

1/BA 5839

Junge Kirche: 15. 8. 53

14. Jg. 2972a

Lasset eure Lenden umgürtet sein
und eure Lichter brennen Luf. 12, 35

110

Predigt über Römer 8, 28-30*

„Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach dem Vorsatz berufen sind. Denn welche er zuvor ersehen hat, die hat er auch verordnet, daß sie gleich sein sollten dem Ebenbilde seines Sohnes, auf daß derselbe der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern. Welche er aber verordnet hat, die hat er auch berufen; welche er aber berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht; welche er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch herrlich gemacht.“ (Röm. 8, 28-30)

Liebe Gemeinde!

Der eingeborene Sohn will zum Erstgeborenen werden; der Erstgeborene will Brüder haben. Das ist der geheime Hintergrund unseres Lebens. Von daher kommt alles her, was geschieht. Von da kommt dieser Gottesdienst her, alles, was wir in ihm betend, singend, redend und hörend tun und was ihn ermöglicht: Israel und die Kirche, das Evangelium, die Propheten und die Apostel, der Schrei Christi am Kreuz, die blutigen Schweißtropfen in Gethsemane und das aufgesprengte Grab am Ostermorgen. Von daher aber auch schon die Schöpfung der Welt, unser eigenes Dasein, Gottes Gerichte in der Weltgeschichte und in unserem Leben, die geduldige Erhaltung der Welt, der wir jeden Morgen das Aufstehen verdanken, das Große und das Kleine — alles göttliche Sichkummern um die Welt und um jeden einzelnen von uns hat dies zum Grund und Ziel, daß der Erstgeborene Brüder haben will und soll. Darum heißt es im Neuen Testament immer wieder, daß alle Dinge, schlechthin alle Dinge in Christus und um Christi willen geschaffen sind, darum ist er das A und das O. Ob uns die Frage nach dem Sinn unseres Lebens quält oder nicht, ob wir sie für eine sinnvolle oder sinnlose Frage halten — hier jedenfalls wird sie zugleich gestellt und beantwortet —, nicht von unseren Wünschen und Bedürfnissen her, nicht von dem her, was wir selbst uns als Sinn ausdenken, was bei Betrachtung unserer menschlichen Art uns als Sinn einleuchten könnte, sondern von einem ganz anderen Wunsche her. Wollen wir über uns selbst etwas wissen, so werden wir hier angeleitet, nicht bei unserer Existenz selbst zu suchen, sondern weit weg von ihr. In Jesus Christus wird kund, was der Sinn unserer Existenz ist. Er ist der Erstgeborene, der Brüder haben will, er ist die Öffnung des göttlichen Herzens. Nirgends anders, nicht niedriger und zeitbedingter, hoch oben im Herzen des dreieinigen Gottes, im innersten der göttlichen Ewigkeit entspringt der Sinn unseres Lebens und aller Welt: der Erstgeborene will Brüder haben. Der Sohn will sie haben, der Vater will sie ihm geben, der Heilige Geist gewinnt sie ihm — und wir, wir sollen und dürfen es sein: Brüder des Erstgeborenen.

„Der Erstgeborene will Brüder haben“ heißt nicht: er braucht Brüder. Er ist nicht einsam, er ist nicht unbefriedigt und unglücklich, er braucht sich nicht zu sehnen nach

* gehalten in Bielefeld, Tagung der Gesellschaft für evang. Theologie, 20. 9. 1953.

anderen, er ist in der Gemeinschaft des Vaters und des Heiligen Geistes, hat ewige göttliche Fülle und Seligkeit, keines anderen bedürftig, durch keinen anderen reich zu machen. Ihm fehlen nicht Brüder, er kann nicht erst lieben, wenn er sie hat. Nicht Sehnsucht nach Liebe bringt ihn dazu, daß er Brüder haben will, sondern aus freiem Entschluß, aus überströmender Liebe will er noch anderen, die er nicht braucht, seine Liebe zuwenden. So ist seine Liebe ungeschuldete Herablassung in die Tiefe, zu solchen, deren er sich erbarmt, noch ehe sie da sind, denen er sich schon selbst zum Bruder macht, noch bevor sie in der Lage sind ihm Bruder zu sein. Seine Liebe wird zum Opfer seiner selbst, zum Heraus-treten aus der eigenen Seligkeit nicht erst, wenn er sich aufmacht, um unser Elendsge-nosse zu werden und durch sein eigenes Sterben uns vor dem Zugrundegehen zu retten, sondern seine Liebe ist Herabsteigen in die Tiefe, ist Sich-Opfern schon, wenn er in seiner ewigen Herrlichkeit und Selbstgenügsamkeit beschließt, nicht bei sich selbst zu bleiben, den Reichtum seiner Gottheit nicht für sich selbst zu haben, sondern sich anderen zu ver-schenken, andere an seinem Reichtum teilnehmen zu lassen. Andere, — wo wären sie? Wohin kann er blicken als in die Tiefe des Nichtseins unter sich? Es können nur solche sein, die tief unter uns stehen, die ihm nichts zu bieten haben, die er erst schaffen muß, um für sie da zu sein, die er nun aber zu nichts anderem schafft als um sie zu Brüdern zu gewinnen, um ihnen das zu schenken, daß sie seine Brüder sein dürfen.

„Weg hat allerwegen, an Mitteln fehlt's ihm nicht.“ Der Erstgeborene will Brüder haben, also k a n n er Brüder haben, also kann er das Unmögliche möglich machen. Denn wenn etwas unmöglich ist, dann ist es dies: daß dieser Erstgeborene als der Eingeborene Brüder hat. Es kann ein König einen Bettler zu seinem Bruder erheben; es können Christen und Atheisten, Konservative und Revolutionäre Brüder werden. Das ist möglich, denn sie haben das gemeinsam, daß sie beide Menschen sind, daß sie beide einander deshalb etwas sein können und zu geben haben; die Kluft zwischen ihnen ist groß, aber nicht unüber-brückbar. Dies aber ist unerhört und unmöglich bei allem, was Menschen je unter „Gott“ sich gedacht haben, ja dies ist erst recht unmöglich bei dem wahren und lebendigen Gott, von dem die Bibel zeugt. Nirgends ist es dem Menschen so streng verwehrt, sich in irgend einer Weise mit Gott zu indentifizieren, sich von sich aus eine Harmonie mit dem Unend-lichen zu erträumen, wie in der Bibel. Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann. Wer Gott sieht, der stirbt in verzehrendem Feuer. Der Erstgeborene kann Brüder haben, nicht weil der Weg von seiner Höhe zu unserer Niedrigkeit weniger weit wäre, als bei den Göttern der Philosophen und Religionen. Der Weg des wahren, lebendigen Gottes zur Bruderschaft mit den Menschen ist um eine Ewigkeit weiter als bei jedem Gott der Philosophen, bei jedem Gott unserer Phantasie. Er muß nichts Geringeres sein als eben der wahre, lebendige Gott selbst, um das Unmögliche möglich zu machen, um diesen unüberbrückbaren Abgrund zu überbrücken, um als Schöpfer Bruder seiner Geschöpfe zu sein. Siehe da, seine Gottheit hindert ihn nicht, sondern die allmächtige Kraft seiner Gott-heit beweist er gerade darin, daß er Menschenbruder werden und Menschen zu seinen Brüdern machen kann.

