

Vilmar und das deutsche Luthertum der Gegenwart

I.

Am 30. Juli 1868 starb August Friedrich Christian Vilmar in Marburg den sanften Tod, den er sich gewünscht hatte. Im Werk des Heimgegangenen findet sich immer wieder im Zusammenhang schwerer Schicksale der Familie das Erschrecken vor dem Grauen des Todes, das auch den Alternden nicht verlassen hat. Bemerkungen dieser Art sind so häufig, daß sie nicht einfach übersehen werden können. Die letzten Jahre nach dem preußischen Überfall gehen für Vilmar einsam dahin. Aus den Visionen des europäischen Unterganges kehrt er noch einmal in die Beschäftigung mit dem Volkslied zurück. Damit schließt sich der Kreis seines Lebens.

Frägt man sich hundert Jahre nach seinem Tode, welche Bedeutung sein Werk in der gegenwärtigen Stunde von Theologie und Kirche hat, so werden die negativen Urteile wahrscheinlich überwiegen. Vielleicht ist das auch eine Erklärung für die Tatsache, daß bis heute keine abschließende Ausgabe seines Werkes vorliegt, obwohl die Theologie des 19. Jahrhunderts in den letzten Jahren wesentlicher Editionen gewürdigt wurde. Das Unbehagen geht auch heute noch von dem großen Hessen aus. Die Fähigkeit des großen Stilisten scheint vergessen, wenn die bis zur Gewalttätigkeit gesteigerte Härte seiner Theologie der Erinnerung bewußt wird, die sich fast monomanisch auf den einen Punkt konzentriert: die Kirche und ihr Amt.

Zwar hat es in neuester Zeit vielfältige Überlegungen über Kirche und Kirchenreform gegeben, zwar hat das Thema der Kirche im ökumenischen Zusammenhang die Theologie intensiver beschäftigt, aber beide Male nicht in der für Vilmar charakteristischen Vereinigung der beiden Aspekte. Danach konstituiert das Amt die Kirche, und die Besinnung über die Kirche läuft notwendigerweise wieder auf das Amt zu. In diesem Zirkel liegt das Ganze der Theologie Vilmars in ihrem beispiellosen Engagement und in ihrer entschlossenen Härte. Behält man den Zirkel im Auge, so ist auch der Anmarsch ein anderer als in den zahlreichen neuen Untersuchungen über das Amt der Kirche, die häufig aus einem leicht begreiflichen aktuellen Interesse entstanden sind. Daß Ordnungs- und Rechtsfragen in den vergangenen Jahrzehnten, namentlich nach dem Kriege, stark in den Vordergrund rückten, war zwangsläufig. Es kann aber kaum bezweifelt werden, daß die tiefere theologische Besinnung dadurch nicht immer gefördert worden ist.

Bei Lage der Dinge kann es kaum anders sein, als daß Vilmar in vieler Hinsicht für weite Bereiche der augenblicklichen Theologie und Kirchenpolitik eine ausgesprochen ärgerliche Erinnerung ist, dessen Gedächtnis mancher besser getilgt sähe. Sein Luthertum war damals schon schroff genug, und ist es heute kaum weniger. Die Vorgänge in Preußen und Baden taten in kirchenpolitischer und politischer Hinsicht das Ihre dazu. Immerhin bilden die orthodoxen Lutheraner des vorigen Jahrhunderts eine einigermaßen geschlossene Front, und zwar nicht nur vom theologischen Ansatz aus, sondern zugleich auch, weil der Bund zwischen konfessionellem Luthertum und Gemeindefrömmigkeit eine feste Einheit entstehen ließ.

Demgegenüber wirkt das heutige Luthertum vielfach unsicher. Eine gerade Fortführung der Traditionen des 19. Jahrhunderts erscheint kaum als möglich. Sie ist es nicht zuletzt auch deswegen nicht, weil sich die Lage der Universitätstheologie tiefgreifend verändert hat. Darüber hinaus hat die Mobilität der Zeit, die Veränderung ehemals geschlossener konfessioneller Räume, wie überhaupt die Abneigung gegenüber allzu scharf gezogenen Profilen, eine vollständig veränderte Lage geschaffen, in der trotz des äußeren Zusammenschlusses der lutherischen Landeskirchen das Bewußtsein für die Gemeinsamkeit des Erbes nicht gerade gewachsen ist.

Auch scheint im Bewußtsein vieler die ökumenische Bewegung die Konfessionskirchen überhaupt überflüssig gemacht zu haben, wobei allerdings übersehen wird, daß ein sinnvoller ökumenischer Dialog scharfe Konturen bei den beteiligten Partnern voraussetzt. Es wird auch geltend gemacht, daß die Konsequenzen einer streng gehandhabten historisch-kritischen Methode alte Grenzziehungen irrelevant gemacht haben¹. Wie immer man diese These in ihrer Berechtigung beurteilen mag, es bleibt festzustellen, daß die Debatte um die Hermeneutik und die kerygmatische Theologie so viele Kräfte bindet, daß alle darüber hinausgehenden Fragen häufig nur noch als zweitrangig angesehen werden. Nimmt man diese wenigen Vorüberlegungen zu einem Ergebnis zusammen, so muß das Resultat im Hinblick auf Vilmar ziemlich ungünstig ausfallen. Mehr als die pietätvolle Erinnerung an eine gänzlich vergangene Zeit scheint kaum möglich zu sein.

¹ G. Ebeling weist in seinem Aufsatz „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche“, Wort und Glaube, Tübingen 1960, S. 1 bis 49, auf den Sachzusammenhang zwischen der reformatorischen Rechtfertigungslehre und der historisch-kritischen Methode hin und stellt deren umwälzende Bedeutung für die bisherige Theologie dar.

II.

Der Blickwinkel ändert sich in dem Augenblick, wenn es um das Thema Kirche und Welt geht. Es war durchaus sachgerecht, wenn der Herausgeber der gesammelten pastoral-theologischen Aufsätze diese Überschrift wählte. Nähert man sich diesem Komplex bei Vilmar, so scheidet die Möglichkeit einer geradlinigen Weiterführung seiner Gedanken in einer völlig veränderten Welt aus. Es kann sich nur darum handeln, deren Ausgangspunkt zu fixieren und die gestellte Aufgabe zu begreifen. An dieser Stelle ist eine keineswegs apologetisch gemeinte Zwischenüberlegung nötig. Die Kirche des 19. Jahrhunderts ist wegen ihrer vermeintlichen und auf weiten Strecken auch wirklichen Getto-Existenz oft gescholten worden. Die Anklage konzentriert sich darauf, daß sie sich der großen Herausforderung der Zeit nicht gestellt habe und sich statt dessen zur Verteidigung der herkömmlichen Mächte habe gebrauchen lassen. Sie habe vor allem den Auftrag des Christen in der Welt deswegen nicht begriffen, weil ihre Aktivität sich beinahe ausschließlich auf den Innenraum konzentrierte, eine Bewegung, die nicht übersehen werden sollte, und die sicher auch die negative Kehrseite der verschiedenartigsten Erweckungsbewegungen darstellt. Im Hinblick auf Vilmar läßt sich diese Konstruktion nicht halten, auch wenn sich nicht bestreiten läßt, daß die Diagnose für weite Bereiche des Jahrhunderts zutreffend gestellt ist.

Ehe es überhaupt zu einer theologischen Auseinandersetzung mit der Zeit kommen kann, ist die breite Wahrnehmung der Vorgänge Voraussetzung. Vieles im 19. Jahrhundert, oft sogar die entscheidenden Bewegungen, sind zumeist nicht bis in die Studierstuben der Theologen hineingedrungen. Wer nicht bis ins letzte beunruhigt und betroffen ist, wird den Mut zu eigenem Handeln kaum finden. Die Verführung der Kirche besteht zu allen Zeiten darin, sich allein an den innengeleiteten Menschen zu wenden. Deswegen werden gegenwärtig die Fragen einer sachbezogenen Ethik immer deutlicher herausgearbeitet. Der Ansatz der EKD-Denkschriften zu Fragen des politischen und wirtschaftlichen Lebens ist von hier aus zu begreifen. Vilmar ist in dieser Hinsicht ein überaus moderner Geist, dem die Kenntnis verschiedenartigster Sachgebiete zu Gebote steht. Die Welt der Literatur und der Germanistik ist ihm seit seiner pädagogischen Zeit vertraut. Der Umgang mit den führenden Köpfen der sich formierenden germanistischen Wissenschaft, insbesondere den Brüdern Grimm, ist nur die eine Seite, zu der notwendig auch die scharfen Analysen der zeitgenössischen Literatur gehören. Diese wiederum sind Gradmesser für den inneren und äußeren Zustand des Zeitalters.

