

## ZEICHEN DER ZEIT UND ZEITGEIST

### *Zur Gegenwartsverantwortung lutherischer Theologie*

Die Gegenwartsverantwortung lutherischer Theologie beginnt mit der nachdrücklichen Erinnerung daran, daß „allein die göttlichen Worte die Grundprinzipien der Christen sein sollen, während die Wörter aller Menschen lediglich Schlußfolgerungen sein dürfen, aus den göttlichen Worten abgeleitet und umgekehrt zu ihnen zurückgeführt und an ihnen geprüft ... Diese Worte Gottes haben ein höheres Maß an Evidenz und Zuverlässigkeit als alle Menschenworte ... Wer aber wäre so töricht, den Exegeten und ihren Kommentaren mehr zu glauben als der redenden Schrift?“ (WA 7,98,4 ff.)

Das ist in wörtlicher Übersetzung ein Zitat aus der Vorrede zu Luthers Schrift „Assertio omnium articulorum“ von 1520, in der Luther auf Drängen seines Kurfürsten die in der Bannandrohungsbulle von Papst Leo X. verworfenen Sätze verteidigte.

Wir wenden diese Regel sogleich bei der Bestimmung des Ausgangspunktes für die Erwägung zu dem Thema „Zeichen der Zeit und Zeitgeist“ an. Wer die Zeit kennt, weiß, wie sehr dieses Thema an der Zeit ist. Und es ist nicht nur brennend, sondern kann explosiv sein.

#### 1. Definitionen

„Zeichen der Zeit“, „die Zeichen der Zeit deuten“, das ist eine Redewendung aus dem Neuen Testament, die wie viele andere neben ihr aus der Heiligen Schrift in unsere Sprache aufgenommen wurde und sie bis heute geprägt hat. Daran zeigt sich, daß es keineswegs nur darauf ankommt, die biblische Verkündigung in die Sprache der Zeit einzubringen, sondern daß von der Bibel her unsere Sprache geformt und unser Denken geprägt werden kann. Bei aller Problematisierung des Verstehens wird viel zu leicht übersehen, daß es auch im christlichen Glauben durch die Heilige Schrift eine Verstehenserweiterung, ja doch auch eine Erneuerung des Verstehens gibt.

Matth. 16,1–4 wird die Zeichenforderung der Pharisäer und Sadduzäer von Jesus mit dem Vorwurf beantwortet: „Über des Himmels Aussehen könnt ihr urteilen; könnt ihr dann nicht auch über die *Zeichen der Zeit* urteilen?“ Das ist für Zeitgenossen, gerade wenn sie auf der Höhe der Zeit sind, offenbar gar nicht so einfach. Ein einziges Zeichen wird den Fragenden

von Jesus angesagt, nämlich das „Zeichen des Jona“. Dieses Zeichen aus dem Alten Testament erfüllt sich im Kreuzestod, in der Höllenfahrt und in der Auferstehung Jesu am dritten Tag.

„*Zeichen der Zeit*“, das sind nach der synoptischen Apokalypse von Matth. 24, Mk. 13 und Lk. 21 die Zeichen vor der Wiederkunft des Menschensohns am Ende der Welt im Gericht über alle Welt und zur Errettung der Erwählten. Folgende Zeichen werden von Jesus genannt: Das endzeitliche Geschehen beginnt mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels; „pseudochristoi“ bzw. Pseudopropheten treten auf und berufen sich sogar auf den Namen Christi indem sie verkünden: „Die Zeit ist nahe.“ Weitere Vorzeichen sind Kriege und Kriegsgeschrei, Naturkatastrophen wie große Erdbeben, Epidemien, Hungersnöte und Zeichen am Himmel. Verfolgungen setzen ein, und zwar nicht nur gegen die Gemeinde durch übergeordnete Instanzen oder von außen her, sondern in der Gemeinde und innerhalb der engsten Familienbeziehungen: Ein Bruder liefert seinen Bruder aus; der Vater sein Kind; die Kinder wenden sich gegen die Eltern; durch eigene Verwandte und Freunde werden Glieder der Gemeinde den Gerichten ausgeliefert. Die ‚anomia‘, also die Übertretung der göttlichen Gebote, nimmt zu, während gleichzeitig die Liebe erkaltet. Doch das sind lediglich die Vorzeichen für die Wiederkunft des Menschensohns.

Unter diese Vorzeichen gehört die Ankündigung Jesu für seine Jünger: „... und ihr werdet gehaßt sein von allen Völkern *nur um meines Namens willen*“ (Matth. 24,9). Es mag viele Konflikte um die Gemeinde und in ihr geben. Der endzeitlich entscheidende Konflikt aber spitzt sich allein auf den Namen Jesu zu, auf nichts mehr, aber auch auf nichts weniger. Nicht irgendwelche Konsequenzen im Tun oder Nichttun der Christen stehen auf dem Spiel, sondern allein dieser Name, mit dem alles andere steht und fällt.