„Was er sich vorgenommen und was er haben will, das muß doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel.“ Er kann und er w i r d es. Er läßt sich sein Konzept nicht verder-ben; der das Nichts rufen kann, daß es sei, der schafft sich, was er haben will. Was seinem Willen entgegensteht, wird nicht über ihn, sondern er wird über alles Entgegenstehende triumphieren. Nicht nur: das wird sich zeigen, sondern: das hat sich jetzt gezeigt. Auch unser Nichtwollen, auch unser Sträuben, auch unsere Sünde und unser Unglauben konn-ten und können es nicht verhindern. Daß der Erstgeborene von Brüdern umgeben ist, das ist das Ende aller Wege Gottes. Darum sagt das Neue Testament, daß nun die Endzeit, die letzten Tage angebrochen sind. Jesus Christus — das ist: die Brüderlichkeit Gottes

mit den Menschen, nicht nur erklärt und gewollt, sondern durchgeführt in Jesus Christus. Darum sieht das Neue Testament in dem Kommen, Sterben und Auferstehen Jesu Christi das Ende der Zeit gekommen, weil es damit sichergestellt, unter Brechung und Durchstreichung alles Widerstandes, unter Aufhebung aller entgegenstehenden Ansprüche und Einwände sichergestellt und schon erreicht ist, daß der Erstgeborene Brüder hat. Das ganze Neue Testament ist ein einziger Lobpreis der allmächtigen Gnade und der gnädigen Allmacht, die dafür gesorgt hat, daß Gottes Wille zu seinem Ziel kommt; das Neue Testament ruft jubelnd: nicht einmal wir selbst haben es fertiggebracht, ihn daran zu hindern uns zu seinen Brüdern zu machen. Es ist der menschliche Lobpreis der menschlichen Niederlage, der Niederlage unseres menschlichen Willens und des Sieges des göttlichen Willens: Gott sei Dank, er hat uns nicht unseren Willen durchsetzen lassen, sondern seinen Willen durchgesetzt. Gott sei Dank, wir haben verloren, und er hat gewonnen — und das ist das Ergebnis unserer Niederlage und seines Sieges, das Ergebnis unserer Ohnmacht und seiner Macht, der Ohnmacht unser Sünde und der Macht seiner Gnade: daß wir uns nun, selber am meisten darüber staunend, als seine Brüder vorfinden, daß er uns so herrlich gemacht hat.

Dieser ungeheuerste Brief in der Briefliteratur der Weltgeschichte, der Römerbrief, ist nichts als ein immer neues Ansetzen zu diesem Lob, ein An-die-Schulter-packen und Rütteln: wißt ihr denn, bedenkt ihr denn, was geschehen ist, — ermeßt ihr denn, was aus euch geworden ist, was an euch geschehen ist, indem ihr zu Christus-Leuten geworden seid. Wo eine solche Gemeinde ist, die allen Götzen absagt, ihren Blick auf das Kreuz Christi richtet, ihre Ungerechtigkeit bekennt und Gottes Gnade preist, da bedeutet das: Gott hat's geschafft, der Erstgeborene hat Brüder, hier sind welche, die hat er „herrlich gemacht“, — er hat sie nämlich dazu bestimmt, „gleich zu sein dem Ebenbild seines Sohnes.“ Er hat sich uns gleich gemacht, daß wir ihm gleich würden. Als er sich uns gleichmachte, da lag er als obdachloses Kind im Stall, da hatte er im Unterschied zu Füchsen und Vögeln nicht, wo er sein Haupt hinlegte, da hing er, von Kirche und Staat ausgestoßen, zwischen zwei Verbrechern, da rief er, daß Gott ihn verlassen habe: „Seht, welch ein Mensch“, nein, seht, der Mensch, seht, wie es mit uns in Wirklichkeit bestellt ist. Damit aber macht er uns ihm gleich: „Er wechselt mit uns wunderbar: Fleisch und Blut nimmt er an und gibt uns in seines Vaters Reich die klare Gottheit dran.“ So tauscht er mit uns: „Das ich möchte trostreich prangen, bist du sonder Trost gehangen.“ Nun verteilt er „Macht, Gottes Kinder zu werden“, nun sind wir zu seinen Brüdern ernannt und haben „den Zugang in einem Geiste zum Vater“; wie er in allen Dingen den Brüdern gleich werden mußte, so müssen die Brüder nun ihm gleich werden, so sind sie ihm nun gleich, gerecht und rein und nahe mit dem Zugang zu dem, der im unzugänglichen Licht wohnt, ihnen aber zugänglicher Vater ist. Auch zu ihnen wird nun gesagt: „Du bist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe.“ Damit sind wir auf einen Weg gesetzt, an dessen Ende das Offenbarwerden dessen steht, was wir jetzt schon sind, was wir aber jetzt noch in tief verborgener Weise sind. Daß wir seine Brüder sind, daß wir Zugang zum Vater haben, daß das Alte vergangen ist, daß alles neu geworden ist, daß unsere Sünde nichts mehr zu sagen hat, daß Gott Wohlgefallen an uns hat, daß uns kein Tod töten kann, daß wir das ewige Leben haben, daß es also herrlich um uns steht, das können wir im Blick auf uns selber sicher nicht feststellen, davon können wir im Blick selbst sicher nur das klare und direkte Gegenteil feststellen, das können wir nur im Blick auf ihn behaupten, das behauptet das Neue Testament im Blick auf ihn mit klaren Worten von allen, die seinen Namen bekennen. Der Weg, auf den wir damit gefolgt sind, hat aber sein Ende darin, daß dieses Verborgene offenbar wird, d. h., daß das, was wir im Blick auf ihn als unseren Bruder von uns als seinen Brüdern sagen müs-

sen, auch beim Blick auf uns selbst sichtbar wird, daß wir ihm also nicht nur verborgen, sondern offenbar gleichen. Das meint Paulus, wenn er den Philippnern schreibt, daß Christus unseren nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verkärten Leibe, — das meint Johannes, wenn er sagt: „Wir sind nun Gottes Kinder; und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden“ (1. Joh. 3, 2). Seht, welche Liebe hat uns der Vater im Himmel erzeugt, daß wir Brüder des Erstgeborenen sein sollen, daß wir gleich sein sollen dem Ebenbild des Sohnes!