Zu der politischen Welt hat Vilmar unmittelbaren Zugang durch seine Arbeit im kurhessischen Landtag und seine ministerielle Tätigkeit unter Hassenpflug. Der literarische und der politische Bereich sind die beiden Hälften, aus denen sich das Sachethos Vilmars aufbaut. Über Kirche und Welt nachzudenken, ist für ihn keine Aufgabe theologischer Theorie, sondern eine Forderung der Sache selbst aus unmittelbarer persönlicher Betroffenheit. Diese aber wird zugleich als Herausforderung an die Kirche verstanden.

Wegen dieser Vielseitigkeit auf den verschiedensten Gebieten ist Vilmar nicht zu Unrecht mit den barocken Polyhistoren verglichen worden. In der Tat verbinden sich die drei Seiten seines Werkes, die Literaturgeschichte, die Politik und Theologie zu einer einheitlichen Gestalt. Gerade die außertheologischen Faktoren sind für das Verständnis des Theologen Vilmar schlechthin unentbehrlich, was freilich nur selten beachtet worden ist. Ob sich bei dieser Breite des Werkes die Feststellung aufrechterhalten läßt, wie sie Karl Barth getroffen hat, daß Vilmar nicht eigentliches akademisches Niveau erreicht habe², mag hier offenbleiben. Sicher bleiben bei Vilmar in systematischer Hinsicht viele Wünsche übrig, aber es ist schwer vorstellbar, wie es bei dem besonderen Lebensgang, der Eigenart dieser Begabung und einem erheblichen Temperament anders hätte sein können. Wer in einem so eminenten Maße praktischer Theologe ist, wird sich nur im Rahmen des unmittelbar Notwendigen für systematische Konstruktionen interessieren. Deshalb gehört Vilmar zu jenen Theologen, die ihre unmittelbare Beteiligung und Parteinahme für alles, was geschieht, mit dem Preis formaler Lücken erkaufen müssen. Aber jede wirklich relevante theologische Ethik wird auch daran zu messen sein, ob sie dazu bereit ist. Die spätere Würdigung wird dadurch nicht unerheblich erschwert, weil die Zeitgebundenheit ein ständig zu beachtendes Motiv darstellt.

Wichtig ist deshalb, und zwar als Grundvoraussetzung des Verstehens, die Bestimmung des gemeinsamen Antriebes für alle drei Zweige seines Werkes. Dieser liegt in einer mit visionärer Deutlichkeit geschauten europäischen Katastrophe, die mit dem Datum von 1789 unvermeidlich geworden ist. Es bedurfte nicht erst der Erschütterungen des Jahres 1848, um die Fronten zu klären. Die Schulreden des Hersfelder Gymnasiallehrers und Marburger Direktors nehmen schon die Beschreibung der kommenden Katastrophe an vielen Stellen vorweg. Ja, die ersten Ausflüge in das Feld der Bestandsaufnahme und Kritik des Zeitalters lassen sich schon in die Zeit der sich festigenden theologischen Überzeugung zurückverfolgen, die mit dem

² Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon- Zürich 1947, S. 570.

Augustana-Jubiläum von 1830 zu einem gewissen Abschluß kommt. Entsprechende Hinweise finden sich in dem nur teilweise veröffentlichten Briefwechsel mit seinem Bruder Wilhelm von der Mitte der zwanziger Jahre an. Was den Deutungsvorgang mit innerer Spannung auflädt, ist nicht allein die Beschreibung von Zuständen, die als solche schon der Aufmerksamkeit gewiß sein könnte, sondern die mit leidenschaftlicher Parteinahme verzeichnete Parallelität der geistlichen, der geistigen, genauer literarischen Vorgänge mit den politischen Realitäten.

Natürlich wird das Datum von 1789 immer wieder im Reflex von Zeitereignissen interpretiert. Erstaunlich bleibt die illusionslose Feststellung, ohne die auch das Ganze der Vilmarschen Theologie der Kirche und des geistlichen Amtes schlechthin nicht zu begreifen ist, daß dieses Datum nur als Anfang einer permanenten Revolution in Europa begriffen werden kann. Man wird schon den jungen Marx als Parallele heranziehen müssen, um eine ähnliche Einschätzung der künftigen allgemeinen Entwicklung antreffen zu können. Alle Illusionen über einen neuen Anfang der Kultur am Ende der feudalen Zeit sind gänzlich verflogen. Von der Begeisterung führender Köpfe des deutschen Idealismus für die Französische Revolution ist nichts übriggeblieben als das blanke Entsetzen vor einer unkontrollierbaren Zukunft der Katastrophen, die unaufhaltsam dem revolutionären Chaos entgegentreiben. Von hier aus gesehen, lassen sich die Gewalttätigkeiten in Vilmars Amtstheologie und sein immer neues Einschärfen des Gesetzes Gottes zur Rettung der Verlorenen nur mit Luthers Haltung im Bauernkrieg vergleichen. In beiden Fällen handelt es sich um eine gefährliche Theologie der Ausnahme.

Der Literarhistoriker Vilmar erkennt, daß schon die deutsche Klassik von einer geheimen Unterströmung des Ungenügens an sich selbst, von einer unverkennbaren Dissonanz gezeichnet ist. So erscheint Lessing als Prototyp derer, die die Suche nach der Wahrheit der Wahrheit selbst übergeordnet haben und damit den Weg in eine tiefgreifende Skepsis bezeichnen. Das Gegenbeispiel ist die große schöpferische Synthese des Mittelalters, die wiederum der Literarhistoriker Vilmar in einer besonders eindrucksvollen Darstellung etwa des Nibelungenliedes beschrieben hat. Hier zehrt er vom geistigen Erbe der Romantik. Die mittelalterliche Einheit des deutschen Volkes mit sich selbst kann im Zerbrechen noch einmal von den Reformatoren zurückgewonnen werden. Von da an beginnt die Verfallsgeschichte der Neuzeit unaufhaltsam. Die Subjektivität des Künstlers dominiert in immer stärkerem Maße mit der einen großen Ausnahme Goethes, dessen „objektive“ Dichtungsweise auch für Vilmars theologische Formung von entscheidender Bedeutung geworden ist.

Für die eigene Zeit erscheinen nach dem Vorausgehen der Genies der Sturm- und Drangperiode vor allem die Jungdeutschen und die Hegelsche Linke, literarisch für Vilmar vor allem durch Gutzkow und A. Ruge repräsentiert, als die Vorboten des kommenden Unterganges; deren Devise einer „Emanzipation des Fleisches“ — die tiefste Destruktion der Persönlichkeit erkennen läßt. Bedrängend werden die literarischen Analysen dadurch, daß die geistigen Vorgänge den politischen unmittelbar parallel verlaufen. Der Destruktion der Persönlichkeit in der zeitgenössischen Literatur entsprechen die Massen und die Demagogen, die das politische Feld in immer größerem Ausmaß beherrschen. Parteien und Parteitreibereien, unentschlossene Regierungen oder eine dem Gewissen nicht mehr verantwortliche Machtpolitik, wie sie Vilmar am deutlichsten in Preußen erkennt, erfüllen die politische Szene. Die Verachtung des göttlichen Gesetzes und die revolutionären Umtriebe entsprechen einander. Die Regierten sind unregierbar geworden, diese Überzeugung teilt Vilmar mit Donoso Cortés, und die Verantwortlichen selbst befinden sich in einer eigentümlichen Lähmung des Willens. Was Vilmar zu sagen hat, fällt durch eine bestechende, oftmals geschliffene literarische Form auf, die mit den Ressentiments eines Unzufriedenen nicht das mindeste zu tun hat. Als Beispiel sei zunächst die Vision der antichristlichen Weltmonarchie herausgegriffen, jene apokalyptische Ahnung, die Vilmar mit den beiden großen heraufkommenden Mächten Rußland und Amerika verbindet. So heißt es in einem Brief an Piderit vom 15. 2. 1868 (abgedruckt bei W. Hopf: August Vilmar, Bd. II, Marburg 1913, S. 422): „Von unserer politischen Zukunft erwarte ich wenig oder gar nichts. Die Richtung des Zeitalters geht auf große Monarchien und diese werden als solche aufeinander treffen und schlagen, z. B. im Orient, uns kleine aber allesamt zerquetschen. Alle diese Monarchien werden den Schurkismus repräsentieren und damit der antichristlichen Weltmonarchie den Boden bereiten. Ob Preußen zu diesen großen Monarchien gehören werde, wage ich nicht zu behaupten, aber möglich ist es, freilich nur, um schließlich vom Slawismus gefressen zu werden. Es ist innerlich schon durch und durch slawisiert, daß der Panslawismus seinerzeit wenig Arbeit mit ihm haben wird. Diesem Panslawismus steht dann der Kelto-Romanismus gegenüber; beide werden aber den Germanismus, der von beiden Seiten innerlich schon zerfressen ist, gänzlich pulverisieren. Vielleicht gehört zu allem dem kaum ein Jahrhundert. Und dann kommt der Dritte dazu, der diabolisierte Germanismus in der Gestalt von Nordamerika. Wer weiß, ob nicht dieser die letzte, die Weltmonarchie aufzurichten bestimmt ist. Doch das sind Träume, die mich indes jetzt oft beschäftigen. Es ist gut, daß ich nicht mehr lange zu leben habe.“ Auf die bedeutende