Die unmittelbare Endzeit bringt eine zusätzliche Vermehrung des kriegerischen Unheils, der Kriegsschrecken und -greuel. Es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen (die nach Gottes Schöpfung am Anfang doch auch dazu da sind, das Geschaffene zu ordnen), und die Menschen werden verschmachten vor Furcht und vor Warten auf „die Dinge, die da kommen sollen“ (wieder eine unsere Sprache prägende biblische Redensart) ..., „und alsdann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in einer Wolke mit großer Kraft und Herrlichkeit. Wenn aber dieses anfängt zu geschehen, so sehet auf und erhebet eure Häupter, darum daß sich eure Erlösung naht“ (Lk. 21,25 ff.).

Die Ankündigung dieser „Zeichen der Zeit“ ist verbunden mit dem mahnenden Ruf Jesu zu wachen, aber auch mit seiner tröstenden Verheißung: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht“ (Lk. 21,33).

In kurzem Durchgang sind das die „Zeichen der Zeit“; zugleich sind es die Kriterien, „Zeichen der Zeit zu deuten“. Zeichen der Zeit heißt aber dann präzise: Es geht um die im Wort Gottes erschlossenen Anzeichen, die dem Ende der Welt vorausgehen und die Wiederkunft Jesu Christi in Herrlichkeit ankündigen. Damit soll durch das Wort Gottes zur Wachsamkeit ermahnt und zur Unterscheidung angeleitet werden. Vor allem soll gegenüber allem, was in dieser Welt noch geschehen kann, zu getroster Zuversicht des vom Wort Gottes getragenen Glaubens ermutigt werden.

Mit dem „Zeitgeist“ haben wir es beim Definitionsversuch erheblich leichter. Wenn diese Wendung nicht überhaupt von Theologen geprägt wurde, so wird sie häufig von ihnen gebraucht. Denn Zeitgeist ist eine zusammenfassende Beschreibung von Erscheinungen und Verhaltensweisen, bei denen man sich nach der herrschenden Meinung, nicht aber nach dem Wort Gottes richtet. Bei dem Schweizer Pfarrer und Schriftsteller Jeremias Gottlieb (Albert Bitzius 1797–1854) findet sich eine typische Verwendung dieses Ausdrucks in dem Roman „Geld und Geist“, die sich hier gegen Juristen richtet: „Ihr Rechtsgelehrte, welche ihr den *Zeitgeist anbetet*, der eben nichts ist, als solches Beugen vor dem Aberwitz, als ein Märten (Markten) mit dem Teufel ...“<sup>1</sup> Im theologischen Protest gegen den Zeitgeist kann sich auch zeigen, wie ein solcher Theologe selbst dem Zeitgeist erlegen ist. So heißt es in Emanuel Hirschs Schrift über „Die gegenwärtige geistige Lage“ aus dem Jahr 1933: „Die Judenemanzipation ist demgemäß auch von den Vertretern des Zeitgeistes durchgesetzt worden, im Widerspruch zu den noch in ursprünglichen Bindungen stehenden Schichten“ (S. 23).

Es ist, wie beide Beispiele neben vielen anderen zeigen, ein anerkannter Grundsatz, daß man gegen den Zeitgeist zu sein hat. Darin scheint sogar das einfachste und eindeutigste Kriterium für die Prüfung und Scheidung der Geister zu liegen, insofern Heiliger Geist und Zeitgeist sich voneinander trennen wie Licht und Finsternis, wie Feuer und Wasser, wie Gott und Teufel – so scheint es wenigstens.

Wenn wir aber nun in den knappen Definitionen die Zeichen der Zeit nach ihrem biblischen Ursprung und Inhalt betrachtet haben und den Zeitgeist als etwas zu aller Zeit Verabscheuenswertes klar durchschaut haben, wird die Trennung vom Heiligen Geist und Zeitgeist jedoch in dem Augenblick verwischt und verwirrt, wo wir uns daran erinnern, daß doch alle diese Aussagen in der Verkündigung Jesu nur im Horizont spätjüdischer Apokalyptik und Naherwartung zu verstehen sein sollen, nachdem durch die „Parusieverzögerung“ die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung dazwischengekommen ist. Daß die „konsequente Eschatologie“ in der Verkündigung Jesu zu Inkonsequenzen in der neuzeitlichen Verkündigung der christlichen Kirche geführt hat, ist eine theologische Einsicht, die durch Jo-

hannes Weiß, Wilhelm Baldensperger und Albert Schweitzer bis auf unsere Tage die theologische Arbeit in einer offenbar unumkehrbaren Weise geprägt hat. Selbst Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm war lediglich eine reichlich späte Folgerung aus dieser Einsicht, nach der die Geschichtlichkeit des Verstehens in der Anwendung auf die Auslegung der Schrift das Kriterium ist für ihre Verständlichkeit unter den wechselnden Bedingungen von Zeit und Gesellschaft. Dies aber ist nicht nur ein theologisches Programm, sondern eine Grundeinstellung, deren weite Verbreitung und unbestrittene Geltung nirgends deutlicher zutage tritt als in dem so unscheinbaren Wörtchen „heute“. Bei Bultmann hieß es: „Sofern es nun mythologische Rede ist, ist es für den *Menschen von heute unglauhaft*, da für ihn das mythologische Weltbild vergangen ist. Die *heutige* christliche Verkündigung steht also vor der Frage, ob sie, wenn sie vom Menschen Glauben fordert, ihm zumutet, das vergangene mythische Weltbild anzuerkennen ...“<sup>2</sup> Auf derselben Linie steht in der lutherischen Theologie das Thema „Rechtfertigung heute“, mit dem 1963 die vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki gescheitert ist und das trotz vieler Bemühungen bis heute unerledigt geblieben ist.