Noch einmal: das ist nicht eine vage Hoffnung, kein „vielleicht“ und „unmöglichlicherweise“ und „hoffentlich“ darf sich hier einschleichen, keine falsch-fromme Bescheidenheit ist hier am Platze, sondern nur der Triumph: Gott hat's geschafft, wir kennen uns nicht mehr anders denn als seine angenommenen Kinder, als die Brüder seines Erstgeborenen, und nichts kann uns mehr aus seiner Hand reißen, weder Tod noch Leben, weder Mächte noch Dämonen, weder das, was hinter uns liegt, noch das, was noch vor uns liegt, kann uns davon scheiden. Ist Gott so für uns, wer mag dann wider uns sein? Ihr Christen in Rom, wir Christen alle sind dem, was an uns geschah, untreu, wenn wir weniger sagen als genau dies Ungeheure: er hat uns herrlich gemacht. Von daher schaut Paulus rückwärts, gibt er hier Schritt für Schritt an, wie es dazu kam: daran, daß er uns herrlich gemacht hat, wird deutlich, daß er uns gerecht gemacht hat, d. h. daß er abgetan hat alles, was uns durch uns selbst von ihm trennte; daran, daß er das Trennende abgetan und uns gerecht gemacht hat, wird deutlich, daß sein Ruf uns gemeint hat, dich und mich und nicht nur irgendwelche anderen, — daran, daß er uns zu Brüdern gerufen hat, wird deutlich, daß er uns dazu bestimmt hat, daß dies die Bestimmung unseres Daseins war, als er uns ins Leben rief, — daran, daß er uns mit dieser Bestimmung geschaffen hat, wird deutlich, daß er uns mit gnädigen Augen ansah, noch bevor wir geschaffen waren, als er noch mit sich und seinem Erstgeborenen allein war, aber in so freier Liebe beschloß, daß er Brüder haben sollte. Als er dies beschloß, da hat er schon beschlossen, daß wir unter seinen Brüdern sein sollten, du und ich; so ist das nicht irgend ein Einfall von ihm, flüchtig und unsicher, sondern ewige Erwählung, im Innersten Gottes verankert. „Da ich noch nicht geboren war / da warst du mir geboren / und hast mich dir zu eigen gar / ehe ich dich kannt erkoren.“

„Wie wohl ist mir, wenn mein Gemüte / hinauf zu dieser Quelle steigt / von welcher sich ein Strom der Güte / zu mir durch alle Zeiten neigt / daß jeder Tag sein Zeugnis gibt: Gott hat mich je und je geliebt.“

So sind wir dran, so sind wir wirklich dran. So wahr wir, wie wir nicht leugnen können, getauft sind, so wahr Jesus Christus durch sein Evangelium in unser Leben getreten ist, so wahr sich unserem Mund und unserem Herzen trotz aller Trägheit, Undankbarkeit, Kleingläubigkeit immer wieder Gebet und Bekenntnis im Namen Jesu entringt, so wahr wir zu seiner Gemeinde gehören, — so wahr ist diese Geschichte des ewigen Gotteswillens und seine Durchsetzung in der Zeit, so wahr ist diese Geschichte Jesu Christi, der sich aufmacht vom Throne des Vaters, um seinen Brüdern gleich zu werden und seine Brüder sich gleich zu machen, die eine, wahre, wirkliche Geschichte unseres Lebens. Wie aber verhält sich dazu dann noch alles einzelne, was wir leben und erleben? Wird dann nicht alles sinnlos und gleichgültig, was wir erleiden und was wir tun? Daß wir Menschen des 20. Jahrhunderts sind, Überlebende des zweiten Weltkriegs, daß uns allerlei schon zugestoßen ist und noch schlimmeres uns zustoßen kann in dieser gefährlichen Welt, — die Krankheiten und die Aufgaben, die Kämpfe und die Begegnungen mit allerlei Menschen, die Sünden auch und die Bosheiten und Versäumnisse, in die wir geraten, — wozu das noch alles, was hat es damit noch auf sich? Paulus enträtselt es uns nicht,

aber mit einer unbeschreiblich großartigen Uneingeschränktheit umfaßt er das alles und sagt: wie rätselhaft es uns auch im einzelnen sein mag, sicher ist auf alle Fälle, daß es dienen muß — es muß dienen, und zwar nicht für irgendwelche andere Zwecke, sondern uns muß es dienen, unserem Besten muß es dienen, nämlich diesem Brüdersein, das ja unser Bestes ist. Damit erscheint ein helles Licht auch über dem Dunkelsten, was uns zustoßen kann; damit wird alles, was sich aufbläht, als sei es ein Selbstzweck, auf die dienende Stufe heruntergestellt; damit wird uns für alles, was uns feindlich und schädlich, was uns eher als Gegenwirkung erscheint, verheißen, daß es Gottes Vorhaben mit uns gar nicht durchkreuzen kann: „es muß mitwirken“, sagt Paulus; wir möchten oft ängstlich schreien bei vielem, was wir auf uns zukommen sehen: „Lieber Gott, laß das nicht eintreten. Siehst du denn nicht, daß das deinem Willen mit uns entgegenwirkt, daß uns das von Christus wegtreiben, unseren Glauben schaden wird!“ Aber Paulus spricht quer durch unsere ängstlichen Befürchtungen hindurch: Sorget nichts; wenn es auch entgegenwirken will, es kann nicht entgegenwirken, es muß dienen und mitwirken, es kann uns nichts schaden.

Uns? Sind wir es denn, die mit den Gottliebenden gemeint sind? Wir kennen uns als die uns selbst Liebenden, — aber kennen wir uns auch als die Gott Liebenden? Wieder sieht alles verzweiflungsvoll und aussichtslos aus, wenn wir den Blick von Jesus Christus weg auf uns selbst richten; dann finden wir keine Liebe zu Gott, dann können wir auch keineswegs sagen, daß uns alles zum Besten dient, sondern dann müssen wir eher sagen, daß alles, Glück wie Leid, unserer Gotteskindschaft schaden kann. Schauen wir aber von uns weg auf ihn, auf Jesus Christus, dann wird alles anders: Er ist ja auf alle Fälle der, der Gott liebt; er ist zuerst der, der nach dem Vorsatz berufen ist, der Auserwählte Gottes; ihm muß alles dienen, er kann alles so benützen, daß es seinem Willen dient. Sind wir aber seine Brüder, dann zwingt er alles, unserem Besten zu dienen; dann heißt es wahrhaft: „Sorget nichts!“

Wir sind gemeint. Aber nicht nur wir sind gemeint. Wir sind ja nur wenige, hier aber steht von vielen. So läßt er uns nicht beim Genuß, sondern stellt uns sofort in die Sendung. Dazu sind wir heute ja hier zusammengekommen, um miteinander uns zu beraten über die Sendung im großen und im kleinen, in der wir stehen. Sobald wir uns beruhigen wollen dabei, daß wir dazugehören dürfen, fährt er selbst uns dazwischen: nicht nur ihr seid es, sondern noch viele andere, da draußen auf den Straßen und in den Betrieben, hinter den Hecken und Zäunen. Der Erstgeborene soll nicht nur ein paar Fromme zu Brüdern haben, sondern „viele Brüder“. Es ist noch Raum und es sind ihm immer noch längst nicht genug. Er sieht sie da draußen auf ihren Wegen in der Bruderlosigkeit, der Gottlosigkeit, — sie wissen noch nichts von seinem Willen, sie weigern sich noch, es ist ihnen noch wohl oder wehe in der Bruderlosigkeit, aber er sieht sie längst, so wie er auch uns längst vorher gesehen hat, bevor wir seinen Namen mit unseren Lippen bekannten, — er sieht sie längst und er will, daß wir sie auch sehen, so sehen, wie er sie sieht.

Bonn

Helmut Gollwitzer

Über den Verlust der theologischen Existenz heute

I.