Parallele bei W. Solowjow und dessen Schilderung der antichristlichen Weltmonarchie ist im Vorbeigehen hinzuweisen.

Ein anderes Beispiel beschreibt die Massen, die in immer stärkerem Maße das politische Geschehen mitbestimmen. Der folgende Abschnitt aus dem „Hessischen Volksfreund“ (Die Unruhe unserer Zeit, 1850; abgedruckt in „Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands“ I, S. 351) läßt die journalistische Begabung Vilmars erkennen, der sich übrigens auch durch die Todesdrohung der Gegner und den Sturm auf sein Haus 1848 nicht aus Marburg verdrängen ließ: „Wem sind nicht schon bei den unsteten und wirren Massenbewegungen der letzten Jahre mit geheimen Grauen die Herden der nordamerikanischen Büffel eingefallen, welche, gereizt durch einen Feind oder erschreckt durch einen Donnerschlag, irr und unsted, stampfend und dröhnend, wütend und schnaubend dahinstürmen über die endlosen Wiesen jener einsamen Landstriche? Wer hat nicht bei dem Geschrei der flatternden Vogelschwärme, der Stare und Krähen, mit tiefer Wehmut an das schreiende Schwärmen der verirrtten Menschenmassen unserer Tage denken müssen, wie sie kreischend auffliegen vor vermeintlicher Gefahr, kreischend hierhin und dorthin in weiteren Kreisen sich schwingen, sich niederlassen, ohne Ruhe zu finden, wieder auffliegen und sich wieder niedertun, herrenlos und ratlos, und in Masse unter dem Rohr oder dem Garn des Jägers, den Raubvögeln, dem Frost und dem Hunger unterliegend.“

Zu den Massen gehören die Einpeitscher in Gestalt der Demagogen. Die folgenden Beispiele aus den pastoraltheologischen Aufsätzen zeigen etwas von der unmittelbaren Transparenz der Vilmarschen Bibelauslegung. Die politische Welt seit 1789 füllt sich mit bestimmten Personen der alttestamentlichen Geschichte. Die Frage ist berechtigt, ob sonst im 19. Jahrhundert eine ähnliche Transparenz der Auslegung erreicht wurde. Zur allgemeinen Deutung der Lage heißt es zunächst: „Es ist das deutsche Volk schon jetzt fast in demselben Grade atomisiert und pulverisiert, d. i. zu einer arithmetischen, aus lauter gleichen Individuen zusammenzuaddierenden Masse gemacht worden, wie das griechische Volk zur Zeit des achäischen Bundes oder das römische Volk . . . Daß aber eine Umkehr von der schiefen Ebene, auf der wir uns befinden, ja, daß nur ein Stillhalten in dem Fortschritt dieser Kultur des Egoismus stattfinden könne — daran ist nicht zu denken; das ist nach dem unverwerflichen und allgemeinen Urteil der Geschichte völlig unmöglich“ (Kirche und Welt I., S. 21). Auch die Psychologie der Massen kommt zu ihrem Recht. So werden 4. Mose 12, 14 und 16 und das 9. Kapitel des Richterbuches zur Illustration herangezogen. Wenn Mirjam und Aaron sich gegen Mose erheben, so deshalb, weil sie

die „völlige Gleichheit, Unterschiedslosigkeit der Mandate und Funktionen“ proklamieren (Kirche und Welt II., S. 41). Richter 9 ist „Urbild der Revolution“ (S. 56). Masse ist Nivellierung, daher sind auch die Führer der Masse aus derselben Substanz gebildet wie diese selbst. Aaron wird zum Typus des Aufrührers, während die Masse nur noch das hört, was ihrer Aufregung entspricht. Korach wird verstanden als „das Vorbild der Anmaßung aller Tieferstehenden, andere zu leiten, zu Gott zu führen; das Vorbild der Vernichtung aller Autorität in der göttlichen Ökonomie, das Vorbild aller egalisierenden, nach allem greifenden Bestrebungen; das Vorbild aller derer, welche in unverbesserlichem Übermut behaupten und darauf bestehen, daß auch das Höchste den Unbefähigten wie den Befähigten zukomme, gegeben oder erreichbar sei; das Vorbild endlich aller derer, welche aus dem Worte Gottes wider das Wort Gottes streiten“ (II, S. 48). Masse und Demagogie gehören notwendig zusammen, denn die atomisierte Masse sucht aus dem eigenen Unvermögen heraus den Despoten, der sich eben diese Eigenschaft der Masse zunutze macht. In diesem Sinne wird das 9. Kapitel des Richterbuches zu einer großartigen Illustration, in deren Mitte die Gestalt Abimelechs steht.

Ohne hier weiter auf die Urteile Vilmars über die Literatur der Jungdeutschen einzugehen, sei noch einmal seine Sicht der Wissenschaft inmitten des wissenschaftsgläubigen 19. Jahrhunderts skizziert, wie er sie in einer Schulrede von 1849 unter dem bezeichnenden Titel „Die göttliche und dämonische Seite der Wissenschaft“ ausgesprochen hat. Diese dämonische Wissenschaft, deren Symbol der Mythos des Prometheus ist, bleibt ausgeschlossen vom Reich der Liebe, „in tiefstem Innern nicht allein unbefriedigt, nicht allein trostlos, sondern voll Überdruß in der aufreibenden Arbeit des Lebens und voller Ekel an sich, das ist das Ende aller ihrer Träger. Sie wissen das zum Voraus, aber sie gehen dennoch ihren Weg. Vor ihnen liegt eine unabschbare, grauenvolle Einöde, auf welcher der Tod des Verschmachtens, der Hungertod gewiß ist — aber sie betreten sie dennoch, denn sie nennen es Kühnheit und ziehen Scharen hinter sich her, mit der Absicht, sie dem Tode des Grauens zu überliefern; denn sie nennen es die ganze und volle Wahrheit, sie nennen es Bestimmung des Menschen, sie nennen es ewige Notwendigkeit“ (Schulreden 2. Auflage, S. 354f). Unter deutlicher Verwendung Hegelscher Terminologie entsteht hier etwas, das an eine Vision des dialektischen Materialismus erinnert.

Zu den politischen Passagen ist ganz allgemein der konservative Kontext der Zeit zu beachten. Mag Vilmar trotz einiger weitsichtiger Urteile den Vorgang der industriellen Entwicklung nur unvollkommen begriffen

haben³, so erweist sich das Bild des konservativen Politikers als eindrucksvoll und weit entfernt von den üblichen reaktionären Klischees. Man wird die Konservativen, etwa Donoso Cortés oder auch Tocqueville, auch Kierkegaards Kommentar zu den Vorgängen von 1848 nicht allein in dem Versuch einer Bewahrung des Alten vordergründig begreifen können, wenn man nicht zugleich auch die vorurteilslose scharfsichtige Beschreibung der Lage ins Auge faßt. In den Reihen der konservativen Bewegung befinden sich Begabungen von unvergleichlichem analytischem Scharfsinn, verbunden mit einer absolut illusionslosen Einschätzung der Lage. Erst die Katastrophen des 20. Jahrhunderts lassen die Größe dieser konservativen Welt erkennen. So finden sich in diesem Jahrhundert verwandte Züge in den Reihen des Widerstandes gegen Hitler. Dieses alles ist vorweg zu bedenken, ehe der Versuch unternommen wird, die Lehre Vilmars vom Amt und von der Kirche zu begreifen.

