

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Hauptprobleme der evangelischen Theologie

Gedanken zu der gleichnamigen Schrift von Albert Brandenburg

Von Konrad Algermissen, Hildesheim

Nachdem Eduard Stakemeier die Reihe der konfessionskundlichen Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts mit der von uns in dieser Zeitschrift (1957, S. 308 f.) besprochenen gründlichen und vorbildlichen Darlegung der Aufgaben und Ziele der heutigen konfessionskundlichen Arbeit begonnen hatte, hat Albert Brandenburg im zweiten Heft dieser Schriftenreihe über die *Hauptprobleme der evangelischen Theologie* (Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1957, 8^o, 63 Seiten, kart. DM 4,20) das Begonnene in sachkundiger Weise fortgeführt und damit einen wertvollen Beitrag zu den Aufgaben der heutigen katholischen Konfessionskunde gegeben. Die katholische Konfessionskunde sieht als „Kunde von den christlichen Konfessionen“, wobei der Begriff „Konfession“ selbstverständlich in einem durchaus neutralen Sinn als Bekenntniszugehörigkeit bzw. Bekenntnisgemeinschaft zu verstehen ist, die Vermittlung der Kenntnis der protestantischen Theologie als einen wichtigen Teil ihres Aufgabengebietes an, wobei sie sich natürlich darüber klar ist, daß ein einheitliches konfessionskundliches Werk als „Mikrokosmos der Theologie“ nur die großen Zusammenhänge darzustellen und nicht auf die vielerlei Einzelheiten einzugehen hat. Hierfür kann es nur Anregung geben und dann das in Spezialforschungen in Einzelheiten Erarbeitete in die großen Zusammenhänge einbauen.

Brandenburg ist sich bei seinen Ausführungen natürlich darüber klar, daß die evangelische Theologie, wie jede andere, aus mancherlei Disziplinen besteht, und daß alle diese zusammen nicht den Protestantismus in seiner totalen Wirklichkeit erfassen. Er beschränkt sich bewußt auf einen Teil der evangelischen Theologie, nämlich auf die Hauptprobleme der systematischen Theologie unserer Zeit, und behandelt auch diese nur unter bestimmten zentralen Aspekten und in den Grundströmungen, in denen sie sich besonders in der deutschen und schweizerischen Theologie kundtun. Diese Selbstbeschränkung des Vf. ist zur richtigen Wertung seiner Schrift zu beachten, die eine erweiterte Wiedergabe seines Referates bei der Eröffnung des Johann-Adam-Möhler-Instituts darstellt und ihre Erweiterung in den ausgezeichneten „Theologischen Materialien“ jenes Instituts findet, die weithin vom Vf. bestritten werden, und in denen auch die heute so einflußreiche Theologie des Luthertums der nordischen Länder sowie des Angelsachsentums mit der Zeit sicher zur Behandlung kommen, und zwar in ihren wichtigsten Werken sowohl der systematischen wie praktischen Theologie.

Brandenburg geht in seiner Schrift mit Recht vom Neuprotetantismus aus, weil die neuere protestantische Theologie eine vielfach gerade leidenschaftliche Abkehr von jenem und weithin eine Rückkehr zu den Ursprüngen der reformatorischen Theologie bedeutet. Vf. ist sich dabei klar darüber, daß der Begriff „Neuprotetantismus“ sehr uneinheitlich ist. Das Zeitalter des kirchenbildenden Altprotestantismus endete gegen Mitte des 17. Jahrhunderts. Dann setzte die Periode der kirchenauflösenden Tendenzen innerhalb der drei protestantischen Großkirchen ein, eine Zeit, in der der Protestantismus danach drängte, über sein Kirchentum hinauszuwachsen.

Das geschah zunächst durch independentistische und die baptistischen sowie die vielerlei pietistischen Strömungen, in welchem sich das religiös-individualistische Grundelement des Protestantismus im persönlichen Erleben der Frömmigkeit bis zum asketischen Ideal des Methodismus und zur Weltbewegung der nicht nur kirchenfreien, sondern fast schon konfessionslosen, ganz und gar unsakramentalen Heilsarmee als einer Laienarmee von Christusstreitern entwickelte. Die den Pietismus kennzeichnende Auflösung der großkirchlichen Bindungen stellte als Reaktion gegen den Dogmatismus der altprotestantischen Orthodoxie und gegen die unprotestantische Verhärtung in kirchlichen Formen eine erste Phase bzw. Richtung in der Geschichte des Neuprotetantismus dar.