Es sind zwei Fragen, oder sagen wir lieber, zwei Sorgen, die wohl jeden ergreifen, der die Lage der evangelischen Theologie heute in Deutschland zu überblicken, der sie von innen her zu erfassen und ihre Bewegung, zumal seit 1945, zu verstehen sucht. Da ist zunächst

einmal das Ungeordnete, das Ziel- und Gestaltlose, was uns auffällt¹⁾. Was für ein Unterschied zu der Situation vor zwanzig Jahren! Damals stand die Frage nach der Theologie, das heißt nach dem sachlichen Gehalt der Aussage, im Vordergrund, die Methode war in die wissenschaftliche Dienststellung zurückgetreten, wohin sie gehört und auch jeweils zu stehen kommt, sobald eine Zeit wieder etwas sachlich zu sagen, etwas neu zu entdecken und zu erkennen vermag. Die Sache der Theologie schob sich gebieterisch in den Vordergrund. Was war auch auf dem Gebiet der Theologie seit dem Ende des ersten Weltkrieges alles geschehen! Es war eine Wendung eingetreten, ein Durchbruch, der uns auf die Höhe der biblisch-reformatorischen Fragestellung führte. Wir sahen uns herausgerufen aus dem Flachland der Religionsgeschichte und aller ihrer Verzweigungen, wir wandten uns der Offenbarung zu. Das Wort Gottes als Größe sui generis war vor uns hingetreten, in seinem Geheimnis, in seiner Unzugänglichkeit von außen her und seiner gnadenvollen Nähe zu den verlorenen Menschen von ihm selbst her. Wir ahnten damals noch nicht, was diese Entdeckung einmal im Kampf der Kirche, in der Scheidung der Geister bedeuten sollte. Genug, sie war auf dem Plan, und wir konnten sie nicht mehr übersehen. Da war Karl Barths Römerbrief, da waren Schlatters Kommentare zu den Evangelien, das war Holls Luther und da war die von Georg Merz so meisterhaft redigierte Zeitschrift: „Zwischen den Zeiten“. Irgendwie fühlt man sich heute beschämt, man ermißt den qualitativen Abstand, wenn man einen der Aufsätze von damals, die ereignishaft wären, in die Hand nimmt. Was ist eigentlich geschehen, daß wir so weitgehend in das bloß Stoffliche oder auch ins rein Methodische abgeglitten sind? Haben wir das Ziel verloren? Ist uns bange geworden vor dem, was Theologie als solche bedeutet? Was sie für Wissenschaft und Kirche in gleicher Weise bedeuten würden, wenn — ja wenn sie in ihrer Reinheit und Souveränität ernst genommen, wieder einmal ganz ernst genommen würde? Haben wir vergessen, daß in den Jahren zwischen 1919 und 1933 ein neues Fundament gelegt wurde, daß hier der Felsen freigelegt und entdeckt wurde, auf dem die evangelische Kirche, die in letzter Not und Drangsal ratlos gewordene Kirche ihre Standfestigkeit wiedergewann? Haben wir vergessen, daß die paar Sätze, mit denen 1933 zum Sammeln gerufen wurde, theologische Sätze waren? Woher die Verachtung der Theologie, der man heute in heimlicher oder offener Form so häufig begegnet?

Tatsächlich liegen die Dinge ja ganz anders. Tatsächlich ist heute alles mehr oder weniger „theologisch“ infiziert, die Politik nicht minder wie die Ideologie der Parteien, die Dichtung genau so wie die Kunst. Nur wer sich einigermaßen auf Theologie versteht, wird die Vorgänge begreifen, die sich heute in der geistigen Auseinandersetzung abspielen. Insofern nimmt die Bedeutung der Theologie zu, jedenfalls der von ihr her stammenden Denkformen. Aber Theologie bedeutet immer systematische Theologie, dieses „Fach“, das als einziges kein „Stoffgebiet“ sein eigen nennt, ist doch das vorzüglichste aller echten Theologie. Denn hier geht es um den Zusammenhang, um das Ineinandergreifen der einzelnen Glieder (articuli) zu einem Ganzen, und ohne diesen Willen zur Einheit gibt es keine Wahrheit im wissenschaftlichen Prozesse.

¹⁾ In seinem Artikel: „Kritische Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments“ aus dem Sammelband: „Theologie und Liturgie“ hat G. v. Rad davon gesprochen, „daß die Arbeit der Aktiven in unserem Fach etwas auffallend Unverbundenes hat“. Das hätte er ebensogut von der theologische Arbeit im Ganzen heute sagen können. Er wird auch darin recht haben, wenn er sagt, daß abgesehen von den äußeren Faktoren „die Gründe gewiß viel tiefer liegen in der eigentümlichen Problematik aller geistig-wissenschaftlichen Arbeit heute“. Wenn man nur wüßte, was das für eine Problematik ist! Wenn sie nur jemand beim Namen nennen könnte. Daß in diesem teilweise mit großem Fleiß zusammengetragenen Sammelband, der eine Übersicht über die theologische Arbeit zu geben bemüht ist, eine Darstellung der systematischen Theologie fehlen kann, ist bezeichnend. Dafür überwiegt die Pragmatik der Forschungsergebnisse und das praktisch-liturgische Interesse.

Das ist die eine Seite der uns heute solche Sorge machenden Angelegenheit. 1933 hatten wir ein reiches, unerschöpftes theologisches Arsenal, gleichsam durch die providentia Dei vorbereitet, damit wir in den Zeiten der Dürre einen Vorrat hätten. Dafür war damals die kirchliche Tätigkeit, die Wirksamkeit in den verschiedensten Zweigen des öffentlichen Lebens eine sehr spärliche. Heute ist dieses Gebiet durch mannigfache Organisationen aufs reichhaltigste entwickelt. Ich erinnere nur an die kirchlichen Akademien und das erstaunliche Organisationswerk des „Kirchentages“. Wir wollen das alles nicht unterschätzen. Wir werden uns nicht ohne Schaden aus diesen Verpflichtungen und Aufgaben wieder zurückziehen können. Wir müssen auch dort die Position halten. Aber die gegenwärtige theologische Arbeit steht im umgekehrten Verhältnis dazu. Wie auch sonst im geistigen Leben dieser restaurativen Epoche überwiegt die Praxis, eine weithin undurchdachte, nur durch den momentanen Erfolg imponierende Praxis. Die Theologie und damit auch die Predigt und damit schließlich wieder die Seelsorge — diese drei „liturgischen“ Funktionen der Kirche hängen untrennbar zusammen — geraten mehr und mehr in Verfall. Genau diese drei Gebiete sind es aber, die das innere Wachstum der Kirche und ihre letztlich unüberwindliche Kraft darstellen. Sollte man nicht darum in Sorge sein um die Theologie, die evangelische Theologie?