Diese wiederum steht auch in einem anderen systematischen Kontext. Die vielfältigen Analysen der Zeit auf dem Gebiet der Literatur wie überhaupt der inneren Welt haben einen gemeinsamen Deutungspunkt: die Lehre von der Uroffenbarung. Diese Kategorie erschließt sich vor allem dem Literaturhistoriker Vilmar, wie seine Deutung des Heliand und des Volksliedes zeigt, abgesehen von vielen weiteren ähnlichen Beispielen in der Literaturgeschichte⁴.

Der theologische Leser der Gegenwart glaubt sich trotz der terminologischen Übereinstimmung mit P. Althaus in eine andere Welt versetzt. Sicherlich ist, wie so vieles bei Vilmar, auch dieses charakteristische Stück seiner Theologie nur unvollkommen durchreflektiert. Dahinter steht ein tief pessimistisches Kulturverständnis, das die Entwicklung der Kultur als das Verbrauchen aller den Völkern aus der Uroffenbarung geschenkten Gaben versteht. Die Gaben der Uroffenbarung befinden sich in einem Prozeß des sukzessiven Abbaus. Die Güter der Uroffenbarung, die den ganzen Bereich der Sitte, des Rechtes und der geistigen Lebenskraft eines Volkes umfassen, werden nicht nur immer weiter aufgezehrt, sie werden geradezu mutwillig verschleudert. Diesen Vorgang sieht er in seiner eigenen

³ Kirche und Welt I, S. 99f.: „In dem Industrialismus, dem Fabrikwesen, bildet sich augenscheinlich eine neue Eigenhörigkeit aus, und sie ist in ihren ersten Stadien bereits vorhanden. Möglich, ja wahrscheinlich ist es, daß diese Hörigkeit die Sklaverei des Heidentums an Härte weit überbieten wird.“

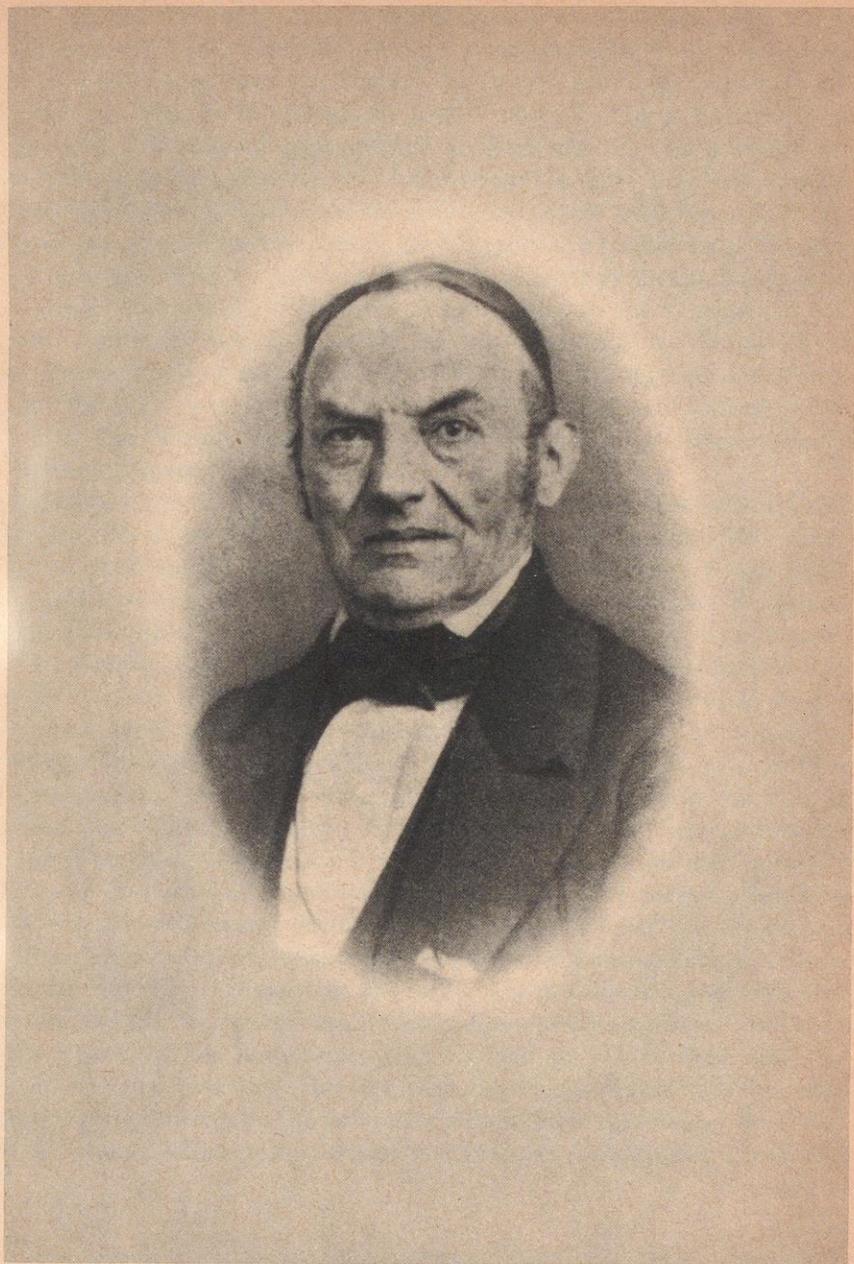
⁴ Vgl. zum Thema der Uroffenbarung besonders den Abschnitt S. 109ff. in meiner Untersuchung: Die europäische Krise und das Amt der Kirche, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Bd. 18, Berlin 1967.

Zeit als zu einem absoluten Höhepunkt gekommen an. Aus dieser Sicht bekommt Vilmars Deutung der Kultur den Charakter eines theologischen Rechenschaftsberichtes.

Gott hat den Menschen alle Güter geschenkt, die sie für ein geordnetes Zusammenleben brauchen. Diese Erstausrüstung ist die Voraussetzung jeder weiteren kulturellen Entwicklung. Diese aber verläuft in Vilmars Augen gerade nicht positiv auf der Fortschrittslinie, wie das 19. Jahrhundert sonst allgemein überzeugt war, sondern befindet sich im Abstieg. Die verliehenen Gaben sind verbraucht. Der Theologe Vilmar nimmt den Bestand des noch Vorhandenen auf. Zugleich geht es um die Verantwortung der Kirche für eine vom Chaos bedrohte Welt.

Vilmar hat damit auf seine Weise, ob gelungenermaßen, ist eine andere Frage, den Anspruch des 1. Artikels zum Ausdruck gebracht. Dieser besagt, daß die Welt als Schöpfung Gottes unteilbar ist. Der Christ handelt in voller Verantwortung für das Ganze der Welt. Vilmars Lehre von der Uroffenbarung und die Beschreibung der immer weitergehenden Zerstörung ihrer Güter ist der konsequente Verzicht auf jeden Rückzug ins kirchliche Getto. Die Kirche kann nur für die Welt da sein, wenn sie ihren Auftrag richtig versteht. Vilmar hat damit theologische Bereiche markiert, auf denen eine überzeugende Orientierung bis zur Stunde noch nicht gefunden worden ist. Die Aufgabe umfaßt nicht allein die Umschreibung der Bereiche des Natürlichen, sondern in diesem Zusammenhang auch das Thema Vernunft und Offenbarung, wie auch das andere einer ethischen Verantwortung für die Güter dieser Welt.

Die Theologie der Gegenwart hat keineswegs an dieser Stelle zu einem einigermaßen befriedigenden Ergebnis kommen können. So war die moderne Theologie der Schöpfungsordnungen dazu gewiß nicht in der Lage, ganz abgesehen von ihrer politischen Blindheit, auch wenn sie auf ihre Weise ein besonderes lutherisches Interesse an diesem Bereich der Welt, wenngleich mit theologisch unzulänglichen Mitteln, bekundet hat. Der Ansatzpunkt war die vor Gott eigenständige Würde der weltlichen Bereiche im Gegensatz zu den mittelalterlichen Ordnungsvorstellungen. Aber auch die anderen Versuche, sowohl der des Anknüpfungspunktes als auch der der analogiehaften Entsprechungen, sind keineswegs zu einigermaßen befriedigenden Lösungen vorgedrungen. Das gilt auch von der „Methode der Korrelation“. Ebenfalls ist, auch in der Lutherforschung, eine weitgehende Interpretation der gesamten Theologie Luthers als Theologie des 1. Artikels, wie sie teilweise im skandinavischen Bereich üblich geworden ist, mit mancherlei Fragezeichen zu versehen.



