

U N T E R S U C H U N G E N

Christentum und Deutschtum.

Grundsätzliche Bemerkungen
zu einem kirchengeschichtlichen Thema.

Von Helmut Lothar,

Bonn, Junkerstr. 14.

Es ist das Kennzeichen aller wahrhaft großen Revolutionen, daß sie sich nicht damit begnügen, nur das politische Gesicht eines Volkes umzugestalten oder gar bloß seine politische Verfassung zu ändern. Umwälzungen von geschichtlicher Wirkung und epochaler Bedeutung ziehen vielmehr das ganze Leben eines Volkes in seinen Bann, stellen es in allen seinen Beziehungen und Äußerungen vor neue Fragen und Aufgaben und fordern mit zwingender Gewalt auf allen Gebieten heraus zur Besinnung und Neugestaltung. Deshalb hat die nationalsozialistische Revolution auch vor den Toren der Hochschulen nicht haltgemacht; ihr Einbruch bezieht sich auch hier nicht nur auf das Äußere der gesteigerten persönlichen Anforderungen an den Hochschullehrer und der neuen Organisations- und Einsatzformen für den Studenten; er erschöpft sich auch nicht darin, daß für Fächer, deren Notwendigkeit jetzt erst erkannt oder deren grundsätzliche Bedeutung heute erst entdeckt wurde, durch Schaffung neuer Lehrstühle ganz neue Wirkungsmöglichkeiten für Unterricht und Forschung eröffnet wurden. Dieser Einbruch hat vielmehr darin seine hervorragende Bedeutung, daß er Anlaß gegeben hat zu einer grundlegenden Revision des Wissenschaftsbegriffs überhaupt und auch die traditionellen Lehrfächer und Wissenschaftszweige zu neuen Fragestellungen zwingt.

In dieser Umgestaltung stehen wir heute noch mitten darin, und die jetzt lebende Forschergeneration hat die schöne, aber auch verantwortliche Aufgabe, an dieser Neugestaltung richtungweisend und kritisch mitarbeiten zu dürfen. Dieser „Revolution in der Wissenschaft“ kann sich auch die Theologie nicht ent-

ziehen, sofern sie selbst Wissenschaft im Rahmen der Universitas zu sein beansprucht und bleiben will. Es ist nicht die Absicht dieses Aufsatzes und nicht die Aufgabe dieser Zeitschrift, für die verschiedenen Gebiete der Theologie die neuen Aufgaben aufzuzeigen und die erfreulichen Ansätze zur Neugestaltung und Neubesinnung herauszustellen. Eine Feststellung darf aber doch der Historiker wohl treffen, um einer nicht selten begegnenden prinzipiellen Abwehrstellung von vornherein die Spitze abzubrechen: es ist nicht das erstmal in der Geschichte der Theologie, daß ihr Aufgaben und Probleme von anderswoher gestellt und aufgetragen werden als aus ihrem engsten eigenen Raum.

Wir beschränken uns hier im übrigen auf das Gebiet der Kirchengeschichte und innerhalb ihrer wiederum auf einen bestimmten Bereich, den das Thema der Arbeit bereits bezeichnet. Die Nachprüfung von seit Generationen als selbstverständlich übernommenen Urteilen über Personen, Ereignisse und Zusammenhänge, die Akzentverschiebung zugunsten bisher übersehener oder unterschätzter Gestalten und Kräfte, die Besinnung auf die unser Volk unmittelbar betreffenden Epochen der Geschichte hat auch für den Kirchengeschichtler eine solche Fülle von neuen Aufgaben heraufgeführt oder dringlich gemacht, daß eine ganze Forschergeneration mit ihnen nicht fertig werden dürfte.

Dazu gehört ohne Zweifel auch die Frage nach der Geschichte des Christentums auf dem deutschen Volksboden, keineswegs nur in ihrem äußeren Ablauf, sondern vor allem hinsichtlich der inneren Vorgänge. Sie ist trotz mancher beachtlichen Versuche und Vorarbeiten¹⁾ gerade für die heute im Vordergrund des

1) Ich denke vor allem an Hans v. Schuberts Bemühungen, an seine Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (1921) und seine Geschichte des deutschen Glaubens (1925). Hat er nicht recht, wenn er sich darüber beklagt, daß wir zwar die genauesten Darstellungen besitzen aus deutscher Feder über subtile dogmengeschichtliche Streitfragen des 4. bis 7. Jahrhunderts oder eine gelehrte Monographie in 2 Bänden über den griechischen Heiligen Nikolaos, aber keine Geschichte des religiösen Glaubens und Lebens, des vorchristlichen und des christlichen, auf dem deutschen Volksboden? Man kann daran erinnern, daß Reinhold Seeberg in seiner Dogmengeschichte für das Mittelalter beginnt mit einer Gegenüberstellung des römischen und des germanischen Geistes und von der germanischen Seelen- und Lebenshaltung aus das Verständnis für diese Epoche erschließt. Auf Grund der bildenden Kunst hat Hans Preuß die Geschichte der deutschen

Interesses stehenden und hart umstrittenen Anfangszeiten bis vor kurzem leider ein Stiefkind der kirchengeschichtlichen Wissenschaft gewesen²⁾. Das ist in den letzten Jahren gründlich anders geworden; eine Fülle mühsamer und gelehrter Einzeluntersuchungen und verheißungsvolle Voraussetzungen und Ansätze zu einer Gesamtdarstellung sind zu verzeichnen, die Zusammenarbeit von Germanisten, Religionsgeschichtlern und Theologen hat zu erfreulichen und begrüßenswerten Ergebnissen geführt. Daß sich darunter auch manches tendenziöse Stück mischt, welches wissenschaftliche Kenntnis und Verantwortung durchaus vermissen läßt, kann dem ernsthaften Wissenschaftler nur Anlaß geben, seine Bemühungen um so energischer voranzutreiben, um das Feld nicht völlig infolge seiner eigenen Untätigkeit Unberufenen zu überlassen.