Was wir an der auch heute nicht stillstehenden theologischen Arbeit als solcher bemerken, ist zunächst einmal Stofffülle. Der Stoff herrscht. Man meint, man müsse erst einmal etwas wissen, sammeln, zusammentragen. Daher das Übergewicht der Fachwissenschaft. Daß niemand etwas weiß, es sei denn, er wisse auch, wie man Wissen gewinnt und sich aneignet, diese alte sokratische Frage scheint nur als lästige Verzögerung zu wirken. Jeder, junge Dozenten wie alte Studenten, sind von der Manie besessen, sie müßten nachholen und so erst einmal die verlorenen Jahre wettmachen — als ob wir wirklich ausmachen könnten, was verlorene Jahre sind!*)

Restaurationszeiten sind offenbar darum immer wieder so tief ungläubige Zeiten, weil sie von der Idee besessen sind, man könnte etwas „ungeschehen“ machen. Das kann nur der, welcher durch sein Wort der Vergebung das Vergangene vergangen sein läßt, aber niemand sonst. Wir verkaufen uns sonst nur der Vergangenheit und ihrem Totenreich. Damit mag es zusammenhängen, daß wir neuerdings wieder einem abgestandenen Begriff innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit in der Theologie begegnen, von dem wir nie gemeint hätten, daß er zu unseren Lebzeiten noch einmal wagen würde, sein Haupt zu erheben. Ich meine den Begriff des sogenannten „objektiven Tatbestandes“ in der Ideologie. Es will doch schon etwas heißen, wenn man heute, nach fast zwei Menschenaltern, in Kählers Kampfschrift wider den historischen Jesus greift, weil man sich der neu aufkommenden „Leben-Jesu-Bilder“ nicht anders erwehren kann. Es gibt heute schon wieder Zielsetzungen wie die, die ipsissima verba Jesu herauszustellen³⁾ (und das nach Julius Schniewinds Kommentaren zu Mt. und Mc.!), und was das erstaunlichste ist, solche Zielsetzungen, die auf uns als Studenten wie die Bemühung um das perpetuum mobile gewirkt hätten, finden bemühte und gläubige Hörer und discipuli. Ein seltsames Vertrauen, welches auf einmal der „Wissenschaft“ als solcher entgegengebracht wird, der Fachwissenschaft notabene, nachdem man sie nicht genug

*) Ich erinnere mich 1933 an eine ganze Reihe von Geisteswissenschaftlern bis hin zu heute noch bedeutenden Namen, die auf einmal entdeckten, daß ihre bisherige „abstrakte“ Tätigkeit verlorene Jahre gewesen seien.

3) Bezeichnend für den Drang zu historisierender Objektivierung ist der Artikel E. Stauffers in „Theologie und Liturgie“. Vgl. demgegenüber den aus der theologischen Problematik gewonnenen Überblick über die neutestamentliche Forschung von Ernst Käsemann: „Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland“, in „Die Freiheit des Evangeliums und die Gesellschaft“. 1952 Chr. Kaiser. Dort auch die theologisch und sachlich gute Einführung von H. J. Kraus: „Der gegenwärtige Stand der Forschung am Alten Testament“.

verachten konnte. Hinter diesem Rückzug hinter die Fachwissenschaft steht das auch sonst bemerkbare Bestreben, eine neutrale Position zu gewinnen, die dem erkennenden Subjekt die Entscheidung abnimmt, wo wir also nur Forscher, nur Auge, nur Okular sein können. Die meisten, die die Wissenschaft so betreiben, wissen wohl nicht, was sie damit tun. Das mag sie entschuldigen. Denn dieser Zerfall zwischen „objektiver Feststellung“ und „persönlicher Glaubensentscheidung“, auf den sie herauskommen, ist ja der endgültige Verzicht auf die Einheit von Erkennen und Existenz. Ihre Existenz, auch ihre vermeintlich christliche, muß blind sein, und ihre Erkenntnisse, auch ihre vermeintlich dogmatisch einwandfreien, müssen leer sein.

Der Mangel an systematischer Umsicht und Zielstrebigkeit im einzelnen der theologischen Arbeit einerseits und ein ausgesprochen positivistischer — und allein darum antiidealistischer — Zug innerhalb der theologischen Fachwissenschaft sind Gefahren, denen die theologische Arbeit in ihrem Fortgange ausgesetzt ist. Viele wollen nicht wahr haben, daß das Gefahre sind, sie sehen darin Leistungen! Auch das an sich zu begrüßende Interesse an der Exegese verkehrt sich unter diesem Aspekt und durch diese insgeheim ihm innewohnende Tendenz in ihr Gegenteil. Sie führt zum Haften und Kleben am Text als an dem „Gegebenen“. Das Wort Gottes eint nicht mehr das Ganze der Heiligen Schrift, sondern dieses zerfällt neuerdings wieder in eine unabsehbare Mannigfaltigkeit besonders gearteter „Texte“, deren religiöse, theologische, kulturelle oder auch geistesgeschichtliche Herkunft Gegenstand spezieller Untersuchung wird. Was uns fehlt, ist eine neue Grundlagenlehre, eine Art Enzyklopädie der Theologie⁴⁾, die aber nicht schon dadurch gewonnen ist, daß man ein „System“ aufstellt, sondern die Ausdruck einer echten Einheit sein müßte von Theorie und Praxis. Die Wirklichkeit, in der wir leben, auch die „kirchliche“, will begriffen sein. Sie will nicht nur gelebt oder erlitten werden, sie will begriffen sein. Leistet das die Theologie? Ist sie in der Lage, hierin die idealistische bzw. die positivistische Philosophie abzulösen? Wie gestaltet sich überhaupt das Nebeneinander oder vielmehr Ineinander von Theologie und Wissenschaft, nachdem auch die melanchthonische Vermittlung zwischen Christentum und Humanismus stark bedroht ist (und eigentlich nur noch innerhalb der katholischen Theologie weiterentwickelt wird)?

II.

Im Ausgang der geistigen Situation des 19. Jahrhunderts hat man sich, was das Verhältnis der Theologie als Wissenschaft anging, mit dem Begriff des Werturteils geholfen. Bis heute ist das noch in der Theologie unserer Existentialisten die letzte Ausflucht. Religiös verbindlich wird eine theologische Aussage dadurch, daß sie „für mich“ gilt. Auf der Nadelspitze des pro nobis balanciert ihnen die theologische Prinzipienfrage, gewiß eine ziemlich einfache, darum auch sehr verbreitete und gängige Methode, aber leider ebenso einfach und leer wie die seinerzeit beliebte Rede vom Glaubenssprung, die auf die Antidealisten des 18. und 19. Jahrhunderts zurückgeht. Wenn man sich freilich der Denkform der Aufteilung in Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften bedient, wie sie die Heidelberger Schule entwickelt und wie sie ihren typischen Ausdruck in Max Webers „Wissenschaft als Beruf“⁵⁾ gefunden hat, dann dürfte damit alles preisgegeben sein (für das Linsengericht relativer Wissenschaftlichkeit!), was wir als Theologie und theologische Existenz begriffen hatten. Ein Satz Max Webers mag genügen, weil er schonungslos die Genesis dieses Wissenschaftsbegriffs aufdeckt: „Die zunehmende

⁴⁾ Einen ersten Ansatz dazu bildet H. Diems „Einführung in das theologische Studium“.

⁵⁾ Max Weber. Wissenschaft als Beruf. 1919 (Zunächst als freier Vortrag in München gehalten.) Heute zu finden in M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. S. 524.

Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran, daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge — im Prinzip — durch Berechnung beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt." Es ist nicht zu verwundern, daß bei den von diesem Wissenschaftsbegriff ausgehenden Theologen das Thema der Entmythologisierung eine so bedeutsame Rolle spielt. Dahinter steht einfach die Frage: Was hält dieser im Zuge der modernen Intellektualisierung unvermeidlichen Entzauberung der Welt noch stand? Wo ist die Grenze der Entzauberung erreicht? Fällt vielleicht auch Gott, Gott selbst, diesem Entmythologisierungsprozesse anheim? An diesem Abgrund kämpfen heute die einen unter uns ihren Kampf. Sie wollen nicht die Offenbarung und „den Offenbarer“ preisgeben, und doch wollen sie sich andererseits zu dem Grundsatz bekennen, daß, „wo immer der Mann der Wissenschaft mit seinem eigenen Werturteil kommt, das volle Verstehen der Tatsachen aufhört“ (M. Weber). Die Tatsache, daß ich Christus bin, daß ich Glied der Gemeinde bin, daß mich selbst das Wort der Schrift, das ich auszulegen habe, trifft (und zwar in Seinem und in meinem Heute!), daß ich im tieferen Sinne auch dogmatisch festgelegt bin und nicht einfach aus der Proszeniumsloge des Unbeteiligten die Kämpfe der Väter um das Bekenntnis zur Notiz nehmen oder zur Darstellung bringen kann — das und manches andere mehr muß eingeklammert werden, wenn ich zum objektiven Verstehen oder auch zum rechten kritischen Urteil gelangen will. So will es dieser Wissenschaftsbegriff, für den das Urteil des Glaubens lediglich in der Sphäre des subjektiven, der für den Tatbestand unmaßgeblichen Werturteile seinen Platz hat, es ist immer „sekundär“, kommt „hinterher“.

Damit ist ein Prozeß innerhalb der Theologie eingeleitet, über den man sich seit Nietzsches Deutung des modernen Historismus klar sein sollte: der einer ins Unendliche gehenden Relativierung. Daß der eine oder der andere dann hier oder dort seine Herberge bezieht, der eine vielleicht noch in einem „mythenfreien“, das heißt dann immer „ethischen“ Christentum, der andere in einem philanthropischen Humanismus, ein dritter, müde der eigenen Wahl, bei einem handfesten Dogmensystem, das alles gehört in die „private“ Sphäre, hat bestenfalls biographisches oder psychologisches, aber nie ein allgemein verbindliches d. h. sachliches Interesse. Unter den Tatsachen, die die Wissenschaft als solche untersucht und herausstellt, sind Gottes Taten grundsätzlich nicht zu finden. Das ist der Preis, der der Theologie an diesem Portal abverlangt wird. Und darum darf sie dann — wenn sie von diesen Tatsachen zu reden hat — sich nicht in Seinsausagen bewegen, etwa Jesus Christus ist auferstanden, er ist der Sohn des lebendigen Gottes, er ist das fleischgewordene Wort, sondern sie muß ein „pro me“ einschleichen: nach dem für mich geltenden religiösen und ethischen Wertesystem ist das so. Ist es nicht erstaunlich, mit welcher Beharrlichkeit wir in dieses alte Gehäuse zurückgekrochen sind, obschon doch die politischen Ideologien von links und rechts seine Brüchigkeit erwiesen, seine endgültige Liquidierung sich zum Ziele gesetzt haben. Wir haben nach 1945 nichts Eiligeres zu tun gehabt (und zwar unter dem Segen der liberalen, der sogenannten „freien Wissenschaft“), als unsere Häuser noch mal mit demselben Stroh zu decken, das uns eben über dem Kopf in Flammen aufging, denn wir sind offenbar nicht gewillt (als Wissenschaftler nicht willens) zu sehen, daß das längst fällige Gericht über den modernen Wissenschaftsbegriff, der kein Wahrheitszeugnis mehr abgibt, von Gott her, d. h. notwendig und nicht durch Zufall erfolgt ist. Gott muß abreißen, ehe

er aufbaut. Von ihm her sollten wir begreifen, was durch seine Gerichte niedergelegt worden ist. Wir sollten bereit sein, uns mit dem 19. Jahrhundert kritisch auseinanderzusetzen, und nicht die Sünden unserer Väter, über die ein solches Gericht ergangen ist, wiederholen.

III.

Ich kann diese Restauration eines bloß formalen Wissenschaftsbegriffs, die sich heute in der theologischen Debatte mit sentimentaler, fast axiomatischer Entschlossenheit vollzieht, nur kurz andeuten. Daß es sich um ein schweres Ringen handelt zwischen der Selbstoffenbarung Gottes einerseits und dem eine solche Offenbarung grundsätzlich relativierenden und historisierenden Begriff der „Entzauberung der Welt“ andererseits dürfte einsichtig sein. Aber im Grunde hat nicht die Wissenschaft die Welt entzaubert, nicht die Gelehrten haben dem neuen und grausam-echten Mythos des Rassismus widerstanden, sondern die, die in dieser Stunde der Anfechtung Gott in Jesus Christus neu glauben und bekennen lernten. Heinrich Scholz hat das eben Jaspers gegenüber unverhohlen zum Ausdruck gebracht⁶⁾. Die Theologie hat in dieser Stunde der Sichtung eine Auszeichnung erfahren, deren sie sich heute nicht zu schämen braucht. Aber neben dieser Wiederbegegnung mit dem eine Zeitlang schon als überwunden angesehenen, formalen „Wissenschaftsbegriff“ (als einer alles relativierenden Methode) vollzog sich die Wiederbegegnung der Theologie mit der „stehen gebliebenen“ Kirche nicht viel besser. Auch hier ist sie dem erlegen, was sie vorfand. Nur daß dieser Prozeß sehr viel weiter in die geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Vorgänge verwoben ist als jener Anschluß der Theologie an den alten Wissenschaftsbegriff. Denn durch die Auflösung Preußens, durch den Wegfall dreier angestammter protestantischer Provinzen im Osten, die Schwächung der evangelischen Union, wie sie von den Hohenzollern seit Johann Sigismund traditionell gepflegt wurde, trat äußerlich eine Verschiebung der Machtverhältnisse in den evangelischen Kirchen Deutschlands ein, die ein völliges Novum darstellte. Vor allem machte sich sofort eins bemerkbar: eine fast hundert Jahre vergessene, in einer merkwürdigen Inkubation ruhende Theologie, eine zu ihrer Zeit „unzeitgemäße“, in ihrer sachlichen Leistung irgendwie großartig geschlossene, in ihrem Gehalt schon damals bewußt restaurative Theologie trat auf einmal auf den Plan. Zum mindesten mit ihren Grundideen. Ich meine die von Schelling und dem Konvertiten Haller so tief beeinflusste Erlanger Theologie des frühen und mittleren 19. Jahrhunderts. Es ist bis heute die Theologie der konfessionellen Lutheraner, die in der Union nur das Werk der alles nivellierenden Aufklärung zu sehen vermochten. Dahin gehört auch die Theologie Fr. J. Stahls, die den Kampf gegen die Ideen der Revolution zum Prinzip erhob, die christlich-konservative Politik als Einheit proklamierte und nicht erst im Sozialismus, sondern (wie Vilmar) bereits in der Demokratie den Beginn aller Übel, die „Achtung der Autorität“ heraufziehen sah. Durch das Bismarcksche Reich, von den Süddeutschen als „Revolution von oben“ abgelehnt, und die unionistische Theologie Schleiermachers und die „wilhelminische“ Ritschls waren diese Tendenzen zunächst nicht zum Zuge gekommen. Aber jetzt meldete sich. Sie boten sich an als ein System, das zugleich eine gestaltende Kraft für die Reorganisation der evangelischen Kirche zu enthalten vorgab. Hier sah man die Katastrophe mit den Vorgängen der Bismarckschen Politik und der preußischen Konsistorialverwaltung im engsten Zusammenhang. Man wähte den Moment gekommen, um endlich die Rekonfessionalisierung der evangelischen Kirche, das heißt ihre Ein- und Aufteilung in das „lutherische“ und das „reformierte“ Bekenntnis vorzunehmen. Die lutherischen Väter hatten es lange genug proklamiert, daß allein die Episkopalordnung die dem