August Friedrich Christian Vilmar (1800—1868)

Die Liste der verschiedenen Möglichkeiten zeigt nur, wie weit die moderne Theologie von ihren verschiedenartigen Ansatzpunkten her von einer auch nur halbwegs angemessenen Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt noch entfernt ist. Daß Vilmar die Fragen überhaupt gesehen hat, daß er die Vorgänge breit analysierend bewußt gemacht und theologisch zu begreifen versucht hat, bedeutet in einer Zeit weitgehender Ahnungslosigkeit schon viel. Dieses alles ist mit zu bedenken, wenn das allgemeine Verdikt systematischer Unzulänglichkeit gefällt wird. Wie sehr es Vilmar jedenfalls mit seinem auf die ganze Kirche zielenden Ansatz ernst war, zeigt auch die Ablehnung der Inneren Mission auf Vereinsbasis, die nicht nur ihm als Verständnislosigkeit ausgelegt worden ist. Aufgaben, die der ganzen Kirche gestellt sind, lassen sich auf dem Wege der Delegation nicht lösen. Es sollte auch nicht vergessen sein, daß sich Vilmar in eindrucksvoller Weise über die Aufgabe der Kirche dem aufkommenden Proletariat gegenüber geäußert hat⁵.

Besonders hinzuweisen ist noch auf eine Spielart der politischen Ethik Vilmars, die in der Nähe der modernen These von der Königsherrschaft Christi als Versuch einer genuinen Interpretation der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre liegt. Dieser Versuch, der die Einheit der beiden Regimente gegenüber dem neulutherischen Dualismus besonders betont, ist in wesentlichen Aussagen mit Vilmars Aussagen einer Ethik des Politischen verwandt. Vilmar hat, wie das Luthertum des vorigen Jahrhunderts, den Komplex der Regimentenlehre Luthers in seiner Bedeutung nicht erkannt. Trotzdem hat Vilmar das entscheidende Motiv in Luthers Regimentenlehre aufgenommen, jedem Versuch einer dualistischen Trennung der Welt in heilige und weltliche Bereiche zu widerstehen. Gott ist kein Haus-Gott, sondern ein Welt-Gott, damit ist der Anspruch Gottes auf das Ganze der Welt das durchlaufende Motiv in Vilmars Analyse des europäischen Verfalls. Für ihn steigert sich das Engagement in dem Augenblick, als erkennbar wird, was die Interessenpolitik Bismarcks und der preußischen Konservativen bedeutet, nämlich die faktische Außerkraftsetzung der Gebote Gottes und die bedingungslose Proklamation eines Rechtes des Stärkeren. Hier erhebt sich die Revolution von oben, die um keinen Preis besser ist als die von unten, um eine der typischen Ausdrucksformen der Altkonservativen zu gebrauchen. Die Interessenpolitik einer Revolution von oben ist die brutale Mißachtung elementarer göttlicher Gebote, die gerade des-

⁵ Besonders eindrucksvoll in dem Aufsatz „Das geistliche Amt und die sozialen Neuerungen der Gegenwart“ (1864), Kirche und Welt I, S. 103, 107f.

wegen zu verwerfen ist, weil der eine Wille und das eine Gebot Gottes sowohl in der Kirche als auch in der Welt gilt. Jede Eigengesetzlichkeit weltlicher Bereiche, die angeblich der Herrschaft des Dreieinigen Gottes nicht unterstehen und den Menschen zu einem Handeln auf eigene Faust veranlassen könnten, ist unter allen Umständen als Gotteslästerung zu verwerfen. Es entbehrt inmitten aller Attacken von seiten der Barth'schen Theologie gegen das Luthertum besonders in seinen politischen Anschauungen nicht der Ironie, daß sich ausgerechnet der Erzlutheraner Vilmar in erstaunlich parallelen Gedankengängen bewegt. Die Gemeinsamkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß in beiden Fällen die Verantwortung für die eine unteilbare Welt proklamiert wird.

An dieser Stelle läßt sich nun die Bedeutung des Amtes für das Ganze der Theologie Vilmars zeigen. Die Deutung der Kulturkrise Europas mit ihrer inneren Begründung durch die Lehre von der Uroffenbarung läuft auf das Verständnis des geistlichen Amtes zu, das im Zentrum der Theologie Vilmars steht. Hier nun beginnt sich auch die stärkste Reserve gegen Vilmar zu melden. Eine Zeit, die die mündige Gemeinde in einer mündigen Welt immer mehr und immer ausschließlicher proklamiert, hat schlechterdings kein Verständnis mehr für Vilmars Theologie des geistlichen Amtes, ja, sie wird ihn auf der ganzen Linie als reaktionär mißverstehen müssen. Die These von der mündigen Welt und dem mündigen Christen ist in einem solchen Maße Inhalt des allgemeinen Bewußtseins geworden, daß jede gegenteilige Behauptung geradezu als gegenstandslos erscheinen muß.

Aber hier zeigt sich besonders eindrucksvoll die Größe und Grenze einer bestimmten modernen Theologie. Die These von der mündigen Welt, wie sie am eindrucksvollsten von Bonhoeffer formuliert worden ist, gehört zweifellos zu den entscheidenden theologischen Ansätzen der Zeit überhaupt. Sie wird aber in dem Augenblick sehr problematisch, wenn um dieser einen These willen gleichsam alle übrigen Bereiche der Theologie einplanirt werden. Es müßte noch sehr viel genauer geprüft werden, ob der Mündigkeit nicht beinahe in einem Zuge eine geradezu katastrophale Unmündigkeit gegenübersteht, wie sie die moderne Massengesellschaft hervorgebracht hat. Wird die andere, die negative Seite übersehen, so ist eine unvorstellbare Verkürzung der Perspektive die unvermeidliche Folge. Zurück bleibt eine erschreckend illusionäre Ideologie einer besseren Welt, an die zu glauben nur unter der Voraussetzung eines beachtlichen Verlustes an kritischem Vermögen möglich ist. Vilmar gehört auf jeden Fall zu den auch heute besonders notwendigen kritischen Geistern, die sich den klaren Blick durch keinerlei Illusionen trüben lassen. Erst der, dem die Gewißheit des Eschatons in der gegenwärtigen Weltstunde mit Erschrecken zum

Bewußtsein gekommen ist, ist zugleich frei, um den Bewegungen des Zeitgeistes zu folgen.

Auch eine ganz andere Beobachtung ist an dieser Stelle einzusetzen. Es ist nicht zu verkennen, daß sich gewisse Ermüdungserscheinungen bei dem Thema von Amt und Kirchenverfassung zeigen. Das ist um so bedauerlicher, weil einstweilen keineswegs eine auch nur einigermaßen klare Linie zu erkennen ist. Vilmar selbst hat seine Position deswegen bis ins Maßlose überzogen, weil er auf die Funktion des Amtes in einer chaotischen Zeit sieht. Dafür wird das Miteinander von Amt und Gemeinde vernachlässigt. Das allgemeine Priestertum kommt kaum über die Rolle, Publikum zu sein, hinaus. Die Polarität von Amt und Gemeinde wird Gegenstand neuer Überlegungen sein müssen.

Immerhin hat sich gerade in den neueren Arbeiten zum Thema gezeigt⁶, daß eine kongregationalistische Theorie nicht einfach als Meinung der Reformatoren über das Amt der Kirche angenommen werden kann. Es ist auch deutlich geworden, daß das Amt keineswegs aus einer allgemeinen Theologie des Wortes Gottes einfach abzuleiten ist, sondern daß der Herr selbst durch das Wort von Menschen seiner Gemeinde gegenübertritt. In diesem Sinne hat Christus das Amt selbst eingesetzt. Das Motiv der „Larven“, der Instrumente, deren sich Gott in seinem Handeln bedient, kurzum das Verhüllungsmotiv im Zusammenhang der Offenbarung ist in den neuen Untersuchungen sehr deutlich geworden. Die Gemeinde weidet sich nicht selbst.

In mancher Hinsicht konnte die Forschung das Bild zu Vilmars Gunsten verändern. Der Stiftungscharakter des Amtes wurde von Luther her besser verstanden⁷. Demgegenüber konnte die Behauptung einer zweiten bei Luther auch vorhandenen Linie mehr genossenschaftlichen Charakters nicht wirklich bewiesen werden⁸, offenbar auch deshalb nicht, weil dem Wahlvorgang eine theologische Bedeutung beigemessen wurde, die er in der Tat nicht hat. Auch wurde überzeugend nachgewiesen, daß Vilmar die melanchthonischen Teile der Bekenntnisschriften in einem viel stärkeren Maße hinter sich hat, als das bis dahin angenommen wurde. Nach wie vor aber bleibt der berechtigte Einwand bestehen, daß Vilmar dem Auftrag

⁶ Vgl. meine zusammenfassende Besprechung „Amt und Ordination im Verständnis der lutherischen Kirche“, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 11, 1963, S. 7—52.

⁷ Besonders bei W. Brunotte, Das geistliche Amt bei Luther, Berlin 1959.

⁸ Diese zweite Linie sucht Lieberg gegen W. Brunotte herauszuarbeiten: Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, FKDG 11, Göttingen 1962, bes. S. 82ff.

des allgemeinen Priestertums bei Luther und im Verständnis der Bekenntnisschriften in keiner Weise gerecht geworden ist, so daß er an dieser Stelle das Bekenntnis seiner Kirche nicht für sich in Anspruch nehmen kann.

Vilmars Lösung der Aufgabe einer Theologie des geistlichen Amtes kann heute nicht einfach übernommen werden. Will man ihn verstehen, so ist vor allem daran zu denken, daß dieses Amt in Vilmars Sicht deswegen so eindeutig herausgearbeitet wird, weil es hier um die letzte Bastion geht, den Wellenbrecher in der Flut des Unterganges. Diese Ausnahmesituation ist immer mitzubedenken. Dazu ein Abschnitt aus den pastoraltheologischen Aufsätzen: „Es ist mit völliger Sicherheit der Erfolg zu erwarten, daß einige wenige ‚eine verschwindende Minorität‘, wie der große Haufe der zum Untergang Gewidmeten höhnt, sich an das Zeugnis der Hirten anschließen, dasselbe verstehen, bei demselben ausharren und es weitertragen werden zu den kommenden Geschlechtern; es gilt eine Hütte im Kürbisgarten zu errichten. Einen solchen festen, einem kaum sichtbaren Senfkorn ähnlichen Kern für die Zukunft zu bilden, das muß das Bestreben des Pastors sein . . . Dieser feste Kern aber . . . wird nur durch die allerkonkreteste Belehrung, nur durch das die vorliegenden Zustände auf das genaueste erfassende Zeugnis gebildet werden. Wir haben die Aufgabe, eine neue Zeit während der gegenwärtigen Zerrüttung und Verwüstung vorzubereiten, und diese Vorbereitung geschieht . . . nur dadurch, daß wir einige wenige unerschütterlich fest in der Überzeugung machen, es gäbe eine göttliche Ordnung auf Erden, welche nicht nur nicht von dem Belieben der Mehrheit abhängt, sondern im schärfsten Widerspruche mit diesem Belieben stehe. Gelingt uns dies — und es wird uns gelingen —, dann wird eine zukünftige Generation, selbst wenn die gegenwärtigen Formen sämtlich sollten zerschlagen werden, auch wieder die göttliche Ordnung mit demütiger Freude und stolzem Gottvertrauen anerkennen und das suffrage universel für immer unter die Füße treten“ (Kirche und Welt I, S. 36f).

Versucht man, die bisherigen Linien zu ordnen, so erscheint Vilmars Lehre vom geistlichen Amt, die er als das Herzstück seiner Theologie versteht, als das eigentliche Ziel seiner gesamten theologischen Arbeit. Hier laufen alle Stränge zusammen. Die Beschäftigung mit Literatur und Politik bleibt auf den einen und entscheidenden Punkt bezogen: nur noch das Amt kann die Kirche und die Welt retten. Alle übrigen Bastionen sind längst von der andringenden Flut überschwemmt worden. Es gibt nur noch einen Ausweg, wenn Kirche und Welt bewahrt werden sollen, das Amt. Löst man Vilmars Aussagen aus diesem Zusammenhang heraus, so bleibt ein geradezu hyper-

bolischer Anspruch übrig, ein Zerrbild reaktionärer Geistlichkeit, schroff und anmaßend, eigentlich nur als negatives Demonstrationsbeispiel für alles verwendbar, was in Sachen von Kirche und Amt nicht sein sollte.

Gerade bei einer gewissen demokratischen Befangenheit der heutigen Zeit sind einige Vergleiche nötig, um das Phänomen aufzuhellen. Man mag die episkopale Linie schon in der frühen Kirche bedauern, aber man wird sie nicht allein in ihrer historischen Zwangsläufigkeit, sondern auch aus ihrem sachlichen Anlaß heraus begreifen müssen⁹. Insgesamt verläuft die Entwicklung wie in Wellen. Es gibt aristokratische und demokratische Phasen der Entwicklung. Damit ist in der gegenwärtigen Situation nicht etwa ein Ausgleich nach der Seite des Amtes gemeint, aber es muß, ganz abgesehen von allen Entwicklungsgesetzen, deutlich bleiben, daß das besondere Amt in der besonderen Situation der versammelten gottesdienstlichen Gemeinde seinen Auftrag hat. Hier behält das *rite vocatus* seinen Sinn, während jener andere, gerade heute entscheidend wichtige Bereich der Verkündigung außerhalb der Gottesdienste der Gemeinde die andere lebenswichtige Funktion im Zeugnis der Christenheit ist. Beides darf nicht miteinander vermischt werden. Es könnte der heutigen Christenheit gewiß nicht schaden, ihre in gewisser Weise festgelegte demokratisch-kongregationalistische Linie einer gründlichen Prüfung zu unterziehen. Das geistliche Amt selbst bedarf einer neuen Auslegung seines Auftrages. Dabei sind frühere Schablonen nicht einfach zu übernehmen, sie sind aber auf ihre Intentionen hin zu durchdenken. Vilmar hat auf seine Weise Luthers gegenüber von Amt und Gemeinde in unzulässiger und nur auf einen Punkt gerichteter Weise interpretiert. Gerade diese Seite aber droht in der gegenwärtigen Situation von neuem zu kurz zu kommen. Es geht in der Besinnung über Funktion und Wesen des Amtes am allerwenigsten um ein Erfolgsrezept kirchlichen Handelns, wohl aber um das Bedenken dessen, wie Christus das Zeugnis seines Wortes durch Menschen ausrichten läßt. Eine unzulängliche Erfassung der Bedeutung des Amtes wird unweigerlich entsprechende Deformationserscheinungen im Kirchenverständnis zur Folge haben.

Für Vilmar selbst ist ein wesentlicher Akzent in seinem Verständnis von Kirche und Amt zu beachten: die Eschatologie. Diese steht seit A. Schweizer und B. Weiß wieder im Mittelpunkt des theologischen Interesses, gleichviel, ob in der Form, die der frühe Barth in seiner Auslegung des Römer-

⁹ Vergl. dazu besonders die sorgfältige Untersuchung von H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, Tübingen 1953.