Die zweite Richtung im Neuprottestantismus begann mit dem Eindringen des Humanismus; sie entwickelte sich zur Aufklärungsreligion, weiterhin zur Religion des deutschen Idealismus und endete schließlich in vergleichender Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Die kirchenauflösenden Tendenzen des Pietismus verstärkten sich in dieser Richtung in fortschreitendem Maße, wobei allerdings die Ehrfurcht vor der Person Christi und den religiös-sittlichen Werten der Bibel erhalten blieb. Den pessimistischen Grundzügen des Altprottestantismus trat ein fortschrittfreudiger, weltoffener, weltzugewandter Optimismus entgegen.

Wenn wir vom Neuprottestantismus sprechen, müssen beide Richtungen gesehen werden. Während die aufklärerische Richtung im Luthertum des 19. Jahrhunderts, beeinflusst durch die deutsche Philosophie, zu dem kam, was Troeltsch als „philosophische Bildungsreligion“ bezeichnet, neigte der reformierte Protestantismus unter dem Einfluß der pietistischen Richtung des Neuprottestantismus stärker zur Bildung von Freikirchen, eine Neigung, die im amerikanischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts zur Gründung stets neuerer kirchlich unabhängiger, weithin eschatologisch gerichteter Gemeinschaften führte. Beiden Richtungen des Neuprottestantismus fehlte das Verständnis für die eigentliche christlich-theologische Wahrheit. „Beide interessierte mehr des Menschen Verkehr mit Gott als Gottes Verkehr mit den Menschen“, sagt Karl Barth (*Evangel. Theologie im 19. Jh.*, Zollikon-Zürich 1957, 15), und er kennzeichnet den Anthropomorphismus der gesamten neuprottestantischen Theologie mit den geistvollen Worten: „Der Mensch des 19. Jahrhunderts hätte die Theologie vielleicht ernster genommen, wenn sie ihrerseits ihn nicht so schrecklich ernst genommen hätte“ (ebd., 15).

Neben beiden Richtungen des Neuprottestantismus liefen starke Strömungen des kirchlich gebundenen altprotestantischen Christentums einher, wie ich in meiner *Konfessionskunde*, 7. Aufl., 1957, 670 ff. im einzelnen dargelegt habe. Der protestantische Theologe Horst Stephan spricht diese Tatsache in einer Weise aus, die den verbliebenen konservativ-altprotestantischen Elementen eine stärkere Bedeutung zuweist als Karl Barth. Nach Horst Stephan liefen die beiden Richtungen des Neuprottestantismus, die pietistische und die humanistisch-aufklärerische, um den eigentlichen Altprotestantismus herum; dieser blieb aber wie eine Insel inmitten der vorwärts strebenden Richtungen liegen (H. Stephan, *Die heutigen Auffassungen vom Neuprottestantismus*, 1911, 33). Das zeigt sich in der das englische Wesen charakterisierenden Weise besonders eigenartig in den drei Richtungen der Anglikanischen Kirche.

Zwei Tatsachen sind zur richtigen Wertung der in der Neuzeit erfolgten Wende in der protestantischen Theologie zu beachten: 1. die Tatsache, daß die beiden vorhin dargelegten Richtungen, die den Neuprottestantismus kennzeichnen, unter bestimmten Grundhaltungen des Altprotestantismus erwachsen, indem sie verschiedene grundlegende Elemente desselben einseitig weiterführten; 2. die Tatsache, daß, um mit Horst Stephan zu sprechen, der Altprotestantismus innerhalb der neuprottestantischen Strömungen „wie eine Insel“ liegen blieb. Nur so ist es zu verstehen, daß zeitgeschichtliche Ereignisse stark genug waren, die Wende auszulösen, die sich in den letzten Jahrzehnten gegen die religionshistorische, liberal-kritische Richtung des Neuprottestantismus und gegen den gesamten neuprottestantischen Anthropozentrismus stellte.