⁶⁾ Vgl. Evangelische Theologie, Juli-Heft 1953

lutherischen Bekenntnis gemäße Kirchenordnung sei, wenn man die Kirche von den weltlichen, insbesondere staatlichen Einflüsse befreien wollte, und es störte ihre Enkel nicht, daß es gerade Hitler war, der diese Ordnung der evangelischen Kirche aufgezwungen hatte. Durch das gleiche Vorurteil gehemmt vermochten sie nicht zu sehen, daß Synoden auch im 20. Jahrhundert sich als das kräftigste und beweglichste Bollwerk gegen jeden kirchlichen oder staatlichen Machtanspruch erwiesen hatten, das Wort Stahls an Bunsen: „Der Synodalismus ist der contrat social in der Kirche“ klingt noch nach, und Rousseau gilt den Führern dieser restaurativen und konfessionellen Bewegung auf dem staatlichen und gesellschaftlichen Gebiet als ebenso unerträglich wie die „Spiritualisten“ auf kirchlichem.

In der Begegnung mit dieser bewußt restaurativen, philosophisch gut fundierten, im politischen Sinne streng antirevolutionären Theologie vollzog sich die andere Metamorphose unter den Theologen der Bekenntnenden Kirche. Es hatte natürlich Ansätze dazu längst gegeben. Aber jetzt bildete sich hier ein organischer, man möchte fast sagen fundamentalistischer Dogmatismus heraus, der im System der christlichen Heilswahrheiten zugleich seine weltanschauliche (in Wahrheit gnostische) Erkenntnis wiederfand, die auf dem rein säkularen Gebiet zerbrochen war. Hier soll nun wirklich das Dogma zu Ehren gebracht werden, als alles umfassende Lehre der Kirche, zwar noch (bei den Lutheranern) begründet aus der Schrift und übernommen von den Vätern, aber eins fehlt dabei: Die Souveränität des Wortes Gottes selbst! Das diesem Dogma vorangehende, es begrenzende, umformende, nie in ihm aufgehende Verbum Dei in dieser seiner Freiheit fehlt! In diesem Dogmatismus, in seinem System der Heilswahrheiten, in seiner Darstellung der Heilsgeschichte geht das Wort Gottes auf und unter, fällt mit ihm zusammen wie die Idee im Hegelschen Prozesse des Begriffs. Und von hierher gesehen gilt die Theologie des Wortes Gottes wie sie uns aufgegangen und zur Sammlung, zum Angriff gerufen hatte, als etwas viel zu „Aktuelles“, viel zu „Modernes“, viel zu sehr von Karl Barth und seiner „Schule“ Abhängiges, als daß man sie zum Ausgangspunkt der Neuordnung machen könnte. Sie gilt bei den konfessionellen Theologen als eine der vielen Früchte auf dem Baum der „Bekenntnisse“ (und zwar als eine keineswegs einwandfreie) und wurde noch während des Kirchenkampfes ersetzt durch eine Theologie der Bekenntnisschriften, die das Fundament aller theologisch dogmatischen Arbeit bilden soll.

Es ist klar, daß zwischen diesen beiden Entwicklungen, die beide mehr oder weniger aus der Theologie der Bekenntnenden Kirche hervorgegangen sind, ein tiefer Graben klafft: einfach die Frage, ob jene Theologie der Bekenntnisschriften auf der Exegese von damals ruhen bleiben darf. Von den Exegeten zur Rechten (Schlier u. a.) und zur Linken (Kaesemann, Vielhauer) wird das bestritten. Umgekehrt erwägen die lutherischen Bischöfe, wie sie vom Bekenntnis her die gegenwärtige Schriftauslegung sichern können. Das ist die im letzten Grunde „geistlose“ Situation, in der wir festgefahren sind, ist unsere „verlorene theologische Existenz heute“, wir sind durch die Anlehnungen an einen restaurativen Wissenschaftsbegriff und an einen ebenso restaurativen, keineswegs aus dem Worte Gottes selbst gewonnenen Verständnis von Dogma in eine Sackgasse geraten und unsere Theologie ist in Gefahr, bei Fremden ein Unterkommen suchen zu müssen, wo ihre Kraft ausgezehrt und ihre Gaben nicht gebraucht werden.

IV.

Die Begegnung mit der Theologie, wie sie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik vorliegt, ist noch nicht vollzogen⁷⁾. Die Auseinandersetzung mit der Theologie

⁷⁾ Eben hat Karl Barth mit KG IV 1 begonnen, die Versöhnungslehre, das Zentralstück der Dogmatik, aufzuarbeiten.