briefes entworfen hat, oder im Ansatz von R. Bultmann von der präsentischen Eschatologie des Johannesevangeliums aus. Die neuerdings wieder im Gegensatz zu einer anthropologischen Einengung stark beachtete apokalyptische Dimension hat die Frage nach der Präsenz des Eschatons in Gegenwart und Vollendung neu in Gang gesetzt. Vilmars Eschatologie in ihrem heilsgeschichtlichen Ansatz wirkt demgegenüber geradezu altmodisch und einfach. Sie ist die Endstufe in seiner Theorie der Sieben Siegel, die im Zuge der Kirchengeschichte sukzessiv geöffnet werden. Vilmar begreift seine Zeit, das Zeitalter der Kirche, als vorletzte Stufe, die dem Anbruch des Eschaton unmittelbar vorausgeht. Das Schema dieser heilsgeschichtlichen Konstruktion ist, wie die Forschung gezeigt hat, auch im 19. Jahrhundert nicht neu. Neu aber ist die unmittelbare, die persönlichste Anschauung, die durch Vilmar hineingetragen wird, die Gewißheit, im unmittelbaren Anbruch des Endes zu leben. Die europäischen Erschütterungen sind das unzweideutige Anzeichen für die Nähe des Jüngsten Tages, auch wenn Vilmar gegen Bengel jeden Versuch einer Datierung abgelehnt hat. Vilmars Theologie ist allenthalben von eschatologischer Substanz durchtränkt. Seine Theologie des geistlichen Amtes mit allen Übersteigerungen ist nur vor diesem eschatologischen Hintergrund zu begreifen. Mag auch hier die systematisch-theologische Form gänzlich unzulänglich sein, die Sache der Eschatologie ist da. Die theologische Aufgabe, Welterlösung und Weltvollendung als Einheit zu begreifen, bleibt weiterhin gestellt. Zu beachten sind dabei die verschiedensten Schichten der neutestamentlichen Überlieferung selbst, etwa der heilsgeschichtliche, lukanische Typ und die Differenzierung zwischen präsentischer und futurischer Aussage bei Paulus und Johannes. Auch hier fordert die Enge des 19. Jahrhunderts, wie sie jedenfalls in der Enge der systematischen Bewältigung der Eschatologie bei Vilmar zum Ausdruck kommt, die weitere, besonders auch systematische Arbeit am Thema heraus.

Kommt aber eine Lehre vom Amt ins Spiel, die die eschatologische Komponente deutlich voraussetzt, dann ist damit auch die weitere Frage nach der prophetischen Funktion dieses Amtes gestellt. Wie weit gerade diese in der Geschichte des Protestantismus zum Zuge gekommen ist, wäre genauer zu untersuchen. Luther selbst hat in seiner Auslegung des Wortes Gottes den gesamten Kontext der Zeit und ihre geschichtlichen Bewegungen mit hineingenommen, um die Geister zu scheiden. Wenn zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden ist, dann wird es auch Aufgabe einer prophetischen Verkündigung sein, die drohende Vermischung in ihren verschiedensten Formen nicht allein zu erkennen, sondern ihr auch in aller Form entgegenzutreten. Deswegen weist auch Luthers Regimenten-

lehre alle Elemente des Prophetischen auf, die den beiden Fronten der Schwärmer und des Papsttums entgegengestellt wird. Überblickt man die weitere Geschichte des Protestantismus, so ist von diesem prophetischen Auftrag nicht allzuviel übriggeblieben, wobei allerdings gerade das sonst so viel gescholtene 19. Jahrhundert eine rühmenswerte Ausnahme macht.

In der weiteren Entwicklung tritt nicht zuletzt in Krisen das prophetische Element wieder stärker hervor, wie etwa die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus zeigt. Demgegenüber hat die folgende Zeit vielfach nur einen umorientierten Konformismus hervorgebracht, wie er etwa in der Solidaritätsthese zwischen Kirche und Welt seinen neuesten Ausdruck gefunden hat. Die Kirche ist gegenwärtig in der sicher nicht geringen Gefahr, vor lauter Solidaritätserklärungen mit der gottlosen Welt ihren eigentlichen Auftrag einer gottgewollten Fremdlingsschaft in dieser Welt weitgehend zu verleugnen. Konformismus und Solidarität können zu reaktionären Formeln mit fortschrittlichem Anspruch werden. Wieweit die gegenwärtige Kirche dagegen gefeit ist, wird sich in der Zukunft zeigen. Einiges deutet darauf hin, daß die These R. Rothes vom Aufgehen der Kirche im Staat, die Vilmars erbitterte Kritik herausgefordert hat, sich in anderer Form durchzusetzen beginnt. In der Rückbesinnung auf Vilmar kann gerade hier die Bedeutung des prophetischen Auftrags der Kirche erneut deutlich werden. Die Scheidung der Geister muß immer wieder von neuem vollzogen werden.

Überblickt man das bisher Gesagte, so scheint die Gegenwart im Hinblick auf Vilmar von zwei Möglichkeiten weit entfernt, die Eigenart seiner Theologie mit ihrem besonderen Anspruch und ihren eigentlichen Zielen zu begreifen. Der Vorwurf des Reaktionären in Politik und Kirche bedarf einer erneuten Überprüfung. Ferner sollte zugestanden werden, daß der Protestantismus bis zur Stunde sein Verhältnis zur Welt in nur unzureichender Weise hat klären können. Es wird das auch in Zukunft um so weniger gelingen, wenn über Wesen und Auftrag der Kirche weitgehend Unklarheit herrschen. Der Bruch im Übergang zu den modernen Entwicklungen ist in jedem Fall so stark, daß die Übernahme alter Positionen in ungebrochener Kontinuität nicht möglich ist. Das bedeutet aber keineswegs die Freigabe des Experimentes ohne eine ausreichende und gewissenhafte theologische Klärung.

III.

Damit ist die weitere Frage nach dem Denkstil der Theologie Vilmars im Hinblick auf die gegenwärtige Lage gestellt. Unter den Autoren, die Diet-

rich Bonhoeffer im Gefängnis gelesen hat, war auch Vilmar. Die Begegnung mit ihm lag für den an K. Barth Geschulten nahe. Auch von Barth selbst wird Vilmar in den Anfängen der „Kirchlichen Dogmatik“ als Kronzeuge seines eigenen theologischen Stils zitiert. Barth ging es damals um die Neubesinnung über Wesen und Funktion der systematischen Theologie als einer Disziplin der Kirche. Dafür war Vilmar eines der großen Vorbilder. Gemeint war nicht die Rezeption der Welt des 19. Jahrhunderts, sondern die Feststellung einer Übereinstimmung im Hinblick auf die Ortsbestimmung der Dogmatik.

Überhaupt ist zwischen Form- und Sachkontinuität genau zu unterscheiden. Eine bloße Formkontinuität gehört in den Bereich dessen, was mit dem Schlagwort des Konfessionalismus bezeichnet zu werden pflegt. Die einfache, unreflektierte Tradition ist niemals eine sachlich befriedigende Methode, auch wenn die Lust am Restaurieren immer zu den Grundmodellen einer Begegnung mit der Vergangenheit gehören wird. Die Sachkontinuität dagegen hat ein ganz anderes Verhältnis zur Vergangenheit. Auch bei gänzlich veränderten Formeln und Formen kann eine gemeinsame Linie gehalten werden. Je sachgemäßer diese vertreten wird, desto sorgfältiger sind auch die restaurierenden Wiederholungen ausgeschlossen.

Fragt man im Sinne der Sachkontinuität nach den großen Linien bei Vilmar, so bleibt einmal die Einsetzung des Amtes durch Christus selbst und die Ablehnung einer delegativen Theorie stehen, ebenso die Verantwortung für das Ganze der Welt und schließlich die Nähe und Gewißheit des Eschaton. Der Ort dieser Theologie ist die Kirche. Von hier aus ist zu fragen, in welche Richtung die Anstöße Vilmars weitergehen können. Aber was ist hier gemeint? Die anhaltende Beschäftigung mit der Hermeneutik scheint eine solche Ortsbestimmung in der Tat nicht zu erleichtern, auch wenn etwa R. Bultmann, durchaus nicht unproblematisch, die Kirche als Trägerin des Kerygmas verstanden hat. Es wäre also zu klären, was diese Theologie der Kirche eigentlich sein soll, für die Vilmar als Grundmodell dienen kann. Sie ist einmal zu begreifen als eine Theologie, die von der Kirche handelt, und die nicht einfach willens ist, diese Frage vor lauter anderweitigen Engagements aus den Augen zu verlieren. Die Gefahr ist in der Tat groß, nur noch in eine nach außen gerichtete Bewegung hineinzugeraten, der keine Bewegung nach innen mehr korrespondiert. Andererseits könnte damit die Definition einer kirchenamtlichen und in diesem Sinne von der Kirche betriebenen Theologie gemeint sein. Hier ist einige Vorsicht geboten, wenn man bedenkt, daß das deutsche Lutherum und auch das Weltluthertum mit ihrer kirchenamtlich vertretenen

Theologie nach dem Kriege nur selten eine glückliche Hand gehabt haben. Die Gründe dafür zu bestimmen und zu untersuchen, ist hier nicht der Ort. Die oberflächliche Erklärung wird die offenkundigen und auch aktenkundigen Fehlleistungen so beurteilen können, daß bei diesem Verfahren zwangsläufig eine mittlere und damit vermeintlich bewährte Linie gehalten wird. Hier ist meistens der Preis sehr allgemeiner und damit entsprechend wirkungsloser Aussagen zu erlegen. Dabei handelt es sich nicht allein um eine Gesetzmäßigkeit allgemeiner Art, sondern auch um die spezifisch moderne Schwierigkeit, daß allgemeine Aussagen heutiger Wissenschaft deswegen so erschwert werden, weil eine allgemeine Grundlagenkrise der Wissenschaft, auch außerhalb der Theologie, eingetreten ist. Die allgemeinen Grundlagen sind in einem solchen Maße erschüttert, daß Anknüpfungen aller Art so gut wie unmöglich erscheinen.

Überblickt man die neueste Entwicklung, so ist bis in die breite kirchliche Öffentlichkeit hinein die Unruhe gedungen, wie sie durch die moderne Theologie ausgelöst wurde. Allenthalben wird ein beträchtlicher Nachholbedarf an Informationen angemeldet. Diesem soll z. T. durch eine weitgehende Popularisierung wissenschaftlicher Theologie im Hinblick auf die hermeneutische Frage entsprochen werden. Gelegentlich ist die Meinung anzutreffen, daß eine genügend breite Publikation schon ausreichend sei, um Frage und Aufgabe zu lösen. Hier sind beträchtliche Mißverständnisse im Spiel, denn die akademische Theologie ist nicht einfach popularisierbar, so wünschenswert auch eine breitere Information ist. Die wissenschaftliche Theologie hat ihre spezifische Aufgabe, die sie auch nur allein lösen kann, aber sie ist auch nicht imstande, allein die Frage nach der Wirklichkeit des Wortes Gottes in der Gegenwart zu beantworten.

Die gegenwärtige Lage bekommt weiterhin dadurch einen neuen Aspekt, daß eine Theologie positiven Typs, die durchaus noch in den zwanziger und dreißiger Jahren anzutreffen war, nicht mehr vorhanden ist, d. h. eine Theologie, die auf einer mittleren Linie stehend den kritischen Ansprüchen der Wissenschaft genügte, ohne darüber das Anliegen der Gemeinde zu vergessen. Gerade der Pietismus auch neueren Typs hat bedeutende Vertreter dieser Richtung hervorgebracht. Diese Mittelgruppe ist nun, was nicht vergessen werden darf, der kirchenamtlichen Theologie im Sinne der Konsistorien und anderer Gremien deswegen in einem erheblichen Grade zur Versuchung geworden, weil man nicht ohne Grund meinte, sich auf diesen Stab getrost stützen zu können. Es war nicht allein das dubiose milde Luthertum, das sich auf diese Weise gut beraten und aufgehoben glaubte, sondern auch jene lutherische Theologie höheren Formates, die in vergangenen Zeiten die Zierde einiger Fakultäten war. Eine konfessionelle

Theologie alten Stils wird auch bei weiterem Fortleben ihrer besten Traditionen kaum wieder im früheren Sinne entstehen. Wie eine konfessionelle Erweckung aussehen könnte, die auch solche Früchte trägt, ist nur schwer vorstellbar, auch wenn als ziemlich sicher angenommen werden darf, daß sich in nächster Zeit ein verstärktes konfessionelles Interesse entwickeln wird. Die besondere kirchenamtliche Versuchung aber scheint auch heute noch darin zu bestehen, alte Konstellationen stillschweigend vorauszusetzen, obwohl sie längst aufgehört haben zu existieren. Bis zur Reife dieser Einsicht ist bereits viel kostbare Zeit vergangen.

Unter diesen Voraussetzungen ist Vilmars Weg neu zu überdenken. Im Hinblick auf die große lutherische Tradition des 19. Jahrhunderts kommt dem Beitrag der Pfarrerschaft eine erhebliche Bedeutung zu. Man denke an L. Harms, Petri, Löhe und Wichern. Die aus der Pfarrerschaft kommenden Gedanken wirken auf Umwegen in der akademischen Theologie weiter, so daß die wesentlichen Entscheidungen des Jahrhunderts vielfach im Pfarramt fallen, wobei der Kreis der Beispiele noch zu erweitern wäre, zu Menken, zu den Blumhardts, zu Kohlbrügge, zu Bodelschwingh. Von hier aus war die hingeworfene Bemerkung Barths über Vilmar, daß dieser ihn an die Atmosphäre von Pfarrkonferenzen erinnerte, nicht von ungefähr¹⁰. Hinzuzufügen wäre, daß die Professur Vilmars in Marburg eine Lösung der Angst oder mindestens der Vorsicht auf der Seite des Kurfürsten darstellte, den bereits gewählten Oberhirten der Diözese Kassel besser an einen anderen Ort zu bringen, statt sich der Wirkung seiner starken Persönlichkeit direkt auszusetzen.

Die heutige Pfarrerschaft ist von neuem aufgerufen, sich neu auf ihren theologischen Auftrag zu besinnen. Die Erinnerung an Vilmar kann dafür beispielhaft sein. So sollte auch die beredete Klage über die heute fehlende Zeit im praktischen Amt nicht in jedem Falle ernst genommen werden. Die Schwierigkeit scheint vielmehr darin zu liegen, daß es um das Herausbilden eines neuen Typs geht, für den es wohl Vorbilder, aber noch keine wirklich vorhandenen neuen Formen gibt. Die Aufgabe ist nicht mit einfachen Anleihen bei der wissenschaftlichen Theologie zu erledigen, die bei diesem Verfahren einer erbarmungswürdigen Trivialisierung verfallen muß, wie sie dem Vernehmen nach aus dem Stil der Predigerseminare keineswegs allenthalben verschwunden ist. Die akademische Theologie kann trotz nachhaltiger Bemühungen um die praktische Theologie die Aufgabe nicht stellvertretend lösen. Vielmehr muß die Pfarrerschaft begreifen, daß sie, je länger, desto mehr, im Gedränge ihrer täglichen Pflichten die eigenen

¹⁰ A. a. O. S. 570.

Grundlagen ständig vertiefend, theologisch arbeiten muß, und dies um so mehr, weil der neuere akademische Stil keineswegs mehr die Möglichkeiten einstiger Anleitungen und Förderungen für den heutigen Studenten bereithält.

Es erscheint auch als denkbar, daß sich auf dem einzuschlagenden Wege eine neue Partnerschaft zur akademischen Theologie entwickelt. Diese kann solange nicht eigentlich entstehen, als sich die Pfarrerschaft rein rezeptiv verhält und immer noch glaubt, ihre theologische Aufgabe ausschließlich durch Anleihen bei der akademischen Theologie bewältigen zu können. Immerhin ist in diesem Zusammenhang an die Anfänge der dialektischen Theologie zu erinnern, die zunächst eine ausgesprochene Angelegenheit von Pfarrern gewesen ist und einen Denkstil herausbildete, an den sich die akademische Theologie erst gewöhnen mußte. Auch wenn Wiederholungen immer nur unter veränderten Umständen geschehen, sollte dieses eindrucksvolle Beispiel des 20. Jahrhunderts nicht so schnell vergessen werden, wenn aus Anlaß des 100. Todestages Vilmars der großen lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts gedacht werden soll. Vorerst scheint es keinen Ausweg aus einer immer verworreneren Lage zu geben. Auch ist von einer weiterhin passiven Haltung nichts zu erwarten. Die Leistung Vilmars ist das große Beispiel einer Theologie der Kirche. Wer sie kopieren will, begreift ihren Rang nicht. Die einzig angemessene Fortführung besteht in der Annahme der Herausforderung in einer veränderten Lage.

Die tun nicht recht, die ihr Amt, wozu sie ordentlich berufen sind, verlassen. Es ist zwar verdrießlich genug, ein Prediger, ein guter Familienvater zu sein, oder irgendein anderes Amt treu und fromm zu verwalten. Aber man darf vor dieser Aufgabe nicht fliehen, sondern soll mutig hinzutreten und sie bewältigen, und was für Beschwerung vorkommen kann, muß man mit großem, starkem Mute überwinden. Wer das nicht tun will, der bleibe davon; denn Gott hat seine Ämter nicht dazu eingesetzt, daß sie ohne Mühe sind. MARTIN LUTHER