Brandenburg ist sich klar darüber, daß in der Geschichte, besonders auch in der Geschichte der evangelischen Theologie nicht eine Epoche plötzlich eintritt, die die Tür hinter sich zuschlägt und aus einer anderen Tür eine andere, vollständig neue Periode ihren Einzug hält, sondern daß eins mit dem andern verknüpft ist, daß die Übergänge fließend sind und das Alte auch im Neuen nachwirkt. Deshalb schließt er den Ausführungen über den Neuprottestantismus eine Darlegung über Stellung und Bedeutung von Ernst Troeltsch an, nicht im Sinne eines „Einsatzes bei Troeltsch“, wie die *Herder-Korrespondenz* (1958, 235a) meint, sondern um darzulegen, daß sich dieser große und ehrlich nach Wahrheit ringende Denker, trotz seines Arbeitens an der Überwindung des Historismus, „auf Grund seines kritischen Geschichtsbegriffes gegen die Absolutheit des Christentums wandte, daß Ausweglosigkeit der Name seiner Theologie war, daß er das Unbedingte, das Göttliche, das Übergeschichtliche nicht gefunden hat“. Im gleichen Sinn urteilt Karl Barth: „Das faktische Ende des 19. Jahrhunderts als der ‚guten alten Zeit‘ fällt wohl auch für die evangelische Theologie in das verhängnisvolle Jahr 1914. Zufällig oder nicht zufällig, jedenfalls symptomatisch geschah es eben in diesem Jahr, daß der anerkannte Systematiker und Führer der damals modernsten Schule, Ernst Troeltsch, von der theologischen endgültig in die philosophische Fakultät überging“ (K. Barth, l. c., 6). In jenem Jahr wurde es Karl Barth zur Gewißheit, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts jedenfalls für ihn keine Zukunft mehr hatte. Dabei ist sich Barth, der wesentlich zur Wende in der evangelischen Theologie beigetragen hat, auch noch im Jahr 1957 darüber klar, daß „das 19. Jahrhundert nicht erledigt ist und seine Theologie auch nicht“ (Ders., ebd., 24).

Die Wende zum Neuen in der evangelischen Theologie, die durch das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts vorbereitet war, setzte nach dem ersten Weltkrieg ein mit der *Lutherrenaissance*, mit der Losung „Zurück zu Luther“, und mit der gleichzeitig entstandenen sog. Dialektischen Theologie des reformierten Theologen Karl Barth und des lutherischen Theologen G. Gogarten. Zeitgeschichtliche Ereignisse bewirkten die Auslösung: die religiös-moralischen Erschütterungen durch den ersten Weltkrieg, der Zusammenbruch des oberherrlichen, staatlichen Kirchenregiments im Jahr 1918, die Kulturkritik des religiösen Sozialismus. Im Jahr 1919 trug Karl Barth seine Gedanken in Tambach, 1920 Gogarten seine Ideen in Eisenach vor. 1923 starb Ernst Troeltsch. So kann Brandenburg mit Recht schreiben: „In der Zeit, als Troeltsch starb, sammelten sich die Vertreter der neureformatorischen (dialektischen) Theologie zu gemeinsamem Vorstoß gegen Neuprotestantismus, Historismus und Geschichtsphilosophie“ (16). In dem Jahrzehnt zwischen 1920 und 1930, nicht erst bei der Barmer Erklärung von 1934, vollzog sich der Bruch mit dem aufklärerischen Neuprotestantismus; in der Barmer theologischen Erklärung von 1934 trat er, wiederum durch die Zeitverhältnisse (Kampf gegen die Deutschen Christen) ausgelöst, deutlich in Erscheinung. Brandenburg schätzt die Barmer Erklärung und damit die Bedeutung des Kirchenkampfes im sog. Dritten Reich für die heutige evangelische Theologie sehr richtig ein. Die Bemerkung im oben angeführten Artikel der *Herder-Korrespondenz*, daß die Bedeutung des Kirchenkampfes in dieser Hinsicht von Brandenburg „leider recht knapp davon gekommen sei“, sieht an der späteren Entwicklung vorbei. Die Barmer Erklärung war im Ganzen der Entwicklung der neueren evangelischen Theologie ein wichtiges zeitgeschichtliches Ereignis, ausgelöst durch den Kirchenkampf im Dritten Reich, so wie die Dialektische Theologie ein schon vorausgegangenes zeitgeschichtliches Ereignis im gleichen Sinn der Entwicklung war, ebenfalls ausgelöst durch die Zeitereignisse (erster Weltkrieg; vgl. K. Barth, a. a. O., 6). Die positive Bedeutung der Barmer Erklärung auch für die weitere Entwicklung darf deshalb nicht verkannt werden; ebensowenig aber kann man in der Beurteilung der heutigen evangelischen Theologie die Tatsache außer acht lassen, daß Barmen innerhalb des bekennnistreuen Protestantismus zu einem Zankapfel sowohl in theologischer wie in kirchenpolitischer Hinsicht wurde und seine Bedeutung später und heute von führenden lutherischen Theologen als sehr zeitbedingt erklärt, ja geradezu „bagatellisiert“ wurde (vgl. die Ausführungen von E. Wolf in *RGG* I, 1958, 873/79 und von G. Merz im *Evang. Kirchen-Lex.* I, 1957, 309/14, beide mit reicher einschlägiger Literatur). Die Wertung der Barmer Erklärung und des Kirchenkampfes im sog. Dritten Reich innerhalb der Entwicklung der neueren protestantischen Theologie, wie sie Brandenburg gibt, ist richtig und durchaus ausreichend; es gibt aber Kritiker, die aus einem „Barmer-Komplex“ nicht herauskommen, wie gelegentlich Konzentrationshäftlinge in einem gewissen „Lager-Komplex“ verkrampft bleiben.

Wenn Brandenburg die kirchlichen und theologischen Urgegensätze zwischen lutherisch und barthianisch-reformiert, die in Barmen aufeinanderprallten (S. 19) oder genauer, die durch die Barmer Erklärung ausgelöst wurden, in den verschiedenen christologischen Konzeptionen der beiden protestantischen Grundrichtungen sieht und sie im weiteren Verlauf seiner Schrift unter diesem Aspekt behandelt, so ist er sich darüber klar, daß er hier nur einen der wichtigsten Differenzpunkte herausgreift: „Im Tiefpunkt der Differenzen liegt die verschiedene Auffassung des Axioms: Finitum (non) est capax infiniti“ (S. 21). Bezeichnend ist, daß sich Barth von anderen Führern der Dialektischen Theologie, bes. Gogarten und E. Brunner, gerade deswegen ziemlich schroff trennte. Gottes unbedingte Unabhängigkeit als des Herrn und der absolute Gegensatz zwischen Gott und Mensch im Sinne Calvins sind schließlich Ausgangs- und Mittelpunkt der Barthschen Theologie, allerdings im Versuch der Überwindung der Gegensätze durch seine christozentrische Deutung des Wunders der Offenbarung, wodurch Barth in der Prädestinationslehre über Luther und vor allem Calvin hinauszuschreiten versuchte. Allerdings kam er hier zu keiner befriedigenden Lösung, gerade wegen seiner Grundkonzeption über das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf in Ablehnung der analogia entis, trotz der Betonung der analogia fidei.

Brandenburgs Gegenüberstellung der Christozentrik Barths und der lutherischen Christologie zeigt im ganzen wie im einzelnen eine gründliche Kenntnis des Problems wie der einschlägigen Literatur. Wichtig ist u. a. die Anregung, die er in dem Satz ausspricht: „Katholischerseits dürfte vom Standpunkt einer christologischen, soteriologischen und eschatologisch gefaßten Schöpfungslehre in das Gespräch wirksam eingegriffen werden“ (S. 27). In der Gegenüberstellung der Christologie Luthers zu der von Karl Barth zeigen sich aber nicht nur die Gegensätzlichkeiten, die in den Begriffen von Barths Christimonismus einerseits und Luthers Gesetz und Gerechtigkeit Gottes in Christus, seiner theologia crucis und seiner Theologie des Wortes andererseits offensichtlich sind, sondern auch letzte Zusammenhänge des Gesamtprotestantismus mit jener reformatorischen Gedankenwelt, die von Luther und seiner Seelennot ihren

Ausgang nahm. Daß diese Seelennot selber vom Vf. nicht eingehend behandelt ist, erklärt sich aus seiner Zielsetzung und selbstgewollten Beschränkung, kann ihm deshalb nicht zum Vorwurf gemacht werden (vgl. *Herder-Korrespondenz*, a. a. O., 235). Van de Pol gegen Brandenburg in der tieferen Erfassung der lutherischen Theologie ausspielen wollen, heißt die Bedeutung des Ersteren und das Anliegen des Letzteren in dieser Hinsicht mißdeuten.

Vf. behandelt in den nachfolgenden Ausführungen die evangelisch-theologischen Probleme der Gegenwart, die von der Theologie des Wortes abgeleitet sind: die Kerygmatheologie, wobei er mit Peter Brunner, H. D. Wendland, Wingren u. a. gegenüber Bultmann mit Recht erklärt: „Verkündigung als Vergegenwärtigung ist die geistgewirkte Gegenwart des einmaligen Heilsgeschehens“, und von der katholischen Theologie als vordringliche Aufgabe die Begründung einer Theologie des Wortes verlangt: „Manche ungeschützte Aussage evangelischer Theologie wäre hier zu sichern oder richtigzustellen“ (46). Zu sichern wäre hier – worauf Brandenburg hinweist – in weiterer Aufdeckung der Auffassungen von Schlier, Elert, Kinder u. a. über das Verhältnis von Kerygma und Dogma gegenüber einer unzulänglichen, subjektiven und zeitbedingten Deutung des Dogmas dessen apostolische, im lebendigen Wirken des Gottesgeistes gegebene objektive Wertung und damit seine innere Beziehung zum Kerygma. Die Probleme „Wort und Amt“, „Wort und Kirche“ in der evangelischen Theologie sind, entsprechend dem Umfang der Schrift, vom Vf. kurz gefaßt. Hier wäre ein eigenes Heft wünschenswert, das auch die entsprechende reiche Literatur der nordischen und angelsächsischen Länder zu verarbeiten hätte. Wir dürfen uns bei der Darstellung und Bewertung des Protestantismus und seiner Theologie nicht grundsätzlich auf die deutschsprachigen Länder einschränken, die nur einen Bruchteil des Gesamtprotestantismus umfassen, mögen für uns auch diese Länder tatsächlich die nächstliegende und deshalb stärkste Bedeutung haben.

Noch einmal kommt Brandenburg im letzten Kapitel seiner Schrift, vor allem in der Auseinandersetzung mit Bultmanns Enthistorisierung, auf die Grundfrage der heutigen evangelischen Theologie zu sprechen: „Ist das, was ich glaube, eingelagert im Historischen?“ Er unterstreicht hier Ebelings Wort: „An der Auffassung von der Vergegenwärtigung des historisch-einmaligen Offenbarungsgeschehens scheiden sich die Geister der verschiedenen Konfessionen“ (S. 52), und weist u. a. auf Cullmanns wegweisende christologische Werke für die evangelische Theologie der Gegenwart hin.

Im Hintergrund aller Differenzen, besonders der christologischen, aber nicht nur dieser, steht das protestantische Prinzip der Rechtfertigung *sola fide* und die Grundlehre von dem im Heilsprozeß alles allein wirkenden Gott. Daß hier ein Durchbruch im Werden ist, betont Vf. am Schluß mit freudiger und erfreuender Deutlichkeit und weist damit auf die Bedeutung der Kenntnis und Behandlung der heutigen evangelischen Theologie für die konfessionskundliche Arbeit und deren ekklesiologische Grundhaltung wie ökumenische Zielsetzung hin: „Sola Deus bzw. solus Christus, radikal gefaßt, und sola fides hindern ... ein katholisches Verständnis von Kirche und Sakrament. Es sind aber viele Theologen, auch gerade mit dem Vermächtnis der Reformation auf dem Wege, ein volles Verständnis von der Kirche als *I n s t i t u t i o n* und Ereignis, vom Sakrament als Wort und wirksamem Zeichen zu gewinnen. Mehr noch als Theologen verlangt gläubiges Kirchenvolk nach Kirche und Sakrament ... Wer das nicht mit Freuden sähe, stände nicht in der Geschichte der Gegenwart. Evangelische Theologen haben zu antworten. Wir müssen mit ihnen im Gespräch bleiben.“ (S. 63) Daß hier große Aufgaben auch für unsere katholisch-theologische Forschung liegen, die mit glücklicher Hand von Fries, Söhngen, Volk, Schmaus, Stakemeier, Urs von Balthasar, Congar, Geiselmann, Arnold u. a. in vielen Einzelheiten aufgegriffen und zum Teil durchgeführt sind, sei am Schluß dankbar anerkannt. Brandenburgs sehr inhaltsreiche, von großem Fleiß und tiefem Verständnis für die behandelten Probleme zeugende Schrift gibt reiche Anregungen und eine Fülle von gründlich durchgearbeiteter Literatur zu weiterer fruchtbarer Arbeit in dieser Hinsicht.