des „Römerbriefes“ war von Anbeginn sehr lebhaft, stark polemisch; was wurde nicht alles aufgeboten, um diese „Theologie der Negation“ als unmöglich zu erweisen. Der „Kirchlichen Dogmatik“ gegenüber verhält man sich anders. Alles schweigt⁹⁾. Als ob man Angst hätte, sich mit ihr einzulassen. Als ob die Waffenrüstung, in der nun der „alte Barth“ seine Sendung an die Theologie seiner Zeit durchführt — in einer erstaunlichen, so seit langem nie mehr dagewesenen Weite der Bezüge — zu imponierend wäre, als daß man dagegen anzugehen sich getraute. Es ist bezeichnend, daß die beste Einführung in das Werk das Buch eines katholischen Theologen ist⁹⁾. Die beiden eben erwähnten theologischen Richtungen, die existentialistische und die konfessionelle, lehnen diese Entwicklung der Theologie in Karl Barths dogmatischer Arbeit nicht nur ab, sondern verhalten sich beziehungslos ihr gegenüber. Sie verteidigen noch ein paar Forts einer längst gefallenen Festung. Die einen verteidigten das „Vorverständnis“, früher nannte man das das „religiöse apriori“. Oder sie verteidigen gegenüber Barths Exegesen die „historisch-kritische Methode“. Aber es ist auffällig, daß sie sich eine Untersuchung, eine Überprüfung dieser ihrer Positionen vom Grundsätzlichen her nicht gefallen lassen. Sie verteidigen alte, lieb gewordene Sätze und Methoden, sie verteidigen sie, weil sie ihnen gleicherweise nötig sind für die wissenschaftliche wie für die praktische Arbeit. Es gehört zum Wesen aller restaurativen Haltung, daß man eine — wie man meinen müßte, doch wohl notwendige — Überprüfung der letzten Voraussetzungen des Denkens und Lebens eben nicht zuläßt. So verteidigt man auf der „anderen“ Seite die Zwei-Reich-Lehre, sie ist ein eingefahrenes Schema, man hat weder Kraft noch Mut noch Glauben, es zu überholen und ein Neues zu setzen. Oder man verteidigt leidenschaftlich die in der FC festgelegte, aber doch keineswegs in der Reformation durchgängig gelehrt Ordnung von Gesetz und Evangelium. Man verteidigt einen Sakramentsbegriff, der sich immer weiter vom Worte Gottes als solchem entfernt und geradezu als Ergänzung, als Füllung desselben wirken soll. Alles das wird unbesehen verteidigt, ist aus dem 19. Jahrhundert übernommen, und die Bewegung, in welche Barths Dogmatik diese Schemata und Theologoumena vom Worte Gottes her versetzt hat, wird als „Erschütterung“ der Fundamente angesehen. Nicht als ob es nicht noch den oder jenen unter uns gäbe, der von dieser großen und gewaltigen Arbeit ergriffen sich in ihren Zug mithineinstellte. Vogels Christologie (wenn auch sehr anders und selbständig gefaßt), Bonhoeffers ethische Versuche und Ausblicke, Ernst Wolfs bedeutsame Leistung in der Fortführung der „Evangelischen Theologie“ und „Verkündigung und Forschung“¹⁰⁾, auch einige Hefte der Reihe „Theologische Existenz“, die von H. G. Steck herausgegeben wird, lassen erkennen, daß es noch einen dritten Weg gibt, daß irgendwo und irgendwie der erste Satz von Barmen, daß Christus das eine Wort Gottes ist, noch als Kanon für den Kanon! empfunden wird, daß irgendwie noch die Glut der einstmalen so lebendigen theologischen Erneuerung unter der Asche weiterglüht — aber für die Fragen, wohin führt der Weg der evangelischen Theologie, bedeuten diese Ansätze noch nichts Entscheidendes. Die Entscheidung steht noch bevor. Die Entscheidung liegt in der von seiten des Protestantismus noch nicht vollzogenen, bisher weithin (mit Ausnahme der alttestamentlichen Forschung, die darin der neutestamentlichen wieder einmal zuvorkommt) von den „Säulen“ abgelehnten Auseinandersetzung mit der kirchlichen Dogmatik Karl Barths¹¹⁾.

⁹⁾ Obschon der Absatz der einzelnen Bände staunenerregend ist und man sie ebenso in französischen, schweizerischen, holländischen, englischen, tschechischen wie deutschen Pfarrbibliotheken findet.

⁹⁾ Urs von Balthasar.

¹⁰⁾ Hermann Diems „Einführung in die Theologie“.

¹¹⁾ Einen ersten bedeutsamen Schritt demgegenüber bildet das verdienstliche Werk Otto Webers. Ein von Helmut Gollwitzer in Bonn gehaltener Vortrag über die „Bedeutung der Theologie Karl Barths für die Kultur“ ist leider noch nicht gedruckt. Es zeigt sich mehr und mehr, daß Barths Theologie den Rahmen einer Schule, wenn sie diesen je gehabt hat, heute endgültig gesprengt hat und daß nichts törichter ist, als uns als „Barthianer“ zu klassifizieren.

Hier liegt die konkrete Aufgabe der protestantischen Theologie von heute. Sie kann einfach dieses Werk nicht mehr umgehen, sie kann die Überprüfung der Grundlegung theologischer Erkenntnis nicht ungeschehen machen, es wird ihr wenig helfen, wenn sie den Kopf in den Sand steckt — es gibt nun einmal theologiegeschichtliche Vorgänge, die ihre eigene Bewegung haben. Und das ist nun das Auffällige und Besondere in der Methode des hier vorliegenden umfassenden Theologisierens, das wir hier wiederfinden, was nun einmal — in der Zeit echter kirchlicher Entscheidungen — so beglückte: die Einheit von Erkenntnis und Tat! So muß das doch auch sein, wenn es sich um Gottes Wort selbst handelt. Darum heißt es ja das lebendige Wort. Niemand kann es erkennen, ohne es zu tun, niemand es tun, ohne daß es ihn erleuchtet und ihm aufgeht. Hier zerbricht das unguete Nebeneinander von Theorie und Praxis und damit freilich ein eingewurzelttes Schema unserer überkommenen Weltanschauung. Darum kann es nicht mehr zwei Offenbarungsquellen geben, keine Welt „in Christus“ neben einer anderen „außer Christus (so noch Theodosius Harnack in seiner Theologie Luthers), keine Eigengesetzlichkeit irdischer Vorgänge neben der Gottesgerechtigkeit usw. Aber darüber soll hier nicht weiter geredet werden. Das würde den Rahmen sprengen, der uns hier gesetzt ist. Die von mir vertretene These mag genügen: daß weder der theologische Existentialismus (mit seiner spezifischen Gesetzeslehre) noch der kirchliche Konfessionalismus (mit seinem heilsgeschichtlichen Weltsystem) uns zu rechter theologischer Existenz verhilft, daß beide Wege der Entscheidung ausweichen, daß sie darum theologische Sackgassen sind. Die mit der Sache der Bekennenden Kirche (einer theologisch längst zuvor fundierten und zwar wohl fundierten Sache) aufgebrochene Entscheidung theologischer Existenz heute wird und muß sich in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem vollziehen, was sich in der kirchlichen Dogmatik ereignet und ereignet hat. Hier hat die Theologie aufgehört „Reflexion über“ zu sein, weder „über“ das Dogma noch „über“ die Existenz, hier ist sie Tat und Erkenntnis in einem, wie es jeder Begegnung mit dem Wort des lebendigen Gottes, mit Ihm selbst entspricht.

Bonn

H. J. I wand

Als wenn es keinen eisernen Vorhang gäbe* . . .

Die Kirche und die Politik

Es sind Stimmen laut geworden — ich meine allerdings, daß sie in der Hauptsache von solchen kommen, die von dem eigentlichen Leben der Kirche nicht viel wissen und von der Kirche nur aus der Tageszeitung hören — die davon reden, daß sich die Kirche zu viel um politische Fragen kümmere und im Streit der politischen Meinungen sich verzettele, statt daß in ihr die Botschaft des Evangeliums verkündigt wird, der Dienst der Liebe geschieht, und Seelsorge an den Menschen getan wird. Wir wollen auch auf diese Stimmen hören. Gewiß haben die politischen Fragen, die für unser Volk in Ost und West von so dringlichem und ernstem Gewicht sind, auch uns in der Kirche bewegt. Wie sollte es auch anders sein, wenn diese Kirche wirklich in ihrem Volk lebt und einen Dienst hat? Wie sollte eben gerade von der Verkündigung des Wortes Gottes her nicht auch in das politische Geschehen unserer Tage ein Licht fallen, eine ernste Frage nach der einen oder anderen Seite aufstehen, vielleicht auch eine Weisung kommen, sicher aber das Gebet der Gemeinde für unser Volk und Land geschehen? Wie könnte eine Kirche

* Aus dem Tätigkeitsbericht, erstattet von Präses D. Wilm auf der Tagung der westfälischen Landessynode im Oktober 1953.