Freilich gibt es auch Theologen, welche — selbstverständlich nur aus theologischen Gründen — die ganze Fragestellung nach dem geschichtlichen und grundsätzlichen Verhältnis von Christentum und Deutschtum für absolut verfehlt halten und von überlegener Warte über diejenigen zu Gericht sitzen, die hier eine theologische und kirchengeschichtliche Aufgabe sehen. Das hat Hermann Sasse (Erlangen) gezeigt in einer Auseinandersetzung mit der Fragestellung meines Buches „Neugermanische Religion und Christentum“ (5. u. 4. Tsd., 1934) in Heft 2 der „Theologie der Gegenwart“ 1935 (S. 18 ff.), die mir leider erst kürzlich zu Gesicht kam. Wenn ich in Auseinandersetzung mit seiner Kritik

Frömmigkeit untersucht und beschrieben (1926). Ein Werk, das in erster Linie genannt zu werden verdient hätte, wird man schließlich bei dieser Aufzählung noch vermissen: Haucks Kirchengeschichte Deutschlands. Sie ist in ihrer wissenschaftlichen Gründlichkeit und ihrem darstellerischen Reiz über jede Kritik erhaben; zwei Bedenken sind aber doch ihr gegenüber in diesem Zusammenhang nicht zu unterdrücken: 1. diese umfassende, fünfbändige Kirchengeschichte Deutschlands geht ganz vorüber an den grundlegenden Voraussetzungen, welche in der vorchristlichen Lebens- und Glaubenshaltung der neuen Völker gegeben sind; 2. sie beschränkt sich auf den eigentlichen geographischen Bereich „Deutschland“ und verzichtet auf die Untersuchung derjenigen Beziehungen, welche germanische Stämme außerhalb dieses Bereiches zum Christentum hatten.

2) Das hängt nicht zuletzt zusammen mit einer unglücklichen Lösung der Periodisierungsfrage zwischen Altertum und Mittelalter. Vgl. meinen Aufsatz „Über die Grundlagen der mittelalterlichen Kirchengeschichte“ (Christentum u. Wissenschaft 1933, S. 121 ff.).

im folgenden einige grundsätzliche Bemerkungen zu dem Thema entwickle, so geschieht das nicht zur persönlichen Rechtfertigung meiner Arbeit. Sie hat, wie zahlreiche Besprechungen in den verschiedensten theologischen und kirchlichen Blättern übereinstimmend zeigen, eine durchweg günstige Aufnahme gefunden und ist in allen kirchlichen Lagern mit Zustimmung begrüßt worden. Um ihrer selbst willen wäre es also durchaus müßig, auf eine so lange zurückliegende Kritik einzugehen und auf die abweichende Stimme eines Einsamen besonders zu hören, um ihr vielleicht noch nachträglich zu einer unverdienten Beachtung zu verhelfen. Es liegt ihr aber in diesem Falle eine Wissenschaftsauffassung und eine Stellungnahme zu den Aufgaben der Theologie zugrunde, die weit über den akuten Anlaß und den persönlichen Gegensatz hinausgreift. Diese darf nicht unwidersprochen bleiben, wobei allerdings betont werden muß, daß sie auch innerhalb der „Theologie der Gegenwart“ selbst einsam dasteht³⁾ und sich gegen die Arbeit eines ihrer Mitherausgeber ebenso richtet wie gegen mein Buch⁴⁾.

Sasse sieht die heute aufgebrochenen Fragen nach dem Verhältnis von Christentum und Deutschtum nur an als „eine Frage der roten Tinte, mit welcher der deutsche Philologe des 19. Jahrhunderts die Weltgeschichte zu korrigieren sucht“. Zwar gesteht er schließlich, wenn auch nicht ohne starke Überwindung, der Theologie die Möglichkeit zu, „die Frage dieses unglücklichen Philologen und der bedauernswerten Opfer seines Unterrichts“ zu beantworten; aber er setzt gleichzeitig hinzu, daß späteren Geschlechtern solche Untersuchungen „nicht gerade als ein Höhepunkt der theologischen Arbeit unserer Zeit erscheinen“ werden.

3) Ich denke dabei gar nicht in erster Linie an den durchaus anerkennenden Hinweis auf mein Buch in demselben Jahrg. der „Theologie der Gegenwart“ (S. 12) durch W. v. Loewenich, sondern vor allem an dessen Berichterstattung über die Literatur zur Frage „Germanentum und Christentum“ überhaupt sowohl im Jahrg. 1935 wie 1936. Er ist sich bewußt, daß diese Fragen „heute weiteste Kreise unseres Volkes“ bewegen, während Sasse fragt: „welcher deutsche Bauer versteht sie eigentlich?“. Man möchte ihm die Gegenfrage stellen, welcher deutsche Bauer kennt, geschweige denn versteht die evangelischen Bekenntnisschriften; ist der Streit um sie etwa „aus dem Herzen des Volkes gekommen“?

4) Vgl. die Kritik an „Hans Preuß, Martin Luther. Der Deutsche“, ebd. 1935, S. 25 ff.

Das offenbart doch eine bedauernswerte Unkenntnis der Nöte und Anfechtungen, in die heute deutsche Menschen aller Volkskreise durch diese Fragen gestürzt werden. Nicht darauf kommt es heute in erster Linie an, genetisch zu untersuchen, in welchen Kreisen diese Fragen im 19. Jahrhundert zuerst aufgeworfen wurden, sondern darauf, den Blick vor der nüchternen Tatsache nicht zu verschließen, daß sie im 20. Jahrhundert alle Kreise des Volkes, auch den deutschen Bauern, bewegen und beschäftigen.

