben, die hier vorlagen. Aber auch die Einblicke, die uns Kastan in seine theologische Entwicklung gewährt, sind von großem Interesse, zumal für Kastans Eintreten für „die moderne Theologie des alten Glaubens“. Das kurze Schlusskapitel: Wieder im Pastorat, das Kastan noch heute in Baden-Baden verwaltet (soviel ich weiß), ist für uns Pfarrer im Amte bedeutsam, da K. es ausdrückt: „Ich freue mich, durch mein eigenes Verhalten meine Lehre, das Pastorat sei in der evangelischen Kirche das Hauptamt, nicht nur das Diaconat, auch das Episcopat sei hilfsam, zu bestätigen. Ich kehre ins Hauptamt zurück.“ Kastans Buch bietet uns Pfarrern sehr viel, und ich möchte wünschen, daß es vielen Amtsbrüdern in die Hand käme, vielleicht für Pfarrer-Lesezirkel verwendet würde. Es ist durch den Buchdruckereibesitzer Hamen in Preetz (Holstein) zu beziehen und kostet geh. 8,50 Mk., geb. 11,50 Mk. Ich fürchte, daß es der erwünschten Verbreitung des Buches schadet, daß es nicht in einer unserer bekannten Verlagsbuchhandlungen für Theologie erschienen ist. Um so mehr möge dieser Hinweis wirksam sein!

S.

Verhandlungen des zweiten Deutschen Evangelischen Kirchentages 1927. Der Königsberger Kirchentag steht in seiner Bedeutung dem Betheler wohl kaum nach, und es ist sicherlich angebracht, daß uns ein ausführlicher Bericht gegeben wird: 404 Seiten. Aber andererseits wird ein solch ausführlicher Bericht, in dem viele Kleinigkeiten und Einzelheiten aus den Verhandlungen genau angemerkt sind, in unserer Zeit, in der wir mit Berichten aller Art übersättet werden, wohl nicht von vielen gelesen werden. In einem Sonderhefte sind zwar die Vaterländische Kundgebung, die Vorträge von Althaus: Kirche und Volkstum, und von Kahl: Kirche und Vaterland sowie die Predigt von Conrad, und die Strede von Wolff: Ostmark und Protestantismus, endlich die Kundgebung über die Heiligkeit der Ehe für einen größeren Kreis herausgegeben. Aber es wäre wohl zu erwägen, ob man nicht neben dem großen Berichte noch einen kurzen, für unsere Gemeinden bestimmten herstellen und mit den Hauptreden zusammen zu einem billigen Preise bieten könnte. Das angeführte Heft enthält 60 Seiten; wenn noch auf 60 Seiten ein zusammenfassender Bericht hinzugefügt würde, so müßte ein solches Buch wenigstens Tausende unserer Pfarrer und kirchlich reger Laien erreichen, in deren Hände der umfangreiche Verhandlungsbericht kaum kommt. In diesem findet sich zunächst auf S. 21 - 149 der ausführliche Geschäftsbericht des Kirchenausschusses, auch eine ausführliche Anlage zur Kriegsschuldfrage; der eigentliche Bericht umfaßt etwa 200 Seiten. Daß dieser auch als Beitrag zu der kirchlichen Entwicklung in der Gegenwart große Bedeutung hat, liegt auf der Hand. Die großen Fragen, die verhandelt sind, wurden eben schon erwähnt. Und das Stichwort-Verzeichnis weist auf viele Fragen hin, die hier verhandelt oder gestreift sind. Das Buch ist erschienen im Evang. Preßverbande Berlin-Steglitz und kostet 6 Mk.

S.

Geschenkbücher zur Konfirmation

Ein edles Buch ist eine Kraft,
die immer wieder Gutes schafft!

Max Lehmann

Freiherr vom Stein

Ausgabe in einem Bande 3. Aufl. 1928. 5.-6. Tjd. der Gesamtauflage. 625 S. mit 1 Bildnis. gr. 8°. Grobleinen-Geschenkbund 14 RM.

„Du den Bedeutendsten, die uns Deutschen ihr politisches Testament zu nutzbringender Anwendung einzuhämmern berufen sind, gehört der Freiherr vom Stein. Das sehr zu empfehlende Werk gibt ein instruktives Bild der Persönlichkeit und der Lebensarbeit Steins, der wie kein anderer der geborene Neuschöpfer eines armen Preußens war.“ (Wieder wirds Weihnacht '28/29.)
„Die Leistung eines Meisters der Forschung und der Darstellung, großartig in der Fülle ihrer Ergebnisse und ihrer Anregungen.“

(Sorsch. 3. Brand. Preuß. Geschichte '28, 4, 1.)

Sehr. A. v. Geld

Sechzig Jahre. Ein Leben an Bauern- und Fürstenhöfen, unter Säulern, Kindern und Verbrechern. 336 S. 2. Aufl. Biegl. Pappbd. 5 RM., Leinen 6,50 RM.

„Eines der wenigen Bücher, die ihren Platz zu allen Zeiten behaupten werden. Welch passende schriftstellerische Gabe! Vor allem aber ein seltener Mann, der zu uns redet, voll Menschenkenntnis und pädagogischer Weisheit, voll Liebe und Glauben.“ (Missionsbote, 1927 1.) — „Man wird sich dem Zauber dieser lauterer Persönlichkeit nicht entziehen können.“ (Seitwende '27, 6.)

Ludwig Horn

Vineta

Erinnerungen eines Heimatsuchers. 252 S. Biegl. Pappbd. 4,50 RM., Leinen 5,50 RM.

„Lehrjahre in Deutschland, Wanderjahre in Amerika, Erntejahre in der Schweizerstille. Das zieht bunt, pädend, klingend und reichbeschenkend an uns vorüber, kraftvoll, lebendig und formichön. Eine Erquickung in stillen Stunden, ein Füllhorn für den Familientisch ist dies Buch.“

(Sonnenstrahlen, 27 6. 27.)

D. Dr. J. Witte

Sommer-Sonnentage in Japan und China

Reise-Erlebnisse in Ostasien. 222 S. mit 22 Abb. auf 16 Taf., Leinen 6 RM.

„Ein wundervolles Buch, ein tiefes Eingehen mit feiner liebevoller Beobachtung des Geschehens...“ (Ev. Diakonieverein '28, 3.) — „... Jedenfalls erfährt man aus diesem bescheidenen, sachlichen Buche unendlich viel mehr über den wahren geistigen und seelischen Zustand des Ostens, als aus noch so berühmten Reisetagebüchern reisender Philosophen und Literaten.“

(Die schöne Literatur '27, 3.)

Für jüngere Konfirmanden:

Richard Kabisch

Deutsche Geschichte. Dem deutschen Volke und seiner Jugend erzählt. 5. Auflage. 18.-21. Tjd. 4, 539 S. gr. 8° mit vielen Bildern im Text. Geh. 10 RM., Leinen 12 RM.

„Kabisch's Vermächtnis an das deutsche Volk und an die deutsche Jugend ist dies Buch. Es ist so übersichtlich, zusammenfassend und klar geschrieben, daß es ein Volks- und Jugendbuch ersten Ranges genannt werden darf. Es soll zeigen, wie schwer es unseren Vätern geworden ist, Staat und Reich zu gründen, was Staat und Reich für uns bedeuten und wie für uns alles darauf ankommt, unser Vaterland wieder aufzubauen u. zu erhalten.“ (Särl. Ztg. Dez. 25.)



Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen