

# Mitteilungsblatt der evangelisch-lutherischen Kirche Mecklenburgs

Jahrgang 2

Schwerin, den 13. September 1937

Nummer 5

## Über vier Fragen des modernen Menschen an die Prediger des Evangeliums.

1. Der moderne Mensch und sein Widerpart. — Die vier Fragen. Seite 1. — 2. Skizze des biblischen Weltbildes. Seite 3. — 3. Skizze des naturwissenschaftlichen Weltbildes. Seite 5. — 4. Ist der Theologie zu trauen? Seite 8. — 5. Der Rasseverdacht. Seite 13. — 6. Der totale Staat und die Kirche. Seite 17. — 7. Ergebnisse. Seite 20.

### 1. Der moderne Mensch und sein Widerpart. — Die vier Fragen.

Vor nicht langer Zeit ging den Geistlichen der mecklenburgischen Landeskirche eine kritische Beschreibung der Deutschen Gotterkenntnis zu. Darin war gegen das Ende die Rede von den vordringlichsten Fragen, die der moderne Mensch den Predigern des Evangeliums heute stellt. Es wurde versprochen, diese Fragen des näheren zu benennen und zugleich die Antworten mitzuteilen, die darauf in der Bindung an Jesus Christus aus der Situation der unauflösbaren Verbundenheit mit unserem Volk zu geben sind. Im Folgenden wird dies Versprechen eingelöst.

Ehe wir aber zur Sache kommen, empfiehlt es sich, einige Übereinstimmung darüber zu erzielen, welcher Mensch als der moderne im Verlauf dieser Darstellung angesprochen werden soll. Denn wenn auch bei uns allenthalben die Kalender und die Uhren den gleichen Tag des gleichen Jahres und dazu die genaue Zeit weisen, so ist nicht jeder, der seinen Kalender pünktlich abreißt, schon der Spezies des modernen Menschen zuzurechnen, von der wir handeln wollen. Die Gleichzeitigkeit im Dasein sagt über die Art und Weise, wie das Dasein von allen, die zu einer Zeit leben, verstanden wird, nichts aus. Gemeinsamkeit und Übereinstimmung im Verständnis des Daseins wird nicht schon durch die Gleichzeitigkeit geschaffen, vielmehr erst durch den gemeinsamen Standort der Daseinsbetrachtung. Welchen Standort der Daseinsbetrachtung ich aber einnehme, das ist offensichtlich das Ergebnis einer wertenden Vorentscheidung, die ich fälle, ohne daß ich die Gründe dafür klipp und klar benennen könnte. Denn die Vorentscheidung wurde weniger nach Gründen als nach dem eben die Entscheidung fordernden Habitus meiner Persönlichkeit gefällt. Meine Persönlichkeit ist begrenzt durch ihre im einzelnen nicht exakt feststellbaren Prädispositionen, die Mitgift, die

Summe der nicht unbegrenzten Möglichkeiten, nicht irgendeiner, sondern ein bestimmter Mensch zu sein; sie wird entwickelt dadurch, daß die besondere Situation, die der Mensch vorfindet, der allgemeine Zustand des menschlichen Daseins zu seiner Zeit sowie der Anteil, den der Mensch an diesem allgemeinen Zustand hat, aus der Fülle seiner Möglichkeiten die anspricht und in die Wirklichkeit treten läßt, die zur Sinnerfüllung des menschlichen Daseins unerlässlich sind.

Sein und Geschehen ohne Sinn und Grund, dies ist unsere Meinung, gibt es nicht. Demgemäß sehen wir die Geschichte auch nicht als den Versuch einer Sinngebung des Sinnlosen an, sondern als Geschehen, das seinen Sinn aus dem transzendenten Ziel aller Geschichte, dem Reich Gottes, erhält. Dieses transzendente Ziel wird in der Immanenz aller Geschichte verfolgt. Wo das erkannt ist, wird die Forderung erhoben, der Mensch müsse unter allen Umständen Gottes Willen tun.

Der Mensch wird zum modernen dadurch, daß er sich seiner Situation als einer ausnehmenden und besonderen bewußt wird. Wer seine Zeit mit der Meinung hinnimmt, es kämen ja auch wieder einmal andere Zeiten, der wird lediglich von der Zeit getragen wie der Kork vom Wasser. Wer sich hingegen selber angesprochen, bedrängt, aufgerufen, wachgerüttelt weiß, der wird nicht dem Kork im Wasser, sondern dem Schwimmer gleichen, der ans Ziel will. Der moderne Mensch ist der wache, der wollende Mensch. Wer etwas will, ist überzeugt, daß er es kann. Der moderne Mensch ist überzeugt, daß er alles kann, was er will. Insofern ist er autonom. Er will aber nichts jenseits seiner selbst und außerhalb seiner Situation. Also ist sein Interesse ausschließlich den konkreten, den diesseitigen Angelegenheiten zugewendet, nun aber wiederum nicht allen möglichen diesseitigen Angelegenheiten (zum Beispiel der Konstituierung der Menschheit als Völkerfamilie, der Internationale aller Anständigen), sondern den seiner Situation entsprechenden, den Angelegenheiten seines Volkes.

An dieser Stelle ist der Einspruch wahrscheinlich, wir hätten den modernen Menschen nach dem Bilde des nationalsozialistischen skizziert, der nationalsozialistische Mensch sei aber nicht der moderne schlechthin. Wir müssen gestehen, daß wir freilich den nationalsozialistischen Menschen für den ausnehmend modernen Menschen ansprechen und zu dieser Sezung dadurch gekommen sind, daß wir die Mächtigkeit der Gedanken geprüft haben, die als nationalsozialistische Gedanken unseren modernen Menschen erfüllen. Gewiß findet unser moderner Mensch auch seinen modernen Gegenspieler oder Widerpart. Es gehört zu den bitteren Erkenntnissen dieser Jahre, daß der Widerpart sich unter dem Namen des christlichen Menschen vorstellt, wobei das Adjektiv christlich nur eine in der Gegensetzung zu nationalsozialistisch klare, im übrigen sehr schillernde Bedeutung annimmt. Der christliche Mensch sagt dem modernen, dieser könne, solange er in seinem Daseinsverständnis beharre, niemals christlicher Mensch sein. Der moderne Mensch bekommt es schwarz auf weiß bescheinigt, daß er zu falschen Göttern bete und des Heils im eigentlichen Sinne entraten müsse. Die Kluft ist tief aufgerissen und erscheint unüberbrückbar.

Damit die Schwierigkeiten noch größer werden, stellt sich im Verlauf der Auseinandersetzung des modernen mit dem christlichen Menschen das doppelte Mißverständnis ein, das darin besteht, daß der moderne Mensch bestimmte, ihrer Herkunft nach sicher als bürgerlich-aufklärerische Lieblingsideen auszumachende Einreden wider Religion und Christentum als nationalsozialistisch deklariert, während sein christlicher Gegner jede geschichtliche Betrachtung der christlichen Religion und jede kritische Frage, die an die christlich-kirchliche Lehre gerichtet wird,

als Angriff des Nationalsozialismus gegen den Kern des Christentums auffaßt. Sollte Professor Bergmann Blättern wie diesen seine Aufmerksamkeit schenken, so hätten wir ihn schon mit dem, was bisher gesagt ist, ebenso zum Zorne gereizt, wie wir Professor Barth gegen uns aufgebracht hätten. Der erste würde nicht übersehen haben, daß uns das Reich Gottes eine Wirklichkeit ist; der zweite, daß wir uns bemühen, auf den modernen Menschen zu hören und nicht nur auf ihn.

Ohne daß wir die geringste Neigung dazu hätten, hier ein wenig und dort ein wenig abzustreichen, also zu harmonisieren, und indem wir vorweg erklären, nicht willens zu sein, als Advokat Gottes unsere Zuflucht zu apologetischen Bemühungen zu nehmen, werden wir nun den modernen Menschen fragen lassen und versuchen, ihm redlich zu antworten.

Viererei Fragen sind es, die heute vornehmlich in Anbetracht des Christentums vom modernen Menschen gestellt werden. Und wenn diese vier auch nicht alle durch ihre Neuartigkeit auffallen sollten, im Gegenteil, besonders was die erste angeht, so ist das Pathos, mit dem sie gestellt werden, Zeichen genug, daß bislang im Oranger anderer Geschäfte vergessen wurde, sie zu beantworten, oder daß doch nicht so deutlich geantwortet wurde, daß der Fragende es hätte zufrieden sein können.

Gefragt wird erstens nach dem Verhältnis des biblischen Weltbildes zu dem modernen naturwissenschaftlichen; zweitens danach, ob und unter welchen Voraussetzungen man theologischen Aussagen guten Glauben schenken dürfe; zum dritten wird angesichts der Herkunft des Christentums aus semitischer Umwelt gefragt, ob man heute noch als Deutscher Christ sein dürfe? — und viertens wird die Frage nach dem Nebeneinander des Anspruchs des totalen Staates mit dem Anspruch der totalen Kirche erhoben. Mit anderen Worten: Bedenken gegen das Christentum werden angemeldet im Namen der exakten naturwissenschaftlichen Erkenntnis; im Namen der intellektuellen Rechtschaffenheit, wie Nietzsche die Redlichkeit auch benennt, von der er sagt, sie komme weder unter den sokratischen noch den christlichen Tugenden vor: „Sie ist eine der jüngsten Tugenden, noch wenig gereift, noch oft verwechselt und verkannt, ihrer selbst noch kaum bewußt — etwas werdendes“; im Namen des Rassebewußtseins und im Namen der Autonomie des völkischen Staatswillens.

## 2. Skizze des biblischen Weltbildes.

Dem modernen Menschen sind längst nicht mehr alle Stücke des biblischen Weltbildes gegenwärtig, aber einige davon kennt er noch. An erster Stelle steht die Erzählung von der Welterschöpfung, mit der das Alte Testament anhebt. Hineingewoben in die biblische Kosmogonie ist die Anthropologie. Weiter ist die Geschichte von der großen Flut bekannt.

Diese drei Stücke sind in die Gedanken der Juden wie der Christen als die wahre Antwort auf die Frage: „Woher stammt die Welt außer mir?“ und „Woher stamme ich selber?“ eingegangen, wobei es vormalig wenig bedeutete, daß auf die Frage, woher die Welt und der Mensch auf ihr sei, die alten Texte gleich zwiefach und nicht in gutem Einklang miteinander antworteten (Gen. 1–2, 4a, ein Stück des Priesterkodex, nach Gunkel um 450 v. Chr. verfaßt; Gen. 2, 4b–25, aus dem Jahvist, von Sellin zwischen 1000 und 950 v. Chr. ange-  
setzt). Die weitverbreitete Stuttgarter Jubiläumsbibel, mit erklärenden Anmerkungen versehen, hält bis auf diesen Tag an der Meinung fest, die beiden Schöp-

fungsberichte paßten für den „einfachen Bibelleser“ gut zusammen. „Die Untersuchungen“, so sagt sie, „welche heutzutage die Gelehrten anstellen, was in den fünf Büchern Mose von diesem selbst geschrieben sei und was nicht, zu welcher Zeit diese Stücke entstanden seien und jene, wann und von wem das Ganze zusammengestellt sei, haben für den einfachen Bibelleser wenig Wert. Wir lassen daher diese Fragen auf sich beruhen und nehmen das Buch, wie es uns vorliegt und wie es der Herr Jesus und seine Apostel auch genommen haben.“ Die Jubiläumsbibel ist auf den unkritischen, der moderne Mensch würde sagen: auf den frommen Leser zugeschnitten.

Unter den Christen ist das biblische Weltbild in der Gegenwart noch wirkungskräftig. Seine Bedeutung wird aber nicht mehr allein in dem gesehen, was Weltbild eigentlich sagt, nämlich Bild der immanenten Wirklichkeit, sondern darin, „daß es die großen Heils- und Liebesgedanken Gottes mit der Menschheit“ fundiere. Des ungeachtet, schlägt die den Texten innewohnende, ursprüngliche Tendenz, die Frage nach dem Anfang und Grund des Seins zu beantworten, immer wieder durch, so daß eine doppelte Beeindruckung von ihnen ausgeht, einmal die echte kosmogonische und anthropologische, zum zweiten die nachmalig herangeragene theologische.

Für die Ausbildung der kirchlichen Lehre über Gott, die Schöpfung und den Menschen blieben die ersten Blätter des Alten Testaments bestimmend. Da nun, was in der Glaubenslehre als unbezweifelbare Wahrheit gilt, hinsichtlich der Erkenntnis der profanen Welt nicht als offenkundige Torheit erfunden werden kann (so schließt die weltliche Vernünftigkeit), ist mit der Glaubenslehre, die der ersten Kapitel der Genesis nicht enträt, eben das biblische Weltbild untrennbar verbunden. Beispielsweise beruht Wilhelm Schlatters Biblische Menschenkunde (vgl. Mitteilungsblatt Jahrg. 2, Nr. 3, S. 4 ff.) darauf, daß Schlatter diese Verflochtenheit von Glaubenswahrheit und Erfahrungswirklichkeit ernst nimmt; nicht so Emil Brunner, der in diesem Stück unter die modernen Menschen zählt. „Der Kampf zwischen der historisch-naturwissenschaftlich-paläontologischen und der kirchlichen Lehre von den menschlichen Anfängen, auf beiden Seiten mit der Leidenschaft des Wahrheitsfanatismus geführt, hat auf der ganzen Linie zum Sieg der wissenschaftlichen und zum schrittweisen aber unaufhaltbaren Rückzug der kirchlichen Anschauung geführt“, schreibt er (Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937, S. 75). Doch bleibt Brunner theologisch den ersten Kapiteln der Bibel ebenso verpflichtet, wie es die Kirchenväter schon waren.

Die erste kirchliche Lehrschrift, in der sich der Ausdruck „Schöpfung aus Nichts“ findet, ist der Hirte des Hermas (um 140). Seit Irenäus und Tertullian gibt es eine feststehende Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Augustin lehrte die creatio ex nihilo, die im Anfang, und zwar cum tempore, nicht in tempore vorgenommen wurde; Thomas von Aquin, die Schöpfung aus Nichts gleichnißhaft — aber ganz abwegig — mit der Fortpflanzung des Menschen in Beziehung setzend, erklärt: „Gerade wie die Fortpflanzung des Menschen aus dem Nichtseienden, was Nichtmensch ist, so geht also die Erschaffung, welche den Ausfluß des gesamten Seins darstellt, aus dem Nichtseienden vor sich, welches das Nichts ist“ (Summe der Theologie, Leipzig 1934, Bd. I, S. 202); Quenstedt definierte die Schöpfung „als diejenige nach außen hin gerichtete Tätigkeit des dreieinigen Gottes, kraft welcher derselbe alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge aus Nichts, in sechs Tagen, durch den Befehl seines schlechtthin freien Willens allmächtig und weise hervorgebracht hat, zum Lobe seines Namens und zum Nutzen der Menschen“ (nach Friedrich Nitsch, Lehrbuch der Dogmatik, 1896,

S. 359). Ähnlich, doch nicht so präzisiert, Luthardt: „Auf Grund des biblischen Schöpfungsberichts, welcher im Unterschied von den außerbiblischen Sagen allein den reinen Schöpfungsbegriff und das wahre Verständnis der Welt in ihrem Verhältnis zum Menschen bewahrt hat, lehrt die Kirche die Schöpfung der Welt aus nichts durch einen Akt der Macht und Liebe des Dreieinigen, welcher von vornherein den Menschen und die Welt um des Menschen willen wollte“ (Kompendium der Dogmatik, 4. Aufl. 1874, S. 99 f.). Dagegen spricht in Schleiermacher der moderne Mensch: „Die Ausbildung der Schöpfungslehre in der Dogmatik rührt aus der Zeit her, wo man auch naturwissenschaftlichen Stoff aus der Schrift holen wollte und wo die Elemente aller höheren Wissenschaften noch in der Theologie verborgen lagen. Es gehört daher zur gänzlichen Trennung beider, daß wir diese Sache den rückwärts gehenden Forschungen der Naturwissenschaft übergeben, ob sie uns bis zu den die Weltkörper bildenden Kräften und Massen oder noch weiter hinauf führen kann, und daß wir unter der obigen Voraussetzung die Resultate ruhig abwarten . . .“ (Der christliche Glaube . . . 3. Ausgabe, 1835, 1. Bd. § 40.)

Die kirchliche Lehre kommt in Anbetracht des biblischen Weltbildes zu folgenden zusammenfassenden Schlüssen: Der konsequente Monotheismus fordert Gott als den Schöpfer der Welt. Die Welt ist darum nicht an Gott vorbei geworden, vielmehr von ihm geschaffen. Gott und Welt sind also nicht identisch; der Pantheismus, rein oder in mystischer Verkleidung oder säkularisiert als philosophischer Materialismus, ist mit dem biblischen Weltbild unvereinbar. Die Welt untersteht der göttlichen Fürsorge und seinem regierenden Willen, womit die deistische Spekulation abgeschnitten ist. Schließlich verweist die Schöpfung der Welt auf ihre Erlösung, ihre Aufhebung, am Ende aller Tage.

### 3. Skizze des naturwissenschaftlichen Weltbildes.

Der moderne Mensch erwartet eine zureichende Antwort auf die Frage nach dem Grund und Sinn der Welt und seiner selbst nicht von der Bibel oder der Theologie oder der Kirche, sondern von den Ergebnissen jener weltlichen Einzelwissenschaften, die unter dem Sammelnamen „Naturwissenschaft“ die Grundlage für eine ganze Reihe von Weltanschauungen abgegeben haben.

Der Sprachgebrauch des Wortes „Weltanschauung“ ist alles andere als eindeutig. Erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts kommt das Wort an Stelle des älteren „Weltansicht“ auf; just zur rechten Zeit, um sich alsbald als Bezeichnung für jede Art von individualistischer, wissenschaftlicher Anti-Religion einzubürgern. Weltanschauung wurde der Name für den Religionsersatz der aufgeklärten, gebildeten Leute und damit der Gegenbegriff zur Offenbarungsreligion. Zunächst handeln wir hier vom naturwissenschaftlichen Weltbild im Gegensatz zum biblischen Weltbild, das oben grob umrissen wurde, nicht aber von einer der vielen auf dem naturwissenschaftlichen Weltbild fundierten Weltanschauungen im Gegensatz zur christlichen Religion.

Das naturwissenschaftliche Weltbild hat das biblische in allen Stücken als mythologisch erscheinen lassen. Die geologische Forschung dehnte das Sechstageswerk in die Erdzeitalter des Uzoikum, Paläozoikum, Mesozoikum und Neozoikum und gab so dem Begriff der Zeit eine Ausweitung, die die den Menschen inwohnende Fähigkeit, Vergangenes vorstellungskräftig zu machen, überstieg. Die Erde, die vormalig als dauerhaft und unveränderlich angesehen wurde, zeigte sich

als munter bewegt und in permanenter Veränderung begriffen, ließ man ihr nur genügend Zeit. Damit in engem Zusammenhang lehrte die Paläontologie, man müsse alle gegenwärtig auf der Erde anzutreffenden Pflanzen und Tiere, dem Menschen nicht ausgenommen, wie die Spätlinge prähistorischer Ahnen ansprechen und das Zutrauen in sie setzen, sie würden sich künftig immer wieder neu und überraschend entfalten. Die von Fritz Müller und Ernst Haeckel ausgesprochene Erkenntnis, die Ontogenese sei eine durch Vererbung bedingte und durch Anpassung modifizierte Wiederholung der Phylogenese (das Biogenetische Grundgesetz), was soviel heißen soll wie „die Entwicklung des Einzelwesens ist eine kurze und schnelle Wiederholung der Entwicklung des zugehörigen Stammes“, ordnete den Menschen seinen längst vergessenen und verleugneten frühen tierischen Verwandten bei. Blutuntersuchungen bei Menschen und Menschenaffen zeigten bei beiden die gleichen Blutgruppen, und alles in allem steht es nach dem gewiß des Unglaubens nicht zu verdächtigenden Brunner folgendermaßen: „... der geschichtliche Mensch, mit dem allein die kirchliche Lehre rechnet, hat eine lange, viele Jahrtausende umspannende Vorgeschichte, und diese Vorgeschichte zeigt uns einen Menschen, der, je weiter unser Erkennen in die Vergangenheit dringt, dem heutigen um so unähnlicher ist, und zwar, — das ist das Entscheidende: im Sinne der zunehmenden „Primitivität“, das heißt der weniger deutlichen Differenzierung von der untermenschlichen Kreatur. Mit diesen Tatsachen muß sich die christliche Theologie abfinden so gut wie mit der kopernikanischen Umwälzung und der millionenfachen Vergrößerung des Raum- und Zeitbildes durch die neuere Astrophysik und Geologie. In diesem, nicht in der Hypothese, sondern der gesicherten natur- und geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis entstammenden Entwicklungsbild hat die überlieferte kirchliche Anschauung vom zeitlichen Anfang des Menschengeschlechtes keinen Raum mehr. Das ist ein Tatbestand, dem die an der Bibel orientierte Theologie bis jetzt noch nie recht ins Gesicht geschaut hat“ (a. a. O. S. 407).

Damit ist aber die Frage nach dem Grund und Sinn der Welt und des Menschen nicht beantwortet. Bisher hat in unserer Darstellung das naturwissenschaftliche Weltbild lediglich die historischen Auffassungen des biblischen korrigiert: an die Stelle des Sechstageswerkes treten die Erdzeitalter; an die Stelle der aus dem Nichts im Nu geschaffenen organischen Welt trat der langwierige Entwicklungs- und Entfaltungsprozeß. Wir aber wünschen über den Anfang des Anfangs, über die causa prima, von der Naturwissenschaft unterrichtet zu werden.

Wieviel leichter fiel es den Männern um die Jahrhundertwende, solche Belehrung zu geben. Haeckel zum Beispiel ließ sich verführen, sein naturwissenschaftliches Weltbild zu einer, wie er meinte, philosophischen Weltanschauung zusammen zu denken. „Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie“, erschienen 1899. Der vierte, theologische Teil, wie Haeckel ihn nennt, in dem „Unsere monistische Religion“ und „Unsere monistische Sittenlehre“ behandelt werden, ist das Lehrbuch der Dogmatik der Deutschen Glaubensbewegung und ihrer Verwandten, wobon man sich durch eigene Einsichtnahme überzeugen möge (a. a. O. Kröners Taschenausgabe Bd. 1, S. 180 ff.). Da nicht abzusehen ist, ob wir nicht einer umfassenden Haeckel-Renaissance entgegengehen, sei daran erinnert, daß Haeckel vorausschauend in monistischen Kirchen die modernen Wissenenden um einen monistischen Kultus sich sammeln sah. „Zwischen den hohen Säulen der gotischen Dome, welche von Lianen umschlungen sind, werden schlanke Palmen und Baumfarne, zierliche Bananen und Bambussen an die Schöpfungskraft der Tropen erinnern; in großen Aquarien unterhalb der Kirchenfenster werden



reizende Medusen ... die Kunstformen des Meereslebens erläutern“ (zitiert nach Fritz Mauthner, Wörterbuch der Philosophie, 2. Aufl., 2. Bd. Leipzig 1924, S. 347).

Aber: „im Sinne der Wahrheit über die Welt war der monistische Mechanismus Metaphysik: ein Urteil über die letzten Gründe der Welt und des Weltgeschehens, ein vorschnelles Fürwahrhalten von letzten Prinzipien, deren Möglichkeit nur nahe lag. Diese Art Naturwissenschaft ist heute als Glaube erkannt, und das nicht einmal als ein richtiger“ (Georg Wünsch, Wirklichkeitschristentum, Über die Möglichkeit einer Theologie des Wirklichen, Tübingen 1932, S. 64). „Heute erklärt man: auf dem Gebiet des Letzten, der letzten Prinzipien und Gründe des Weltgeschehens, der letzten endgültigen Wahrheit sei alles offen. Ja, man bescheidet sich dahin, daß die Physik nicht Wahrheit im Sinne der Unäquivalenz des Begrifflichen und mathematischen Darstellens kenne, sondern nur die Richtigkeit dieses Darstellens im Sinne der Zuordnung von Zeichen. Man erkennt: das Letzte ist Geheimnis, ja weiß sogar, es würde sich nie erschließen, denn die Grenze der Genauigkeit der Feststellung ist wissenschaftlich bestimmbar; darüber hinaus versagt die menschliche Erkenntnisfähigkeit. Außerdem erweist sich das prinzipiell erkennbare Geschehen in der Natur (in den Bewegungen der Atome) praktisch so zahlreich und mannigfaltig, daß das Gehirn einer Menschheit nicht imstande ist, diese Vorgänge im einzelnen zu verfolgen, zu berechnen, zu beherrschen. Und selbst wo diese Berechnung und Beherrschung möglich ist, bleibt das Geheimnis, warum gerade auf diese Weise diese Veränderung vor sich geht. Auch wenn es möglich wäre, organisches Leben auf synthetische Weise herzustellen, würde damit das Geheimnis des Lebens nicht „erklärt“ sein. Das Ergebnis des heutigen naturwissenschaftlichen Weltbildes ist dies: die Natur erschließt sich nicht in ihrem Wesen, sondern nur in der Form von Zeichen, die ihren Bau und ihr Geschehen begleiten; aber auch diese Zeichen versagen, wenn sie die letzten Bausteine der Wirklichkeit und die letzten Gründe des Geschehens aufzeigen sollen. Im Größten und im Kleinsten verliert sich die Naturwelt ins Unerkennbare, und auch im Bereich des prinzipiell Erkennbaren verharrt das Geschehen dem Menschen gegenüber im Zustand der Undurchschaubarkeit in bezug auf seine totale Bewegtheit“ (Wünsch, a. a. O. S. 64 f.).

Hiernach könnte es in dem Widerstreit des biblischen mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild so scheinen, als hätte zum guten Ende das biblische doch Recht behalten. Die Theologie würde die Naturwissenschaft schmunzelnd in die Ecke stellen. Doch das geschähe ohne Grund. Vielmehr hat die Naturwissenschaft gerade an den Stücken des biblischen Weltbildes Korrekturen erforderlich gemacht, denen bis in die heutige Gemeindeorthodoxie hinein der Charakter unumstößlicher Wahrheiten beigelegt wird. In der Tat ist das biblische Weltbild durch das moderne zerstört worden. Man soll sich nun nicht stellen, als habe einem bisher am biblischen Weltbild nicht eben viel gelegen, da ja die theologische, nicht die naturwissenschaftliche Seite seinen Wert ausmache. Luther sagte klar: „Denn Moses schreibet eine Historie und meldet geschene Dinge“ (zu Gen. I, 3, § 43). Und wie es damit bestellt ist, daß man Historie und Heilsgeschichte säuberlich auseinandernimmt, nachdem man die Historie nach langem Hin und Her endlich doch preisgeben mußte, haben wir im ersten Abschnitt unserer Untersuchung flüchtig mitgeteilt.

Auf der anderen Seite gibt uns das moderne naturwissenschaftliche Weltbild nicht mehr als Seile in die Hand, kein Ganzes, und damit auch nicht die Antwort, um die es uns geht. Die Seile sind zwar oft für das Ganze genommen worden

und gaben dann eine Weltanschauung ab; doch seitdem wir aus dem mechanistischen Verständnis der Natur, einer Ausweitung von L'homme machine, zur sorgsamem Betrachtung ihrer Phänomene zurückgefunden haben, bezeichnen wir uns mit den Seilen als Seilen.

Wir müssen den Leser bitten, jetzt mit uns das Material durchzusehen, das wir zur Beantwortung der zweiten Frage unseres modernen Menschen, ob und unter welchen Voraussetzungen man theologischen Aussagen guten Glauben schenken dürfe, zusammengetragen haben.

#### 4. Ist der Theologie zu trauen?

Der moderne Mensch steht der Theologie mißtrauisch gegenüber. Die Gründe dafür hat Ludwig Feuerbach im dritten Kapitel seines Pierre Bayle, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, 1848 in zweiter Auflage erschienen, scharfsinniger benannt als sie vielen seiner unbewußten Jünger heute gegenwärtig sind. Das dritte Kapitel ist überschrieben: Die Theologie und die Wissenschaft, und darin lehrt Feuerbach, was folgt.

Die orthodoxe Theologie, das ist die nicht vom wissenschaftlichen Geiste überwundene und aus ihrer Abgeschlossenheit in den Strom des allgemeinen Lebens hineingezogene Theologie, hat kein anderes Interesse zu ihrer Grundlage als das, was sie bereits glaubt, was sie als wahr voraussetzt, historisch oder dogmatisch zu erklären und zu beweisen; alles übrige, was sie nicht glaubt oder was ihrem Glauben widerspricht, sucht sie zu beseitigen oder doch zugunsten ihres vorwissenschaftlichen Glaubens zu drehen und zu wenden. Der Theologe, der so Theologie treibt, ist für die Wissenschaft durchaus verloren, denn er bewertet die Freiheit zu theoretisieren moralisch und sieht daher die Skepsis als Sünde an. Normal bedient er sich der Wissenschaft, aber ein eigentliches wissenschaftliches (theoretisches) Interesse ist ihm fern. „Die Wissenschaft ist ihm bloßes Mittel zum Zweck des Glaubens.“

Die Philosophie, von der Theologie stets mit fanatischem Haß verfolgt, macht die Wahrheit nicht vom Christentum, sondern das Christentum von der Wahrheit abhängig. Im Haß gegen die Philosophie macht sich der Haß der Theologie gegen alle Wissenschaft Luft. Als der Geist der Theologie noch der gebietende Geist war, war die Beschäftigung mit den unchristlichen Wissenschaften als ein Mittel der Theologie gebilligt und geheiligt. Luther, der ursprünglich der Philosophie feindlich gegenüberstand, erkannte sie später aus dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für die Theologie an. „Um des Heils der Kirche willen, das euch vor allem am Herzen liegen muß“ — so Melancthon —, „beschwöre ich euch, daß ihr die dem Theologen so notwendige Philosophie nicht vernachlässigt.“ Auch späterhin betrachtete der Theologe keinen Gegenstand unabhängig, an und für sich, sondern nur im Interesse der Theologie und unter dem Gesichtspunkt des möglichen Gewinns oder Nachteils, den der Glaube daraus ziehen könnte.

Die Naturforscher des 17. und 18. Jahrhunderts entschuldigten unter dem Druck der Theologie vor ihrem eigenen Gewissen und der religiösen Befangenheit ihrer Zeit ihren Eifer für das Studium der Natur mit der Versicherung, sie forschten nur im Interesse der Religion. In Wahrheit ist es zum Zwecke der Bewunderung, Macht und Weisheit Gottes nicht nur nicht nötig, sondern sogar



schädlich, die Natur zu studieren. Die bloße oberflächliche Anschauung der Natur führt eher zur Bewunderung der Schöpfung und zum Lobpreis des Schöpfers.

Der Zwiespalt zwischen dem Einen, was nottut, und dem Vielen, was wohl tut, sagt Feuerbach, der Dualismus zwischen Himmel und Erde, entzweite die Theologie mit sich selber und zerspalte sie in eine Menge von Spezial- oder Filialtheologien. In dem gleichen Maße, in dem sich intensiv der theologische Geist verlor, breitete sich extensiv die Theologie aus, so daß der Doctor centum artium, der Jesuit Athanasius Kircher, der 1680 starb, 6561 Beweise für das Dasein Gottes zusammentragen konnte. Angeregt durch große Heuschreckenscharen, die 1748 auftraten, schrieb der Pastor zu Diepholz, J. L. Rathlos, seine in Hannover im gleichen Jahre erschienene Akridotheologie und darin auf Seite 126 als Beitrag zum Beweise des großen Verstandes Gottes: „Den Kopf hat Gott an ihnen also eingerichtet, daß er länglich, und das Maul unten, damit sie im Fressen sich nicht tief bücken, sondern bequem und geschwinde ihre Nahrung nehmen mögen.“ Weiter ist zu nennen die Hydro- und die Pyrotheologie von J. A. Fabricius; die „geistliche Lehrschule vom Schnee“, die einen Superintendenten zu Pfedelbach zum Verfasser hat; Ahlwardts „Bronto-Theologie“ oder vernünftige und theologische Betrachtung über den Blitz und Donner; die „Sismotheologie oder physikalisch-theologische Betrachtung über die Erdbeben“ von J. S. Preu.

Worin ist nun das oberste Prinzip des Gegensatzes zwischen dem Geist der Theologie und dem der Philosophie, die nach Feuerbach die Idee der Wissenschaft repräsentiert, ausgesprochen?

Das Fundament der Theologie ist das Mirakel, der Wille, das dem Prinzip der Wissenschaft entgegengesetzte Prinzip der Willkür; das Fundament der Philosophie ist die Natur der Sache, die Vernunft als die Mutter der Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit.

Eine eigentümliche Tendenz der Theologie besteht darin, alle Dinge aus Gottes Willen abzuleiten. Das oberste metaphysische Prinzip der Theologie ist die Schöpfung aus Nichts, das heißt aus dem Willen. Das Nichts ist nichts als der ontologische oder metaphysische Ausdruck des grundlosen, des bloßen Willens. Augustin fragte: „Warum machte Gott Himmel und Erde? . . . weil er will. Der Wille Gottes ist die Ursache von Himmel und Erde.“ Die Philosophie dagegen leitet die Dinge aus natürlichen Gründen ab. Dafür ein Beispiel: „Auf die Frage . . . : wie erklärst du die Erscheinung des Christentums? antwortet die Theologie, ohne sich darüber zu besinnen, kurzweg: das Christentum hat keinen natürlichen Ursprung; was braucht es da viel Kopfbrechens, mit dem doch nichts herauskommt? Gott hat es eingeseht zur Rettung des Menschengeschlechts, als er es einzusetzen für gut und zweckmäßig fand. Der Wille Gottes ist der Grund des Christentums. Aber die Philosophie versinkt über diese Frage in tiefes Nachdenken und erst nach langer Besinnung unterbricht sie ihr Stillschweigen mit den Worten: du stellst eine Frage, deren Beantwortung aus mancherlei, wiewohl größtenteils nur äußerlichen Gründen nicht leicht ist; ich würde wenigstens einen langen, sehr langen Weg machen müssen, wenn ich dir eine mir selbst genügende Lösung geben wollte; die Vernunft ist ein saures Brot. Doch um dir den Unterschied meiner Methode zu zeigen, hier nur soviel. Ein Punkt genügte dem Mathematiker, um die Erde in Bewegung zu setzen: so glücklich ist der Philosoph nicht. Zwei Dinge sind ihm nötig: Zeit und Natur. Die Zeit enthüllt alle Geheimnisse und die Natur ist allmächtig, aber ihre Allmacht ist die Macht der Weisheit, nicht des bloßen Willens“ (a. a. O. Ausgabe Kröner, S. 34 f.).

Der orthodoxe Theologe, denn von ihm und seiner Theologie ist bei Feuerbach die Rede, ist für die Wissenschaft verloren, damit aber auch für den modernen Menschen verloren; ebenso wie der moderne Mensch vom orthodoxen Theologen für verloren angesehen wird. Eine Theologie, die wirklich den Namen orthodox verdiente, wird aber gegenwärtig noch in älteren Büchern in wissenschaftlicher Form sowie in Predigten und erbaulichen Betrachtungen in popularisierter Form (worüber unten mehr) angetroffen, aber von keinem theologischen Lehrstuhl mehr vorgetragen. Ob es nicht in Zukunft eine neue, echt orthodoxe Theologie wiederum geben könnte, muß offen bleiben; undenkbar erscheint es nicht. Die Disziplin, die heute gemeint wird, wenn von Theologie die Rede ist, unterscheidet sich von der, gegen die der moderne Mensch in der Nachfolge Feuerbachs angeht, von Grund aus.

Feuerbach sieht ausschließlich die Theologie vor Schleiermacher an; allein diese ist für ihn echt. Die rationalistische Theologie bekämpft er als ungläubige Gläubigkeit und sagt vortrefflich über den rationalistischen Theologen: „Der Rationalist ist so gut Gottesgläubiger, als der Christ oder Altgläubige; Atheismus ist ihm ein greuelvoller Unsinn und Irrtum; aber in der Praxis, im Besonderen, ist er Atheist; da erklärt er sich alles ohne Gott. Sein Gott ist nur der Ausdruck seiner theoretischen Beschränktheit; wo er sich etwas nicht erklären kann, wo ihm der Verstand ausgeht, wie am Anfang der Welt oder des organischen oder bewußten Lebens, da nur setzt er Gott hin, d. h. da erklärt er sich das Unerklärliche durch ein unerklärliches Wesen, ergänzt oder personifiziert er den Mangel aller bestimmten positiven Gründe in einem unbestimmten, grundlosen, aber eben deswegen unendlichen, alles vermögenden Wesen. Über dieses Wesen steht nur an der äußersten Endspitze der Welt; im Verlaufe geht alles hübsch natürlich und weltlich zu. Gott ist König der Welt, aber nur nomine, nicht re, nur dem Namen, aber nicht der Sache nach“ (Ludwig Feuerbach, Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie, Ausgabe Kröner, S. 64).

Die wirklichkeitsgebundene Theologie, der wir anhängen und für die wir Verständnis zu wecken bemüht sind, ist Schleiermacher nicht weniger verpflichtet wie Feuerbach, der die auf Hegel fußende spekulative Theologie überführte, und wäre ohne die neueren, die profane Gemeinschaft der Menschen in den Verbänden der Völker und ihren sozialen Gruppen erhellenden Arbeiten nicht möglich. Die wirklichkeitsgebundene Theologie war natürlicherweise Feuerbach unbekannt, was nicht sagen soll, er hätte an ihr Gefallen finden können; betrüblicherweise ist sie aber auch dem modernen Menschen unbekannt. Während die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen man theologischen Aussagen guten Glauben schenken dürfe, vom Standpunkt der orthodoxen Theologie ebensowenig wie vom Standpunkt der rationalistischen oder der spekulativen Theologie her für den modernen Menschen positiv beantwortet werden kann, ist die wirklichkeitsgebundene Theologie fähig, den modernen Menschen davon zu überzeugen, daß ihren Arbeitsergebnissen nicht mehr und nicht weniger Wahrheitsgehalt zukommt wie den Arbeitsergebnissen aller „weltlichen“ Wissenschaft. Erwartete man ehemals von der Theologie mehr als von der Weltweisheit, dann im Verfolg der Verselbständigung der Geistes- und der Naturwissenschaften weniger als von diesen, so gibt die wirklichkeitsgebundene Theologie der Theologie ihren wissenschaftlichen Ernst zurück und enthebt damit ihren Gegenstand der Fragwürdigkeit. Das ist nun des näheren zu zeigen.

Das Mittelalter, das für die christliche Lehre im ganzen die Bezeichnung *sacra doctrina* liebte und als *theologia* die spezielle Lehre *de deo* ansprach, hatte

ebenso wie späterhin die protestantische Orthologie gemeint, daß es „für die Theologie nichts selbständig zu produzieren“ gab. „Was Gott für gut befunden, durch das Lehramt der Kirche oder durch die Bibel zu offenbaren, bezeichnete den Stoff der Theologie und lag mindestens als „Rohmaterial“ einfach aufgespeichert da; eine Fabrikationsverarbeitung, die doch eben nur die Form betraf, stand der Wissenschaft frei, ja eine derartige Zurüstung des Stoffes für die Einführung desselben in das Geistesleben der Menschen war ihre Pflicht“ (Hermann Rattenbusch, RE 3, Band 21, S. 905). Durch Schleiermachers Bestimmung des Glaubens als einer besonderen geistigen Funktion wurde die Theologie aus der Wissenschaft von Gott zur Wissenschaft vom Glauben als geistiger Funktion. Freilich war damit dem Psychologismus das Tor aufgetan, aber die Theologie wurde der Versuchung, spekulative Wissenschaft, also Philosophie zu werden, entzogen. Sie hatte keine religiöse, christliche Weltanschauung zu unterbauen, auch nicht mehr die kirchliche Lehre als Vermittlung darzustellen, sondern die wissenschaftliche Aufhellung und Deutung des Phänomens Christentum in seinem ganzen Umfang zu unternehmen.

Die Schwierigkeiten der Theologie beginnen da, wo die wissenschaftliche Darstellung dem Gegenstand nicht mehr angemessen ist, bei Gott. Gott ist dem Christentum weder philosophischer Begriff noch ein Gegenstand der immanenten Wirklichkeit, mit anderen Worten weder zu schließen noch experimentell evident zu machen. Die wirklichkeitsgebundene Theologie ist sich dessen bewußt, daß ihr notwendiges Reden von Gott allein in einer außerwissenschaftlichen Vorentscheidung, dem Glauben, möglich ist. Indem sie diese Vorentscheidung nach den Regeln wissenschaftlicher, d. h. logischer und systematischer Arbeitsweise an die immanente Welt, die gegebene Wirklichkeit heranträgt, zeigt sich, ob die Vorentscheidung eine zur Deutung der Immanenz unwesentliche, nur sittliche, unwahre Vorentscheidung war, oder ob sie der immanenten Wirklichkeit den Wahrheitscharakter ihrer selbst sicher machen kann. Im letzten Fall hat die Vorentscheidung im Glauben selber den Charakter der Wahrheit erhalten.

Setze ich Gott und Welt in eins oder identifiziere Gott und Mensch, so habe ich doch nichts anderes in Händen, als wollte ich Gott und die Welt und den Menschen dergestalt auseinanderrücken, daß zwischen ihnen keine Beziehung mehr statthaben kann. Ich habe nämlich das pure Leben, die Lebendigkeit, die immer neue Schosse ansetzt oder Blasen treibt, in Händen. Welt und Mensch zeigen sich mir im Zustand der lebendigen Bewegtheit ad infinitum, das Seiende ist sich selbst genug im mechanischen oder, was doch um nichts mehr wäre, biologischen Verlauf.

Die Wirklichkeit, auch die sich immer neu entfaltende oder entwickelnde, trägt aber die Antwort auf die Frage nach ihrem Grund und Sinn nicht in sich. Darum ist der Hinweis auf sie nicht mit der Antwort auf diese Frage zu verwechseln. (Eine Verwechslung der gemeinten Art liegt vor, wenn etwa unter „ewigem Leben“ nicht aufhörende generelle Lebendigkeit durch fortlaufende Zeugung verstanden wird; das Adjektiv ewig macht das Leben keineswegs schon sinnvoll und erklärt hinsichtlich des Lebensgrundes gar nichts.) Weist die Theologie nun auf Gott als auf den Sinn und Grund des Seins hin, so sprengt sie mit ihrer Antwort nicht nur die Wirklichkeit nicht, sondern sie gründet sie jenseits ihrer selbst, was allein eine echte Gründung ist. Kommt die Antwort der Theologie, und die Antwort heißt Gott, auch nicht aus der Vernunft, sondern, was hier nicht näher zu zeigen ist, aus der Offenbarung, so ist ihre Antwort darum keineswegs unvernünftig. Denn diese Antwort trifft die Wirklichkeit.

Wir kommen zu folgenden Schlüssen:

1. Die Theologie ist eine Geisteswissenschaft, die bewusster- und eingestandenermaßen auf dem Grund von zwei Voraussetzungen ruht. Die erste Voraussetzung teilt sie mit der Philosophie. Sie besteht darin, daß die immanente Wirklichkeit für wahr angesehen wird. Die zweite Voraussetzung ist ihr allein zu eigen. Sie besteht darin, daß ihr Gott im Glauben gewiß ist.

2. Die Arbeitsweise der Theologie unterscheidet sich in nichts von der Arbeitsweise aller Geisteswissenschaft. Eine besondere theologische Methode, die nur dem Theologen zugänglich wäre oder deren Anwendung die Voraussetzung für Arbeitsergebnisse wäre, gibt es nicht.

3. Spekulative Theologie, wie sie in der Nachfolge Hegels versucht wurde, also Theologie als Philosophie von Gott, wobei Gott als denknotwendig herausspringt, ist ebenso wie rationalistische Theologie, wobei Gott als der eigentliche deus ex machina und das Ende der menschlichen Denkverlegenheiten erscheint, nach Feuerbach unmöglich geworden.

4. Die Wirklichkeitsgebundene Theologie verdient ebensoviel Vertrauen wie jede andere Wissenschaft. Ein Wissenschaftsoptimismus, der gegenüber der Wirklichkeitsgebundenen Theologie sich skeptisch geben wollte, überläßt die Grenzen der Wissenschaft, die für die Theologie nicht anders als für alle Wissenschaft sonst verlaufen.

Wie erklärt sich bei diesem Sachverhalt das allgemeine Mißtrauen des modernen Menschen gegen die Theologie? Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der moderne Mensch die Wirklichkeitsgebundene Theologie nicht kennt. Er kennt weder die theologischen Entwicklungsstufen, weder den Unterschied zwischen ihr, dem Glauben und der kirchlichen Lehrmeinung, noch die Gemeinsamkeit der Theologie mit aller Geisteswissenschaft und ihre in der oben genannten, zweiten ihrer Voraussetzungen begründete besondere Art. Ferner aber trägt an dem Mißtrauen des modernen Menschen jene Theologie die Schuld, die er tatsächlich, wenn auch nicht in systematischer Ordnung, aber doch nach ihren Prinzipien kennt, die Ranzeltheologie.

Ranzeltheologie nennen wir die in der Lehrpredigt alten Stils vorgetragene, verdünnte altprotestantisch-orthodoxe Theologie, die als verlaufender Rest der nachlutherischen Theologie mit einem Stroh, der als Glaubensstroh angesehen wird, gegen das moderne Weltbild mit der Bibel als dem Universalbuch in der Hand angeht. Die Verkündigung der frohen Botschaft wird zur Explikation einiger Paragraphen in der Dogmatik. Die gläubige Spekulation will für Offenbarung genommen werden. Die Theologie wird, ganz im Sinne Feuerbachs, Anthropologie.

Stammt die vorgetragene Ranzeltheologie nun aus einer Zeit, die einmal die Zeit des Predigers war, lebt er also in den theologischen Erinnerungen seiner Jugend, so kann dem Prediger der Vorwurf, er lasse es an der Tugend der Redlichkeit fehlen, billigerweise nicht gemacht werden. Anders aber, wenn im Prediger das eine die Erkenntnis der Wahrheit, ein zweites die Erkenntnis der Wirklichkeit ist, wenn er glaubt, verpflichtet zu sein, die auf ihn in der Tradition gekommene objektive Wahrheit zu verkündigen, die ihm subjektiv deshalb zweifelhaft ist, weil sie die Wirklichkeit sprengt oder an ihr vorbeigeht. Wir kennen Prediger, die über eine Studierstube- und zugleich über eine Ranzeltheologie verfügen. Was den überzeugungsvollen Vortrag angeht, so ist ihnen die eine

nicht weniger als die andere wert; was den Inhalt angeht, so sind beide schlechterdings nicht überein zu bringen.

Der moderne Mensch kennt diese Prediger auch. Sie reizen ihn zum Mißtrauen und lassen ihn urteilen, die Kirche sei eine Gemeinschaft von verschworenen Dunkelmännern, und die Theologie sei das notwendige Zaubergerüst, ohne das die illusionistische Vorstellung weder in Gang gebracht noch zu Ende geführt werden könne.

Gegen dieses Mißtrauen hilft nur eins: die entschlossene Preisgabe einer jeden Theologie mit doppeltem Boden.

Wir wenden uns der dritten Frage des modernen Menschen zu. Sie wird von dem Verdacht angeregt, das Christentum möchte samt und sonders unannehmbar sein, weil es aus semitischer Umwelt hergekommen ist.

## 5. Der Rasseverdacht.

Bei der kritischen Untersuchung der Einreden, die gegen das Christentum erhoben werden, ist allgemein zu beachten, daß die Einreden nicht unabhängig von den Personen sollten betrachtet werden, die sie vortragen. Stärker als meist angenommen wird, ist die Ernsthaftigkeit von Argumenten an die Ernsthaftigkeit der damit arbeitenden Personen gebunden. Argumente hin und Argumente her, welcher ich mich bediene, das ist eine Frage der geistigen Mode, mir liegt nur daran, daß sie den Gegner schlagen —, und nach diesem Prinzip hielt man es vorgestern mit Arthur Drews und seiner Christusmythe, gestern mit dem Verse „Es rettet uns kein höh'res Wesen . . .“ und heute mit dem Rasseverdacht. Von diesen Kritikern wird hiermit Notiz genommen; sie bleiben ferner unberücksichtigt.

Doch es sind da genügend ernsthafte Personen, die etwa sagen: Wir stehen auf dem Boden der nationalsozialistischen Weltanschauung. Der Jude ist das schlechthin zersetzende Element. Wir nehmen dem Juden auch die christliche Propagandalehre nicht mehr ab und sagen uns in aller Form vom Christentum los. Oder: „... es geht um die Frage, ob und in welchem Sinne ein im Orient vor Jahrtausenden geschriebenes Buch den Anspruch erheben darf, „Gottes Wort“ zu sein. Der orientalische Charakter dieses Buches steht gerade auch in wesentlichen Dingen außer Frage.“ „Die Theologie hat immer wieder versucht, ein völliges Auseinanderbrechen zwischen Christentum und Moderne zu verhüten und beide Größen gegeneinander wenigstens gedanklich auszugleichen. Nachdem das „Blut“ zu reden begonnen hat, will ihr das nicht mehr recht gelingen“ (Wilhelm Brachmann, Der Weltprotestantismus in der Entscheidung, Berlin 1937, S. 67, 71).

Wir haben den Eindruck, daß es um die Frage, der Brachmann Bedeutung beilegt, der Frage nach dem Wort Gottes, tatsächlich nicht geht. Denn diese Frage ist beantwortet, wenn die andere, die dahinter steht, die Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung so oder so beantwortet ist. Aber wir wollen die in Brachmanns Satz eingewickelte Meinung herausnehmen, die besagt: das auf die Bibel begründete Christentum ist orientalische Weltanschauung, ist verborgener Mosaismus, ist, man mag sich drehen und wenden, wie man will, vom Juden und für den Juden.

Wie es mit dem biblischen Weltbild bestellt ist, haben wir eingangs geschildert. Das biblische Weltbild ist mythisch. Daß es semitisch sei, wird von

Kennern der Sache bestritten. Durch die Kanaanäer wurde die israelitische Religion mit babylonischen Einschüßen versehen. Sicherlich kommt der Schöpfungsbericht und die Erzählung von der großen Flut (Gilgamesch-Epos) aus Babylonien. Und es ist daran kein Zweifel erlaubt, daß die babylonische Religion sumerischen Ursprungs ist. Günther sagt in seiner Rassenkunde des jüdischen Volkes (S. 49), die Sumerer seien rassenföndlich noch ein Rätsel; der Assyriologe Erich Ebeling berichtet: „Neuerdings wird mit guten Gründen behauptet, sie seien aus Indien gekommen“ (RGG. 2, Bd. V, S. 917).

Das Verfahren, das, was in der Bibel steht, semitisch zu nennen und also aus der Bibel und vornehmlich dem Alten Testament, einer kleinen Bibliothek von Büchern verschiedenster Zeiten und Gattungen, den semitischen Geist abzuziehen, ist dilettantisch und ebenso irreführend wie das andere, die Bibel in Bausch und Bogen für ein christliches Buch zu erklären und alles, was sich in Altem und Neuem Testament findet, als den zu Literatur geronnenen Geist des Christentums anzusprechen.

Für uns ist im Rahmen dieser Untersuchung von Bedeutung, ob das Neue Testament — die Auseinandersetzungen über das Alte dürfen hier unberücksichtigt bleiben, doch sei nicht verschwiegen, daß wir es mit Rierkegaard und Emanuel Hirsch als den „Gegenstoß des Uergernisses“, ohne den „das Christentum seinen dialektischen Auftrieb“ verliert, ansehen (vgl. Emanuel Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, Tübingen 1936) —, von Bedeutung also ist, ob das Neue Testament, das Buch der Zeugnisse von Jesus Christus und das Buch der evangelischen Offenbarung, rechtens unter dem Rassenverdacht stehe, ja, ob Jesus selbst darunter stehe.

Das zweite vorweggenommen, so müssen wir aussprechen, daß unsere eigenen Erfahrungen, die wir in der durch das Neue Testament vermittelten Begegnung mit Jesus zu verschiedenen Zeiten und unter wechselvollen Lebensumständen gemacht haben, uns die Neigung nimmt, in einem Streit um die rassische Herkunft Jesu Partei zu ergreifen. Wir wollen für unser Teil eine kühle, sachliche Zeugenaußsage machen, und da fallen uns die bei Johannes im Evangelium überlieferten Worte des Pilatus bei (18, 35 b): „Ich finde keinerlei Schuld an ihm.“ Aber dem modernen Menschen kann das nicht genügen. Deshalb wird festgestellt, daß zwingende Beweisstücke, Beweisstücke, die man wissenschaftlich in Anspruch nehmen dürfte und die die rassische Herkunft Jesu zu sichern geeignet wären, bis auf diesen Tag nicht bekannt geworden sind. Die Gewissenhaftigkeit verlangt, den Schluß vom Geist auf die Rasse als hier in seinem Ergebnis erfreulich, in seiner Methode als nachweisbar unsicher und trügerisch auszuscheiden. Dabei soll ausdrücklich auf die Gedankenführung bei M. Erich Winkel in dessen Buch „Der Sohn. Die evangelischen Quellen und die Verkündigung Jesu von Nazareth in ihrer ursprünglichen Gestalt und ihre Vermischung mit jüdischem Geist“ (Kampen 1936) aufmerksam gemacht werden, wo von der in tendenziöser Absicht aufgestellten Behauptung die Rede ist, „Jesu Verkündigung könne schon darum für den deutschen Menschen keine Gültigkeit besitzen, weil sie artfremden Ursprungs sei, da Jesus Jude gewesen wäre“ (a. a. O. S. 26). Winkel sagt: „Bevor von nun an noch einmal irgendjemand sich genötigt glaubt, diese Behauptung von der jüdischen Abstammung Jesu in einer Polemik für oder wider Jesum in die Debatte zu werfen, sei an dieser Stelle aus Gründen wissenschaftlicher Sauberkeit und aus Ehrfurcht vor einer Gestalt, die als Mund Gottes über die Jahrtausende hinweg spricht und das Antlitz der Welt verändert hat, dazu aufgefordert, für diese seine Behauptung zuerst einmal klipp und klar den vollgültigen wissen-



schafftlichen Beweis zu erbringen, sofern er nicht als leichtfertig gelten will. Aber wohlgemerkt — da es sich hier nicht um eine theologische, sondern um eine Wirklichkeitsfrage handelt, den bündigen wissenschaftlichen Beweis dafür, daß Jesus der jüdischen Rasse entstammt. Diesen Beweis darf man billig vor dem Gebrauch dieser Behauptung von ihm verlangen“ (a. a. O. S. 26). Soweit Winkel, auf dessen Buch wir in diesen Blättern in anderem Zusammenhang in Bälde zurückkommen werden.

Das Neue Testament ist ohne Zweifel nicht nur das Buch der Zeugnisse von Jesus Christus, sondern auch der literarische Ort für mancherlei unterchristliche und widerchristliche, vornehmlich aus dem Mosaismus und dem Neuplatonismus stammenden Gedanken. Die textkritische und exegetische Forschung hat die Aufgabe, die Gedankenschichten einzeln abzutragen, das Fundgut zu sieben und zu klären, damit hinter aller Lehre und Interpretation der frühen Christen Jesus Christus selber hervortrete. Die Meinung, die Botschaft Jesu werde sich nie aufs neue rein herstellen lassen, da die Komposition des Neuen Testaments unabtrennbar mit dem Geist des Judentums verbunden sei, ist nicht haltbar. Es steht im Gegenteil so, daß die Religionen, wenn sie auch immer innerhalb bestimmter Rassen auftreten, doch nicht deren Gemächte, doch nicht Erzeugnisse der Rassen sind. Da weithin die Ansicht vertreten wird, die Religionen seien vornehmlich Kristallisationen einer Rassenseele, welche Ansicht künftig die Weltreligionen zugunsten der Religionen, die als rassegemäß und darum an die Rassengrenzen gebunden behauptet werden, auflösen möchte, muß auf den Zusammenhang zwischen Rasse und Religion, der nicht nur für das Christentum, sondern für alle Religion besteht, eingegangen werden.

Der Begriff der Rasse bezeichnet einen naturwissenschaftlichen Bestand und muß darum zuerst durch die Arbeit der Naturwissenschaft mit Inhalt gefüllt werden. Ist das geschehen, so mag spekulative Philosophie sich des festgestellten Inhalts bedienen und ihn unter Wertgesichtspunkte bringen. Eine Umkehrung des Verfahrens ist nicht statthaft; Rassen begründen keine Werte, sondern sie werden gewertet. Wird der unzulässige, umgekehrte Weg doch gegangen, so drängt sich die spekulative Philosophie in ein Arbeitsgebiet, über das sie ebensowenig gültige Aussagen machen kann wie die Theologie über die Erdgeschichte oder die Entwicklungsgeschichte des Menschen. Die Philosophie würde Metaphysik.

Sachlich haben wir heute eine naturwissenschaftliche und eine spekulative Auffassung von der Rasse nebeneinander. Die Unterscheidung beider ist wichtig, will man nicht alle Verständigung unmöglich machen. Die spekulative Auffassung von der Rasse kann zur Deutung des Zusammenhangs zwischen Rasse und Religion nichts beitragen, denn sie stellt beide Begriffe unter die Vorentscheidung, die hier ja gerade erst als Resultat exakter Untersuchung gewonnen werden soll. Die spekulative Auffassung lehrt: Religion ist ein Produkt der Rasse. Ob sie damit der Wirklichkeit gerecht wird, kann nur durch die Bestandsaufnahme der beiden Phänomene Rasse und Religion ausgemacht werden. Dabei ist für die Rasse eben die Naturwissenschaft, für die Religion die vergleichende Religionsgeschichte als wirklichkeitsbeschreibende Instanz zuständig.

Erst seit kurzem liegt eine ausführliche, das naturwissenschaftliche und religionsgeschichtliche Material in ausreichendem Umfang verarbeitende Untersuchung über die Beziehungen zwischen Rasse und Religion vor: Christel Matthias Schröder, „Rasse und Religion. Eine rassen- und religionswissenschaftliche Untersuchung“, München 1937. Die Kenntnis dieses Buches ist für den unerlässlich, der sich an einer ernsthaften Unterhaltung über unsere Frage beteiligen will.

Behandelt werden die Inder, Iranier, Griechen, Römer, Germanen, Babylonier, Israeliten, Chinesen und Japaner. „Zur unmittelbaren Untersuchung dieses Problems“ (nämlich der Beziehungen zwischen Rasse und Religion) „ist es notwendig, die rassische Beschaffenheit bestimmter Völker während gewisser Zeitabschnitte ihrer geschichtlichen Entwicklung herauszuarbeiten und die Wesenskerne und Grundzüge der religionsgeschichtlichen Erscheinungsformen, die diesen Menschheitsgruppen und Epochen entsprechen, darzustellen. Durch den Vergleich und die In-Beziehung-Setzung der verschiedenen rassenhistorischen und religionsgeschichtlichen Phänomene wird sich dann das Verhältnis von Rasse und Religion erforschen lassen“ (a. a. O. S. 4 f.).

Das Ergebnis der gründlichen, aller Spekulation fernen Untersuchung weist aus: „Die Religion ist keine unelbständige und unablässbare Funktion und kein Produkt der Rasse oder irgendeiner Rassenseele. Sie ist nicht durch sie determiniert und prädestiniert. Zwischen Rasse und Religion besteht kein unmittelbarer Zusammenhang. Die markierte Physiognomie und unauswechselbare Einzigartigkeit jeder einzelnen Religion, die Feststellung, daß die beiden Haupttypen der Religionsgeschichte, Mystik und Prophetismus, die Religionskreise, d. h. aber die Rassen, überschneiden, und damit die Tatsache des Bestehens tiefergehender und bedeutungsvoller Wesensverwandtschaften zwischen Religionen, die von Völkern grundlegend verschiedener rassischer Beschaffenheit getragen worden sind, und endlich die Erkenntnis der religiösen Einheit der ganzen Menschheit — alle diese Tatsachen widersprechen eindringlich, deutlich und bestimmt der Annahme, daß die Rasse von entscheidender und ausschlaggebender Bedeutung für die Grundlage und Wesenskerne der Religionen sei.“ Schröder fährt dann fort: „Eine ganz andere Frage ist die, ob und wie weit im einzelnen die Formausprägungen der verschiedenen Religionen rassisch bedingt sind. ... Eine diesbezügliche Untersuchung würde u. G. zu dem Ergebnis führen, daß die genannten drei ökumenischen Religionen“ (Christentum, Buddhismus, Islam) „durch die jeweilige Rasse deutlich variiert werden“ (a. a. O. S. 229). Man halte beides wohl auseinander: Die Religion ist kein Produkt der Rasse, aber die Formausprägungen der Weltreligionen stehen zu der Rasse, mit der sie in Symbiose sind, in Beziehung.

Wir haben, wenn wir auch mit Schröder in seinen religionsgeschichtlichen Ausführungen nicht immer einig gehen, keinen Grund, daran zu zweifeln, daß er das Verhältnis zwischen Rasse und Religion der Wirklichkeit entsprechend beschrieben hat. In unserer Meinung werden wir durch Kurt Leese bestärkt, der vor nicht langer Zeit einen Lehrauftrag an der philosophischen Fakultät der Hamburger Universität für die Geschichte der deutschen Frömmigkeit erhielt. Leese beurteilt das Arbeitsergebnis Schröders als phänomenalen Befund, der zwingend beweise, daß Religionen unter keinen Umständen und in keinem Sinne als Erzeugnis der Rassen angesprochen werden dürften. „Der hervorragend glückliche Kunstgriff des Verfassers“ — so schreibt Leese in der *Christlichen Welt* 1937/12 — „besteht darin, jeder der von ihm behandelten Religionen für den gleichen Zeitabschnitt die entsprechende rassische Basis auszumitteln und durch ein System von Vergleichen an einem großen Material einwandfrei und nachprüfbar festzustellen, daß zwischen Rasse und Religion nicht die Zuordnungen bestehen, die bestehen müßten, wenn Religion eine Funktion der jeweiligen Rassenseele wäre.“

So antworten wir guten Muts dem modernen Menschen auf seine Frage nach der verdächtigen orientalischen Herkunft des Neuen Testaments, diese Herkunft habe formaliter ihre Wirkung getan, aber materialiter das Christentum nicht erzeugt, das dem Christentum Eigene auch nicht ausschneiden oder verderben können.

Demnach kann die Aufgabe der wirklichkeitsgebundenen Theologie in dieser Sache nur darin bestehen, nicht nur mit Luther auf die Schrift zurückzugehen, sondern hinter die Schrift zurückzugehen; denn die Schrift ist nicht Jesus und ist nicht im Verstande Luthers „Gottes Wort“. Diese Aufgabe darf nicht mit der spekulativen Zeugung eines neuen Evangeliums verwechselt werden.

## 6. Der totale Staat und die Kirche.

Der moderne Mensch verachtet den schwachen Staat, der nur von ferne in den Personifikationen des Steuereintreibers und des Polizisten, der den Bösewichtern auflauert, sichtbar wird, sonst aber dem „freien Spiel der gesellschaftlichen Kräfte“ aus weiter Ferne zuschaut. In England und Amerika überläßt man noch heute gerne alles sich selbst und hat eine große Abscheu davor, den Staat zu bemühen und ihm die öffentlichen Angelegenheiten zu übertragen. Wie überall, so vertritt Bernhard Shaw auch hier den Standpunkt des Aufseherers, wenn er seine Landsleute fragt: „Haben Sie bemerkt, daß wir nicht mehr in der altmodischen Art sagen „nicht an die Dinge rühren?“ Wir sprechen davon, sie laufen zu lassen. Das ist ein großer Fortschritt in der gesunden Vernunft; denn es beweist die späte Erkenntnis, daß die Dinge laufen, nicht stille stehen, und es schließt die Feststellung ein, daß es Schwäche ist, die Dinge laufen zu lassen. Sie müssen sich ein für allemal den Gedanken aus dem Kopf schlagen, die Dinge so zu lassen, wie sie sind, in der Erwartung, sie würden bleiben, wo sie sind. Das werden sie nicht. Alles, was wir in dieser Beziehung tun können, ist, müßig dazusitzen und warten, was zunächst geschehen wird. Und das ist nicht so, wie am Flußufer sitzen und das Wasser vorbeifließen lassen, sondern so, wie müßig in einem Wagen sitzen, wenn die Pferde durchgehen. Sie mögen sich entschuldigen, indem Sie sagen: Was kann ich anders tun? Aber Ihr Unvermögen wird den Sturz nicht verhindern. Menschen in dieser unangenehmen Lage müssen angespannt nachdenken, wie sie die Herrschaft über das Pferd gewinnen, und mittlerweile alles tun, was sie können, den Wagen auf den vier Rädern und vom Graben weg zu halten. Die Politik des „Nicht an die Dinge Rührens“ bedeutet in der Praxis, daß die Regierung sich nie in die Geschäfte einmengen oder selbst welche machen sollte, und wird von Volkswirtschaftlern und Politikern „Laissez-faire“ genannt. Sie hat in der Praxis so vollkommen versagt, daß sie jetzt in Mißkredit geraten ist. Aber vor hundert Jahren war sie sehr in Mode und wird noch einflußreich befürwortet von Kaufleuten und ihren Helfern, die natürlich gern Geld verdienen möchten, wie es ihnen beliebt, ohne Rücksicht auf den Vorteil der Allgemeinheit“ (Wegweiser für die intelligente Frau zum Sozialismus und Kapitalismus, Berlin 1928, S. 80 f.).

Der ernste Leser verzeihe die Zitation eines so heiteren Geistes und prüfe zugleich, ob Laissez-faire nicht eben der Grundsatz des schwachen Staates ist, aus dem wir herkommen, der Grundsatz des neuen aber der Sozialismus, die Politik des „An alle Dinge Rührens“, sogar des Rührens an die kirchlichen Dinge.

Der moderne Mensch erwartet sogar, daß der Staat die kirchlichen Dinge ebenso händige und zügler wie die Preise der Marktwaren, und daß er es gründlich tue zum Vorteil der Allgemeinheit. Die Kirche aber versucht dem Staat zu beweisen, daß sie anders nicht bestehen könne als in völliger Selbständigkeit, und daß er sie sich selber überlassen müsse. Wie soll der Streit entschieden werden?

Die Kirche begründet ihre Forderung mit Hilfe von Bibel und Bekenntnis. Aber der moderne Mensch hält der Kirche entgegen, gesetzt den Fall, daß Bibel und Bekenntnis tatsächlich der Selbständigkeit der Kirche vom Staat das Wort reden sollten, was er, der moderne Mensch, jedoch nicht erst untersuchen wolle, so sei doch weder die Bibel noch das Bekenntnis für den Staat verpflichtend. Der Staat werde sein Verhältnis zur Kirche vom Gesichtspunkt der Staatsnotwendigkeiten und nicht von Bibel und Bekenntnis her bestimmen. Tatsächlich ist die Grundakte des Staates nicht die Bibel, sondern das Programm der NSDAP. So wird die Kirche ihrerseits vor die Frage gestellt, wie sie sich gegenüber einem solchen Staat verhalten will.

Undurchführbar ist angesichts des totalen Staates die Haltung der Neutralität oder des Laissez-faire. Eine Kirche, die dem totalen Staat die Versicherung abgäbe, sie sei an den allgemeinen Staatsangelegenheiten nicht interessiert und werde daher den Handlungen des Staates ruhig und ohne innere Teilnahme zuschauen, müßte sich selber ebenso verdächtig werden, wie sie dem Staat verdächtig würde. Deshalb muß sich die Kirche für oder wider den totalen Staat, und das heißt: für oder gegen die Wirklichkeit entscheiden.

Um die Entscheidung richtig zu treffen, erinnert sich die Kirche ihrer Vergangenheit und ihrer großen Väter. So ist es zu verstehen, daß Luther um Rat gefragt wird und daß man aus dem Vertrauen zu Luther von ihm eine Hilfe für die richtige Entscheidung erwartet. Aber unsere Wirklichkeit ist nicht die Luthers; geschichtliche Entscheidungen entheben uns nicht der Not, heute selbst zu entscheiden.

Der totale Staat ist ein Novum. „Für das Christentum ist es klar, daß der Staat unter Gott steht, aber die Frage ist: steht er damit auch unter dem, was Menschen unter Gott verstehen, also unter dem menschlichen Bilde von Gott? Und ein anderes gibt es doch wohl nicht. Hat er die Möglichkeit, unabhängig von menschlicher Vermittlung den Auftrag Gottes zu verstehen oder muß ihm dieser von der Kirche vermittelt werden? Hat er seine Souveränität direkt von Gott oder verleiht sie ihm die Kirche oder irgendein Bibelverständnis oder eine Anzahl irgendwelcher geistlicher Amtsträger?“ (Georg Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen, Tübingen 1936, S. 5.) Weiter sollte für das Christentum klar sein, daß die allgemeine Rede vom Staat nicht anders wie die allgemeine Rede von der Kirche oder vom Evangelium für die von der Gegenwart aufgegebenen Fragen zur Lösung nichts beitragen kann.

Wir beschränken uns hier allein auf die Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Kirche, also auf die Beleuchtung des Einwandes, den der moderne Mensch im Namen der Autonomie des völkischen Staatswillens gegen den Totalitätsanspruch der Kirche erhebt. Dabei dürfen wir auf die verschiedenen Beiträge, die bereits früher in diesen Blättern erschienen sind, soweit sie das Problem Staat und Kirche zum Gegenstand hatten, zurückverweisen.

Der systematische Ort, an dem in der Theologie das Verhältnis von Staat und Kirche dargestellt wird, ist die Ethik, genauer die Sozialethik. Aus jüngster Zeit liegen drei umfangreiche Bücher vor, von denen zwei die theologische Ethik insgesamt, eines die Ethik des Politischen zum Thema haben: Reinhold Seeberg, Christliche Ethik, Stuttgart 1936; Alfred Dedo Müller, Ethik, Der evangelische Weg der Verwirklichung des Guten, Berlin 1937; Georg Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen, Tübingen 1936.

Seebergs Buch, das von seinem Sohne Erich Seeberg aus dem Nachlaß herausgegeben wurde, ist die dritte Auflage des Systems der Ethik, das 1920

in zweiter Auflage erschien. Wenn Erich Seeberg auch im Vorwort sagt: „Diese Ethik ist unter den theologischen Büchern bis heute etwas Einzigartiges. Denn hier wird der Versuch gewagt, die nationalsozialistischen Grundanschauungen in Bezug auf Recht, Staat, Wirtschaft, Erziehung und Sozialpolitik selbst nachzuzichnen und in kritischer Darstellung zu beweisen, daß eine christliche Sozialethik sich besser und richtiger auf einer nationalsozialistisch geformten Grundlage der Schöpfungsordnungen entwickeln läßt, als auf dem Boden von demokratisch oder liberalistisch gestalteten Lebensordnungen“ (a. a. O. S. V), so gibt sich das Buch selber doch als ein später Beitrag zur modern-positiven Theologie, die von Seeberg im Jahre 1900 „als eine neue Weise, die alte Wahrheit zu lehren“, gefordert wurde. So kann Seeberg in der Ethik über die Kirche lehren: „Daher sollen ihre Verkündigung wie ihre gesamte Tätigkeit dem Inhalt wie dem Ziel nach stets urtümlich und ewig bleiben, in der Form und den Mitteln aber nach Volkstümlichkeit und Zeitgemäßheit streben. In diesem Sinne ist die Kirche stets konservativ und fortschrittlich in einem; oder sie ist mit innerer Notwendigkeit sowohl positiv als modern“ (a. a. O. S. 203). Die theologischen Gegensätze in den Auseinandersetzungen unserer Tage macht Seeberg harmlos, beide Gruppen haben, so meint er, in ihrer Weise Recht und Unrecht (a. a. O. S. 232). Eine Antwort auf die Frage unseres modernen Menschen gibt Seeberg nicht.

Müller fordert eine konkrete Theologie als radikal-realistische und kritische Theologie und sagt von ihr, sie werde immer auch kirchlich und völkisch ausgerichtet sein (a. a. O. S. VII f.). Die Grenzberingung zwischen Staat und Kirche könne nicht so durchgeführt werden, daß von der unsichtbaren Kirche und vom sichtbaren Staat geredet wird, sondern nur so, daß die Gestalt gewordene, sichtbare Kirche mit dem wirklichen Staat in Beziehung gesetzt wird (a. a. O. S. 442). „Die empirische Kirche hat im Raum des Staates die letzten Grundbedingungen aller echten Verwirklichung darzustellen und seelisch mächtig werden zu lassen“ (a. a. O. S. 442). Aber das empirische Verhältnis von Kirche und Staat kann nach Müller nie das Deckung, der Identität, der Gleichheit sein. Ein Aufgehen des Staates in der Kirche erklärt er für ebenso unmöglich wie ein Aufgehen der Kirche im Staat in der Form des Staatskirchentums oder des Nationalkirchentums (a. a. O. S. 444).

Wünsch sieht den totalen Staat in seiner Wirklichkeit und kann daher von ihm sagen: „Es gab christliche Kreise, die seinen Kampf um die Macht unterstützten in der Hoffnung, er würde zurücklenken vom liberalen zum christlichen Staat, der die durch die Kirchenaustrittsbewegung geschlagenen Breschen schließen und so die Gefahr der Aushöhlung der Kirchen bannen würde, indem er die christlichen Konfessionen zur Staatsreligion erklärt. Das aber war eine Täuschung: denn der totale Staat ist gewiß nicht liberaler, wohl aber weltlicher Staat. Programmgemäß steht er auf dem Boden des positiven Christentums, macht aber seine Anerkennung davon abhängig, ob dieses Christentum seinerseits das anerkennt und sich in das einfügt, was er als politisch erkennt: das Artvolk und die ihm gegebene Sittlichkeit.“ „Die Zeit ist vorüber, wo der Staat irgendein Gebiet einer anderen als der von ihm bestimmten Regelung überlassen würde, wo er sich wie im christlichen Staat in bezug auf Ehe, Erziehung und Weltanschauung für inkompetent erklärte“ (a. a. O. S. 618).

Soweit die empirische Kirche Institution ist, gehört sie ebenso wie der Staat und jede andere Gemeinschaft der Welt an und ist nicht berechtigt, sich die Erscheinung des Reiches Gottes auf Erden zu nennen. Die wahre Kirche ist

nach Wünsch die in zwiefacher Bedeutung auftretende Glaubenskirche. Das ganze Volk ist der umfassende Ort der Wirksamkeit der Glaubenskirche oder der Verkündigung. Davon wird die Glaubenskirche im engeren Sinne unterschieden, wo das Wort nicht nur gehört, sondern auch geglaubt und gelebt wird. Die Glaubenskirche im engeren Sinne, die Gemeinde der Gläubigen, ist auch im Glauben unsichtbar. Es gibt keine feststellbare Wirkung des Wortes Gottes, und niemals kann gesagt werden, daß da, wo Glaube und Liebe erscheinen, es Glaube und Liebe aus Gott ist. „Auch die Gläubigen selber wissen es nicht von sich, sollen es nicht wissen, können es nur hoffen“ (a. a. O. S. 625 f.).

„Die Glaubenskirche als Verkündigungsfunktion ist also Volkskirche nicht in dem Sinn, daß alle Volksgenossen wirkliche Christen seien — das steht in keines Menschen Wissen und Macht —, wohl aber daß sie es werden sollen.“ Und nun macht Wünsch auf folgende Merkwürdigkeit aufmerksam: „Wie das Reden des Wortes Gottes nicht an eine Organisation gebunden ist, so auch nicht das Tun des Wortes; es geschieht nicht selten, ohne daß ein Wort von Gott oder von Christus gesprochen wird, es geschieht auf ganz profane „ungeistliche“ Weise am weltlichen Objekt und mit weltlichen Motiven, und ist doch „geistlicher“ Natur“ (a. a. O. S. 627).

Aus alledem erhellt, daß wohl die institutionelle, die weltliche Kirche, mit dem Staat zusammenstoßen kann, ja zusammenstoßen muß. Nur wenn sich die institutionelle Kirche so verhält, als wenn sie sich selbst überflüssig zu machen hätte, nicht mehr sein will, als sie ist, nämlich eine menschliche Einrichtung, „als Notbehelf berufen zur Sicherung des Dienstes der Verkündigung am Volke“, nur dann wird das Verhältnis des Staates zu ihr zu klären sein (a. a. O. S. 635 f.).

Ein Nebeneinander von totalem Staat und organisierter Kirche in der Form der Vergangenheit ist nicht möglich. Kann die Kirche sich nicht dazu verstehen, Glaubenskirche zu werden, so wird der totale Staat sie ansehen müssen wie er eine weltliche politische Organisation, die gegen ihn steht, auch ansieht; solche Organisationen hebt er auf. Damit ist die Frage, wie der Anspruch des totalen Staates mit dem Anspruch der Kirche zu vereinen sei, deutlich beantwortet.

## 7. Ergebnisse.

Wir haben versucht, auf vier Bedenken des modernen Menschen, die ihm angesichts der Kirche und des Christentums aus seinem Wirklichkeitsverständnis kommen müssen, redlich zu antworten. Dabei konnten wir uns weder bei der Bibel noch bei dem Bekenntnis Rats holen, denn Bibel und Bekenntnis sind dem modernen Menschen keine Autoritäten. Wir konnten ebensowenig eine kirchliche Normaldogmatik ausschreiben oder popularisieren, denn die trifft wohl das Selbstbewußtsein der alten Kirche, aber nicht die Situation des modernen Menschen. So blieb uns, weil wir bei dem Frager nichts anderes voraussetzten, als daß seine Fragen ernst gemeint seien, nur übrig, ihm so zu antworten, daß die Vernünftigkeit unserer Auskünfte ihn überzeugen möchte. Denn es mußte uns alles daran gelegen sein, uns mit ihm zu verständigen. Deshalb wurde der nüchternen Darlegung vor dem „Glaubenszeugnis“ der Vorzug gegeben. Das „Glaubenszeugnis“ schafft zwar dem, der es abgibt, bei seines Glaubens Genossen mehr Ehre, aber dem modernen Menschen ist damit nicht geholfen. Gerade darauf aber, daß dem modernen Menschen geholfen werde, kam es uns an.




Welche Antworten haben wir im einzelnen gegeben? Erstens haben wir dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild seinen Wahrheitswert vor dem biblisch-mythologischen zugesprochen. Zweitens haben wir die Grenzen der Theologie beschrieben und ausgeführt, daß die wirklichkeitsgebundene Theologie das gleiche Vertrauen verdiene, auf das die Wissenschaft allgemein Anspruch erheben darf. Drittens haben wir das Christentum unter reichlicher Nutzenwendung, die wir aus exakter und nachprüfbarer Forschung gezogen haben, aus dem Rasseverdacht herausgeführt. Viertens haben wir die konkrete Gegnerschaft, die zwischen Kirche und Staat bis auf diesen Tag besteht, als in der Glaubenskirche aufhebbar gezeigt.

Damit sind wir für heute am Ende. Aber ehe wir uns vom Leser verabschieden, möchten wir, vielleicht unnötiger-, vielleicht notwendigerweise, darauf aufmerksam machen, daß wir uns allein mit einigen Vorfragen der Verkündigung des Evangeliums, nicht aber mit der Verkündigung oder mit dem Evangelium befaßt haben. Es kam darauf an, dem Prediger den Mann vorzustellen, der nicht unter seiner Kanzel sitzt, und den die alte Kirchensprache wohl den „Ungläubigen“ nennt. Dieser Mann hat mehr Brüder und Schwestern als der „Fromme“ im alten Verstande. Der Prediger sollte lernen, den „Ungläubigen“ vor dem „Frommen“ zu lieben, damit er ihm aus der Liebe zurechthelfen kann.

---

Herausgegeben vom Oberkirchenrat, Schwerin (Meckl)

 Satz und Druck: W. Sandmeyer, Schwerin (Meckl), Königstraße 25/27