Wenn die Kirche nicht „durchaus ein Stück konservierter Vergangenheit“⁵⁾ bleiben soll, über das man dann heute allerdings leichter und schneller als in früheren Zeiten hinweggehen wird, dann ist es ein dringendes Gebot für sie, die Aufgabe zu erkennen, die ihr und ihrer Theologie heute vom Herrn der Geschichte gestellt wird. Eine „Theologie der Gegenwart“, die nur die Leistungen der Vergangenheit konservieren und immer genauer darlegen wollte, wird freilich dem deutschen Christen und Nichtchristen von heute für seine Nöte und Fragen nichts zu bieten haben und sich nicht wundern dürfen, wenn er ihr und der Kirche enttäuscht den Rücken kehrt. Für sie gälte auch heute noch der Satz, den Will Vesper⁶⁾ einst schrieb: „Auch jene tief-sinnigen, mit dogmatischen Spitzfindigkeiten ringenden Bemühungen gewisser exklusiver theologischer Zirkel werden dem nach Brot der Seele hungernden Volk nicht viel zu geben haben“. Ein bewußtes Sichverschließen vor den dringlichen Fragen der Gegenwart kann, auch wenn es sich mit theologischen Gründen verbrämt, nicht zum Segen, sondern nur zum Unsegen für Theologie und Kirche ausschlagen.

Kurz vor der staatlichen Umwälzung 1933 fand Sasse noch bewegte Worte des Bedauerns über die Theologen, welche predigten und ihre Bücher schrieben, „ohne zu bemerken, daß Fabriken und Mietskasernen aus dem Boden schossen, daß Millionen von Menschen dem Heimatboden und damit dem Vaterland entfremdet und aus ‚Volk‘ zu ‚Proletariat‘ wurden“⁷⁾. Damals stand er allerdings noch im Pfarramt, heute ist er Professor. Vielleicht ist dieser Wechsel daran schuld, daß er seinerseits nicht bemerkt zu haben

5) So sieht sie Sasse selbst 1932 an; vgl. Kirchl. Jahrbuch 1932, S. 4.

6) Von Sasse selbst zitiert, ebd. S. 13.

7) Ebd. S. 72.

scheint, daß inzwischen in Deutschland einiges anders geworden ist, daß aus heimatlosem Proletariat inzwischen wieder artbewußtes Volk geworden ist. Damals forderte er ein Eingehen der kirchlichen Verkündigung und der theologischen Arbeit auf die tatsächlich vorliegenden Verhältnisse; heute unterläßt er nicht nur für seine Person und seine Arbeit ein solches Eingehen, sondern bricht sogar von überlegener theologischer Warte aus den Stab über die, die für die gegenwärtigen Verhältnisse das erfüllen, was er für die damaligen verlangte.

Ganz gewiß hat die Wissenschaft ihre Fragestellung und ihren Aufgabenbereich selbst zu bestimmen und kann sich nicht in dem Maße von Tagesfragen und Zeitströmungen abhängig machen, daß sie ausschließlich auf diese hört und nur ihnen ihre Aufmerksamkeit widmet. Ebenso gewiß kann und darf sie heute aber nicht mehr achtlos an dem vorübergehen, was außerhalb der Gelehrtenstube ihre unmittelbaren Hörer und Leser nicht nur, sondern darüber hinaus weiteste Kreise des Volkes, ja das gesamte Volk, an Fragen und Bedürfnissen bewegt. Die Zeiten sind vorüber, in denen der Wissenschaftler in einem Schneckenhaus, wohl abgekapselt gegen die Umwelt, lebte und forschte und sich noch etwas darauf zugute hielt, möglichst unberührt von der Welt, wie er meinte, „objektiv“ auf diese Welt und ihre wissenschaftlichen Probleme herabzuschauen. Wir beginnen endlich zu erkennen, daß die dabei gemachte Voraussetzung von der angeblichen objektiven Vernunft eine trügerische Erfindung der Aufklärung ist, daß es den Punkt außerhalb der Welt für uns Menschen nicht gibt, von dem aus man die Welt „objektiv“ betrachten könnte. Wir wissen wieder, und die „neue Wissenschaft“ betont das und rühmt sich dessen, daß der Gelehrte auch im Akt seines Forschens das nicht abstreifen kann, was er sonst ist, d. h. nicht imstande ist, seine völkischen und sonstigen Bindungen zu leugnen oder vergessen zu wollen⁸⁾.

So ist es auch — wir reden zunächst immer noch vom Wissenschaftsbegriff im allgemeinen und kommen auf die daraus sich ergebenden Aufgaben der Theologie erst nachher zu sprechen —

8) Vgl. Rob. Winkler, Neue Wissenschaft (in „Volk im Werden“ 1936, I 2, S. 14 ff.).

heute schlechterdings unmöglich, irgendeine wissenschaftliche Aufgabe in Angriff zu nehmen, für welche wir, wie Sasse es möchte, „zuvor unser völliges Desinteressement an dem Ergebnis“ erklärt hätten. Jeder Wissenschaftler gehört wie mit seinem Volk, dem er verbunden ist und mit Bewußtsein und Stolz verbunden bleibt, so auch mit seiner wissenschaftlichen Aufgabe von deren erster Fragestellung bis zum Ergebnis und seinen letzten Konsequenzen unlöslich zusammen. Wenn ihn das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Arbeit von vornherein nicht interessiert, was soll dann überhaupt der Ansporn und die Triebkraft zu seinem Forschen sein? Soll er es etwa nur treiben, weil andere Phantasten daran vielleicht Interesse haben mögen, wenn es für ihn auch nur geistige Spielerei und überflüssige Gehirnakrobatik bedeutet? Nein, er muß schon mit seiner Aufgabe in anderer Weise verbunden sein und den Mut haben, auch dem Ergebnis, wie es sich auch gestalten möge, offen ins Auge zu sehen.

Wer die Theologie der letzten Jahrzehnte einigermaßen kennt, der wird nicht leugnen wollen, daß die Aufgabe der theologischen Wissenschaft in weiten Kreisen darin gesehen wurde, unter möglichstem Absehen von der eigenen glaubensmäßigen und kirchlichen Bindung über den Glauben und die Geschichte der Kirche zu reflektieren und zu forschen. Wir sagen nicht, daß das auch Sasses Auffassung gewesen sei, aber wir erinnern diejenigen, welche erst jüngst ihre „kirchliche Bindung und Verpflichtung“ als etwas für sie völlig Neues entdeckt haben, daran, daß sie noch bis vor gar nicht langer Zeit ihre theologische Wissenschaft in diesem Sinne „objektiv“ zu treiben sich bemühten. Es war ihr Stolz, damit allein die Wissenschaftlichkeit der Theologie würdig zu vertreten und ihr den Anspruch, als Wissenschaft zu gelten, sicherzustellen.

Heute kann man, gerade als Anhänger des neuen Wissenschaftsbegriffs, theologische Wissenschaft überhaupt nicht mehr anders treiben als aus dem Glauben der Kirche heraus und von der kirchlichen Bindung her, von welcher der Theologe ebenso wenig absehen kann wie der Wissenschaftler überhaupt von der Bindung an sein Volk und dessen Schicksal. Die neue Wissenschaft führt die Theologie also nicht auf ketzerische Irrwege und

aus der Kirche heraus, sondern auf ihr eigentliches Wesen wieder zurück und in die Kirche hinein, mit der sie den Zusammenhang zu ihrem und der Kirche Schaden weithin vergessen hatte⁹⁾. Man sollte sich deshalb gerade und besonders auf dem Gebiet der Theologie gegen den neuen Wissenschaftsbegriff und die neue Wissenschaftsmethode nicht so ablehnend verhalten, wie es weithin geschieht und im letzten Grunde auch hinter den Ausführungen Sasses erkennbar wird; sie vergrößert die Spannungen zwischen Theologie und Kirche nicht nur nicht, sondern ist im Gegenteil dazu angetan, sie zu überwinden und zu beseitigen.

Ein in dieser Haltung stehender, der neuen Wissenschaftsauffassung aufgeschlossener Theologe weiß sich mit seiner wissenschaftlichen Arbeit der Kirche verpflichtet nicht nur in allgemeiner Beziehung, sondern auch in ihrer konkreten gegenwärtigen Not und Bedrängnis. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß die Kirche nicht nur eine seelsorgerlich-erbauende, sondern auch eine apologetisch-missionarische Aufgabe hat, und daß es zur Durchführung dieser beiden Seiten ihres Wirkens verschiedener Mittel und Wege bedarf. Wer für diesen an sich selbstverständlichen Satz noch einen Beleg nötig zu haben glaubt, der frage jeden beliebigen Missionar; er wird ihm bestätigen, daß es etwas verschiedenes ist, vom Evangelium bereits ergriffene Menschen zu fördern oder dem Evangelium noch oder wieder Fernstehende für seinen Ruf bereit zu machen, indem man Schwierigkeiten und Irrtümer aus dem Wege räumt. Die Kirche und die Theologie in Deutschland sollte aber heute nicht die Dringlichkeit dieser ihrer missionarischen Aufgabe übersehen oder vergessen, denn sie würde damit nur in erschreckender Weise den Beweis liefern, wie fern sie dem wirklichen Leben steht. Nicht Boshaftigkeit, Hartnäckigkeit oder böser Wille, sondern einfach irrtümliche und falsche Vorstellungen vom Wesen und der Geschichte des Christentums und der christlichen Kirche halten heute Millionen deutscher Menschen, auch solche, die sich noch überwinden, ihre Kirchensteuern zu bezahlen, von der Kirche fern. Es ist eine Samariteraufgabe der theologischen Arbeit und des kirchlichen Dienstes, an

9) Vgl. Rob. Winkler, Die Revolution in der Wissenschaft und die Theologie (in „Christentum u. Wissenschaft“ 1934, S. 361 ff.); Ders., Theologie und Kirche, 1935.

diesen Menschen nicht stolz oder gleichgültig vorüberzugehen. Wer die Theologie auffordert, „sich unter gar keinen Umständen auf eine Debatte über die abstrakten Begriffe ‚Christentum‘ und ‚Deutschtum‘ einzulassen“ und „sich strengstens vor dem apologetischen Unternehmen zu hüten“, der gleicht dem Priester und dem Leviten, die den Halbtoten seinem Schicksal überließen.

Bei einem solchen apologetischen Versuch empfiehlt es sich, mit dem Äußerlichsten zu beginnen und von da aus allmählich zum Innerlichsten vorzustoßen. Diesen Weg zu wählen, entspricht nicht nur einem Gebot der Klugheit, die der Theologe ja nicht weit von sich weisen, vielmehr nach Jesu Worten gerade von den Kindern dieser Welt lernen soll, sondern auch einem Erfordernis der Erfahrung. Denn diese lehrt, daß heute jedenfalls in vielen Fällen falsche Vorstellungen von den äußeren Ereignissen und Wirkungen der Anlaß sind, das Wesen der christlichen Botschaft zu verkennen und sich ihrem Ruf zu verschließen. Wer sich von der Meinung hat bestricken lassen, daß die Ausbreitung der Herrschaft Jesu Christi über die germanischen Völker und über Deutschland mindestens eine Behinderung, wenn nicht eine Vernichtung des deutschen Wesens mit sich gebracht hat und zum Schaden seiner Geschichte ausgeschlagen ist, so daß er diese Entwicklung eben nicht mehr „vorbehaltlos bejahen“ kann, dem wird mit dem Hinweis wenig gedient sein, daß „Jesus der Herr über alle und also auch über die germanischen Völker“ ist. Denn damit ist zwar dem Standpunkt des Unglaubens der des Glaubens kategorisch gegenübergestellt, aber dem Unglauben der Dienst verweigert, der ihm geleistet werden kann, wenn ihm gezeigt wird, daß er von falschen Vorstellungen ausgeht. Ganz gewiß macht dieser Dienst keinen Ungläubigen zum Gläubigen und entbindet nicht von der Entscheidung, die jeder zwischen Unglauben und Glauben zu treffen hat; aber er kann Steine aus dem Wege räumen, die ganz überflüssigerweise den Zugang zum Glauben versperren oder erschweren.

Dafür hat Sasse offenbar gar kein Verständnis, denn sonst könnte er nicht bemängeln, daß ich in dem Martin Luther gewidmeten Abschnitt meines Buches mich bemühte, die positive Bedeutung des Christentums für das deutsche Volk, die deutsche

Kultur und den einzelnen deutschen Menschen in ein helles Licht zu rücken. Gerade an Luther läßt sich wie wohl kaum an einem anderen historischen Beispiel zeigen, welche umwälzenden Wirkungen die aus der traditionellen Verschüttung wieder hervorgeholte reine Botschaft des Evangeliums auf allen Gebieten des menschlichen Lebens ausübt. Darum ist es von Wichtigkeit, dem Fernerstehenden und mit den Dingen gar nicht Vertrauten zunächst einmal die gewaltige Bedeutung Luthers als Sprachschöpfers und Vertreters deutscher Innerlichkeit zu zeigen, ihm seine revolutionäre Neuwertung der Arbeit und des Berufes vor Augen zu führen, die heute unter uns wieder aufgenommen ist, ihn als Begründer der modernen Staatsidee und der nationalen Befreiung zu würdigen. Das alles bliebe freilich oberflächlich und verdiente Bemängelung, wenn es dabei sein Bewenden haben sollte und nicht schließlich mit aller Deutlichkeit und allem Nachdruck darauf hingewiesen werden würde, daß Luther das alles nicht wurde als Philologe, Sozialreformer, Staatstheoretiker oder Politiker, sondern als Mann des Evangeliums, das nicht ein in der Seele vorsichtig gehüteter Schatz bleibt, sondern zur Tat drängt und das ganze Leben revolutionierend umgestaltet. Zu dieser Erkenntnis habe ich den Leser zu führen mich bemüht, daß alles, was Luther erreicht und an für die deutsche Geschichte nicht wegzudenkenden Leistungen und Werten geschaffen hat, in seinem religiösen Grunderlebnis wurzelt.

Wie man darin „falsche Theorien über das Verhältnis von Christentum und Deutschtum und über den Zusammenhang der Reformation mit der deutschen Nationalgeschichte“ sehen kann, die „verwüstend . . . auf die christliche Gemeinde gewirkt haben“, ist mir unerfindlich. Wie soll denn anders der „Zusammenhang zwischen der Reformation Luthers und der evangelisch-lutherischen Kirche einerseits und der Geschichte Deutschlands und dem deutschen Nationalcharakter andererseits“, der immerhin auch für Sasse „eine geschichtliche Tatsache“ ist, „richtig gedeutet werden“, wenn nicht vom Evangelium her? Allerdings stelle ich dabei in anderer Weise, als Sasse es für möglich und zulässig hält, in Rechnung, daß dieses Evangelium sich nicht wendet an Wesen, die engelgleich in den Wolken schweben und jeder irdischen

Beziehung und Eigenart entbehren, sondern an Menschen, die nicht nur hinsichtlich der Schädelform und der Augen- und Haarfarbe, sondern auch in ihrer geistigen Haltung und in ihrer Einstellung zu den tiefsten den Menschen bewegenden Fragen eine bestimmte Eigenart als Erbe der Vergangenheit an sich tragen. Wer darin „ein pelagianisches Mißverständnis der Reformation“ sieht¹⁰⁾, wird schwerlich umhin können, ein solches Mißverständnis auch innerhalb des Neuen Testaments selbst festzustellen, da doch in ihm deutlich eine aus hellenistischer und eine aus semitischer Geisteshaltung geborene Auffassung des Evangeliums miteinander im Streit liegen¹¹⁾.

Aus der gleichen theologischen Haltung heraus ist auch die Christianisierung der Germanen für Sasse kaum etwas anderes als ein Gegenstand und eine Aufgabe der religionsgeschichtlichen Forschung. Eine Untersuchung der dabei mitspielenden äußeren Vorgänge, zu der unserer Meinung nach der Theologe und Kirchengeschichtler durch die weit verbreiteten, durchaus unsachlichen und falschen Darstellungen geradezu herausgefordert wird, muß bei Sasses Standpunkt als ein höchst überflüssiges Unternehmen erscheinen; denn er kann „in den etwaigen Schädigungen“ nur „Opfer sehen, ohne die es nun einmal keine Bekehrung zu Jesus Christus gibt; Opfer, die überall dort in der Völkerwelt gebracht werden, wo ein heidnischer Mythos vor dem Evangelium dahinstirbt“.

Ebenso ist aber auch jede Klärung der inneren Vorgänge, der Auseinandersetzung der germanischen Völker mit der christlichen Botschaft und deren innerer Aneignung, im Grunde ohne Belang; denn wenn dabei auch eine „hohe geistige Religion vernichtet . . . , wenn ‚artfremdes‘ Gut in das seelische Leben der nordischen Völker hineingetragen“ worden wäre, man muß die Entwicklung ja auch dann, und vielleicht gerade besonders dann, von vornherein „vorbehaltlos bejahen“. Warum sich also die Mühe machen, Untersuchungen anzustellen, die höchstens „eine Verschleierung des wahren Sachverhalts“ bedeuten können? Dieser

10) Welches Sasse in dem eingangs erwähnten Buch von Preuß (vgl. Anm. 4) nicht vermieden findet.

11) Vgl. Hans Schöttler, Artgemäße Verkündigung der Heilsbotschaft in der heiligen Schrift, 1936.

ist für den Theologen ja doch klar: es gibt „eine Kirche Gottes, zu der die Völker der Erde und also auch die Völker des Nordens durch das Evangelium berufen werden“; angesichts dieses Sachverhaltes ist die Christianisierung der Germanen für den Glauben eine selbstverständliche Notwendigkeit, sie ist kein theologisches Problem und keine Aufgabe des Theologen mehr, sondern höchstens eine solche des Religionsgeschichtlers. Mögen Tausende an diesen Vorgängen, nicht wie sie wirklich verliefen, sondern wie sie entstellt dargeboten werden, Anstoß nehmen, die Aufgabe des Theologen ist es nicht, sie richtigzustellen, sondern Glauben zu fordern an die alle Völker fordernde Herrschaft Christi und Kirche Gottes.

Ich muß bekennen, daß ich auch in diesen Fragen auf einem grundsätzlich anderen Standpunkt stehe und mit ihm allerdings eher den Erfordernissen einer wirklichen „Theologie der Gegenwart“ gerecht zu werden glaube. Sasse muß selbst zugeben, „daß der große kirchengeschichtliche Vorgang, um den es sich hier handelt, wie alle Kirchengeschichte auch eine religionsgeschichtliche Seite hat“. Dann kann es aber m. E. unmöglich die Aufgabe des Theologen sein, von dieser Seite grundsätzlich abzu- sehen, wenn er das Ganze des Vorganges verstehen und begreiflich machen will. Auf dem Gebiet der Geschichte der alten Kirche ist es eine wahrscheinlich auch von Sasse unbedenklich geübte Selbstverständlichkeit, durch eine Darstellung der politischen, der sozial- und kulturgeschichtlichen Verhältnisse sowie der vorchristlichen religiösen Lage die Voraussetzungen zu erörtern, auf die die Kirche bei ihrer Ausbreitung im griechisch-römischen Reich stieß. Sollte, was hier recht ist, für die Geschichte der Kirche bei den germanischen Völkern und auf deutschem Boden nicht mindestens billig sein? Ich habe es, längst ehe diese Fragen für uns in den letzten Jahren besonders brennend wurden, für eine wesentliche Aufgabe der mittelalterlichen Kirchengeschichte angesehen, hierin nachzuholen, was allzu lange versäumt wurde¹²⁾.

Freilich, diejenigen Männer, die hier von theologischer Seite in der vergangenen Generation allein vorgearbeitet haben, näm-

12) Vgl. meinen bereits in Anm. 2 erwähnten Bericht „Über die Grundlagen der mittelalterlichen Kirchengeschichte“.

lich Hans von Schubert und Reinhold Seeberg, werden von Sasse sehr schnell und überlegen abgetan mit einer Bemerkung über „die theologische Unzulänglichkeit unserer derzeitigen Kirchenhistorie, unter der wir alle leiden“. Ich glaube im Gegenteil, daß die allzu gleichgültige und geradezu fahrlässige Außerachtlassung dieser Fragen durch die theologische Forschung vergangener Jahrzehnte schuld ist an der Verwirrung und den falschen und unklaren Vorstellungen, die heute über diese Dinge nicht nur unsere Gemeinden, sondern weithin auch unsere Theologen- und Pfarrerkreise beherrschen. Hier liegt, mit Sasse zu reden, „eine Verantwortung der Kirchenhistoriker für das Leben der Kirche“ vor, der sie sich nicht länger entziehen sollten. Von den Einseitigkeiten der religionsgeschichtlichen Schule weiß ich mich durchaus geschieden, wenn ich betone, daß die religionsgeschichtliche Seite des großen kirchengeschichtlichen Vorgangs der Christianisierung der Germanen nicht mehr wie früher vernachlässigt werden darf, obwohl allerdings das Wesen dieses Geschehens mit religionsgeschichtlichen Mitteln und Methoden allein keineswegs erfaßt werden kann.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach dem „Schlagwort“ von der Germanisierung des Christentums, das „heute wieder hervorgeholt wird“, was man nach Sasse nur als „verhängnisvoll“ beurteilen kann. Denn wer es verwendet, so meint er, zeigt damit nur, daß die Kirche ihm „keine historisch faßbare Wirklichkeit mehr“ ist, daß er sich „Kirchengeschichte nur als Entwicklungsgeschichte der christlichen Religion vorzustellen“ vermag, während doch in Wirklichkeit „die Kirche ihre eigene, gewiß in die Geschichte der Welt und ihrer Religionen unlösbar verflochtene und dennoch von dieser wohl zu unterscheidende Geschichte erlebt“. Demnach muß also wohl der Theologe doch in der Lage sein, die unlösbare Verflechtung in das allgemeine irdische Geschehen zu lösen, um die von diesem wohl zu unterscheidende Geschichte der Kirche erforschen und darstellen zu können. Die Kirche Christi, welche „eine Realität in der Welt ist“, wird somit bis zu dem Grade als eine schlechthin und ausschließlich transzendente Größe gefaßt, daß man ihre Geschichte unter völligem Absehen von der sonstigen Welt-

geschichte darstellen kann, eine Haltung, die Eusebius von Caesarea alle Ehre macht, die Sasse aber erst jüngst von diesem Kirchenvater gelernt zu haben scheint. Denn vor nicht allzu langer Zeit wußte er selbst noch, daß die Kirche Christi „in der Entstehung und Entwicklung des Christentums oder, wenn man will, der ganz verschiedenen Typen christlicher Religion ihre Geschichte erlebt“¹³⁾.

Um nichts anderes ging es auch mir, wenn ich von einer Germanisierung des Christentums sprach, als um die Erkenntnis, daß die eine Kirche Christi in ganz verschiedenen Typen christlicher Religion ihre Geschichte erlebt. Sasse sagt freilich jetzt, „daß Theologie nicht ein Theoretisieren über Typen der Frömmigkeit ist“. Wenn aber doch die Kirche Christi nach seinen eigenen Worten in solchen Typen ihre Geschichte erlebt, wie soll diese dann anders erforscht und dargestellt werden, als indem man über diese Typen zwar nicht theoretisiert, aber sie als Realitäten erfaßt und mit ihnen rechnet? Und woraus anders soll die von ihm zugestandene Verschiedenheit der Typen sich herleiten, wenn nicht aus der Verschiedenheit des Volkstums, welches allein die jeweils wechselnde Größe in dem Prozeß der Geschichte der einen Kirche ist? Dann muß aber notwendig der Typus auf dem Boden unseres Volkstums ein anderer sein als bei anderen Völkern in Vergangenheit und Gegenwart. Damit scheint also eine Einigkeit in der Sache erzielt zu sein, die jeden Streit um Worte überflüssig machen sollte, wofern es wirklich um die Sache und nicht um „Schlagworte“ geht. Und in der Tat erklärt Sasse selbst es für „eine Selbstverständlichkeit“, „daß die Kirche bei den Batak von heute anders aussieht und ihre Verkündigung anders klingt als einst bei den Alexandrinern zur Zeit des Athanasius“.

Aber — und da wird nun allerdings sofort deutlich, daß die erzielte Übereinstimmung nur Schein war — nicht um diese Selbstverständlichkeit geht es mir, daß die Sprache der heutigen Batak und das Griechisch des 4. Jahrhunderts grammatikalisch verschieden aufgebaut sind und phonetisch einen verschiedenen Klang haben; es geht vielmehr darum, daß die verschiedenen Worte in beiden Sprachen für dieselbe Sache im einzelnen sehr

13) Kirchl. Jahrbuch 1932, S. VII.

verschiedene Vorstellungen wecken und Erlebnisse auslösen, weil eine Sprache eben mehr umfaßt als nur die Grammatik, nämlich die ganze Art eines Volkes, Gedanken aufzunehmen und weiterzugeben. Das sollte jedem, der eine tote oder lebende Sprache erlernt hat und wirklich kennt, nicht minder eine Selbstverständlichkeit sein als jenes andere. Mir ist beispielsweise von Italienern immer wieder versichert worden, daß es schlechterdings im Italienischen kein Wort gibt, das wirklich dem ganz entspricht und das völlig wiedergibt, was das deutsche Wort „gemütlich“ besagt; trotzdem findet man natürlich in jedem Lexikon eine ganze Reihe von italienischen Worten dafür zur Auswahl; je mehr es sind, um so deutlicher wird gerade, daß keines dem betreffenden deutschen Wort wirklich ganz entspricht.

Für den gründlichen Sprachkenner, der mehr als nur Philologe und Grammatiker ist, besteht kein Zweifel, daß das griechische Wort „kyrios“ etwas anderes besagt als das lateinische „dominus“ und ebenso das altgermanische „truchtin“ abermals etwas anderes. Hört das etwa plötzlich auf, wenn alle drei Worte in den verschiedenen Sprach- und Kulturkreisen auf den einen „Herrn“ Christus angewandt werden? Weil das nicht der Fall ist¹⁴⁾, darf sich die Theologie diesem Tatbestand und seinen Folgen nicht verschließen, sondern muß sich im Gegenteil ernsthafter als bisher bemühen, ihn zu erschließen. Gerade weil sie es mit Realitäten zu tun hat, wie auch Sasse betont, erwächst ihr diese Aufgabe. Denn die „ganz verschiedenen Typen christlicher Religion“, die sich bereits aus den sprachlichen Verhältnissen, jedoch keineswegs nur aus ihnen, ergeben, sind Realitäten, vor denen man die Augen nicht einer theologischen Theorie zuliebe verschließen darf.

In diesem Sinne sprach ich von einer „Germanisierung des Christentums“ als von einer Realität, die klar und eindeutig herauszuarbeiten eine dringende Aufgabe der Theologie der Gegenwart und im besonderen des Kirchengeschichtlers in ihrem Bereich ist. Es hat mir dabei durchaus fernegelegen, das „grenzenlos oberflächliche“ „Bild einer Religion“ zeichnen zu wollen, „die zu den verschiedenen Völkern, Rassen und Kulturkreisen kommt und

14) Vgl. meine Arbeit „Die Christusauffassung der Germanen“, 1937.

von diesen jeweils verschieden verstanden und dementsprechend umgewandelt wird“. Ich weiß nicht, an welchen Stellen meines Buches man diese Ansicht vertreten finden könnte¹⁵⁾, und muß mich ganz energisch dagegen wehren, daß mir Gedanken untergeschoben werden, die den meinen geradezu zuwiderlaufen. Ich habe im Gegenteil, etwa in dem Abschnitt „Martin Luthers deutsche Sendung“, mich gerade bemüht zu zeigen, daß durch Luthers religiöses Erlebnis und seine Arbeit das Evangelium nicht „umgewandelt“, sondern in seiner ganzen Größe und Reinheit wieder begriffen wurde.

Wenn Sasse freilich fragt, ob „die Bestätigung der Dogmen von Nicaea und Chalcedon in der Augustana ‚selbständige Aneignung‘“ bedeute, um diese von mir gewählte Formulierung durch solche Frage ad absurdum zu führen, so zeigt er damit nur, daß er meine ganze Fragestellung überhaupt nicht verstanden hat. Ich lasse in der Antwort auf diese Frage die Leisetreterei der Augustana ganz außer Betracht, obwohl auch sie zu denken geben könnte, stelle vielmehr nur fest, daß man mit der Frage nach einer selbständigen Aneignung der christlichen Heilswahrheiten natürlich nicht in den Partien einsetzen kann, die bewußt den Zusammenhang mit der alten Kirche betonen, sondern hier und in den anderen Bekenntnisschriften da einsetzen muß, wo der Unterschied hervorgehoben ist, wo von den *abusus mutati* gehandelt wird. Das sollte eine Selbstverständlichkeit sein, die man aber offenbar Anlaß hat, Sasse gegenüber eigens auszusprechen.

Man mag über die Schlagworte einer „Hellenisierung“ und „Romanisierung“ des Christentums denken, wie man will, der Kenner der altchristlichen Dogmengeschichte kann sich m. E. der Einsicht nicht verschließen, daß in dem griechischen Sprach- und Kulturgebiet andere Seiten der christlichen Heilswahrheit betont und herausgearbeitet wurden als in dem römischen. Die römischen Päpste des 4. und 5. Jahrhunderts haben, wenn sie aus dem Morgenlande um Entscheidungen in den Lehrstreitigkeiten des Ostens angegangen wurden, nicht deswegen oft hilflos und unentschieden dagestanden, weil sie selbst keine sach-

¹⁵⁾ Sasse führt dafür bezeichnenderweise auch keine Belegstellen an.

kundigen Theologen gewesen wären oder ihnen entsprechende Berater gefehlt hätten, sondern weil ihnen die ganze Fragestellung fernlag, mit der griechisches Denken an diese Dinge herantrat. Was, wie uns Gregor von Nyssa in seiner *Oratio de deitate filii et spiritus sancti* bekundet, im Osten der einfachste Christ verstand, blieb im Abendland in seinem tiefsten Verständnis selbst den Gelehrten verschlossen. Das schließt keineswegs aus, daß die auf diesem Wege erarbeiteten und dargelegten Wahrheiten christlichen Glaubens nicht allgemeinchristliche Geltung zu beanspruchen hätten, schließt aber auch nicht ein, daß Völker, die eine andere Art zu denken haben, wie etwa die alten Germanen, sie in dieser theologischen Ausprägungsform sofort begreifen mußten oder konnten. Es ist mir im Gegenteil sehr zweifelhaft — und wir wollen doch als Theologen, die es mit „Realitäten“ zu tun haben, die wirkliche Lage nüchtern sehen, wie sie ist —, ob die evangelisch-lutherische Christenheit von heute die theologischen Darlegungen von Nicaea und Chalcedon trotz deren Bestätigung in der Augustana wirklich kennt und versteht; aber auf den darin zum Ausdruck gekommenen Glaubensaussagen steht sie allerdings unverrückbar. Und darauf kommt es ja wohl an, die Glaubensaussagen anzuerkennen und zu bejahen, nicht unverständene Formeln zu erlernen und herzusagen.

Dabei muß man sich freilich bereitfinden zu unterscheiden „zwischen unzweifelhaften Aussagen des christlichen Glaubens“ und einer „unendlichen Fülle theologischer Lehrmeinungen, menschlicher Gedanken, verstandesmäßiger Erkenntnisse“, die nebeneinander in den Bekenntnisschriften enthalten sind. Wer diesen Unterschied nicht sieht oder zuzugestehen bereit ist, so schwer oft genug die Trennungslinie zwischen religiösem Glauben und theologischer Erkenntnis zu ziehen ist, eine Aufgabe, die dem Theologen immer wieder gestellt ist, der entgeht kaum der Gefahr, daß „aus theologischen Meinungen religiöse Wahrheiten und aus freien Erörterungen bindende Bestimmungen gemacht werden“¹⁶).

16) Vgl. Joh. Steinbeck, *Kirche und Bekenntnis* (in „Zeitschr. f. Theologie und Kirche“ 1937, S. 97 ff.).

Ich halte es allerdings nicht für einen Verrat an der christlichen Kirche, wenn neue Völker in neuen geschichtlichen Verhältnissen neue Formen und Formeln suchen, um die unverrückbaren Heilswahrheiten des christlichen Glaubens in einer ihnen gemäßen Denkart und Vorstellungsweise darin auszudrücken. Ich glaube ferner, daß es eine dringende Aufgabe einer „Theologie der Gegenwart“ ist, dabei mitzuhelfen, indem sie sowohl vor Irrungen bewahrt, wie die richtigen Wege zu weisen unternimmt. Der Theologe aber, der es mit der Geschichte der Kirche zu tun hat, trägt dazu sein Teil bei, indem er gewissenhaft und sorgfältig untersucht und nachweist, welche Versuche in dieser Richtung bereits früher in seinem Volk wie in anderen Völkern gemacht wurden. Solche Versuche können fehlgegangen sein, indem die grundlegenden Heilswahrheiten zu kurz kamen oder preisgegeben wurden, sie können aber auch gelungen sein, indem das unvergängliche und unveränderliche Gut wirklich in neue Formen und Sprachen gefaßt wurde. Das eine wird durch die kirchengeschichtliche und theologische Untersuchung zum warnenden, das andere zum anspornenden Beispiel.

(Abgeschlossen am 15. November 1937.)