Mit dem ebenso häufig verwendeten wie unscheinbaren Wörtchen „heute“ hat uns die Vermischung der Zeichen der Zeit mit dem Zeitgeist eingeholt. Wir sind diesem Heute nicht nur theoretisch konfrontiert, sondern weitgehend hilflos ausgeliefert, weil es unser Denken beherrscht und Alternativen dazu schwerlich denkbar sind. Wenn sie aber einmal auftauchen oder aufbrechen, dann führt dies zu unüberwindlich scharfen Gegensätzen. In Kirche und Theologie gibt es an dieser Stelle keinen schlimmeren Vorwurf als den, „*geschichtslos zu denken*“. Es gibt offenbar keine gefährlichere Häresie, als „*zeitlose Wahrheiten*“ zu verkündigen. Schließlich gibt es nach verbreiteter Meinung keine größere Verfehlung des Evangeliums, als den „*heutigen Menschen*“, seine Nöte und Probleme, zu verfehlen. „Das ist doch *heute* so!“ – „das kann man doch vom *heutigen* Menschen nicht erwarten, ihm zumuten oder von ihm fordern!“ – „... denn *die Zeiten* haben sich doch geändert, man muß *die Zeichen der Zeit* verstehen und *der Zeit folgen*.“

Wer könnte sich dem entziehen, daß die Zeichen der Zeit nicht mit dem Wort Gottes *über* der Zeit stehen und durch den Heiligen Geist in die Zeit hineinsprechen, sondern daß sie als Produkte der Zeit *unter* der Zeit stehen und daher dem Zeitgeist folgen müssen? Unter dem Vorzeichen der Geschichtlichkeit werden unweigerlich die Zeichen der Zeit aus der Verkündigung Jesu am Zeitgeist des geschichtlichen Verstehens und der geschichtlichen Vorstellungen orientiert.

## 2. Theologische Urteile und Fehlurteile

Wenn wir von der Gegenwartsverantwortung lutherischer Theologie im Zusammenhang von Zeichen der Zeit und Zeitgeist sprechen, dann drängt sich, zumal in noch unmittelbarer Nähe zur 50-Jahrfeier der Barmer Bekenntnissynode von 1934, die Erinnerung daran auf, daß von lutherischer Theologie in kritischer Zeit diese Gegenwartsverantwortung bei der Deutung der Zeichen der Zeit verfehlt worden ist und daß sie dem Zeitgeist nicht nur gefolgt, sondern erlegen ist. Da war im „Ansbacher Ratschlag“ von 1934 die Rede vom Gesetz Gottes, das erkennbar ist in der „Gesamtwirklichkeit unseres Lebens, wie sie durch die Offenbarung ans Licht gesetzt wird“. Es war die Rede von den „natürlichen Ordnungen“, und seither ist dieser theologisch so wichtige Begriff völlig diskreditiert. Außerdem wurde im Blick auf das Verhältnis der Kirche zu den gesellschaftlichen Veränderungen und Bedürfnissen nachdrücklich darauf hingewiesen: „In dieser Hinsicht unterliegt die Beziehung der Kirchenglieder auf die natürlichen Ordnungen der geschichtlichen Veränderung. Unveränderlich ist dabei nur das Verpflichtetsein als solches.“ Selbstverständlich hat dann auch die Kirche „in der Sprache ihrer Verkündigung der Mannigfaltigkeit der Volkssprachen“ zu folgen.

Das sind Wendungen aus dem bekannten Ansbacher Ratschlag vom 11. Juni 1934, eine der zahllosen theologischen Erklärungen jener Zeit, bei der jedoch das besondere Gewicht in der Tatsache lag, daß sie von Werner Elert und Paul Althaus mitunterzeichnet worden war, also von zwei lutherischen Theologen, deren wissenschaftlicher Rang bis heute unbestritten ist, die aber wegen ihrer damaligen politischen Einstellung bis heute auch in ihrer theologischen Arbeit belastet scheinen. Daß Paul Althaus im Oktober 1934 zusammen mit Hermann Sasse als bayerischer Synodaler an der zweiten Bekenntnissynode in Berlin-Dahlem teilgenommen hat, ist kaum bekannt.

Der auf den Beginn der zwanziger Jahre zurückreichende Streit zwischen Althaus und Barth bekam nach der Barmer Bekenntnissynode und durch den Ansbacher Ratschlag unter den veränderten politischen Verhältnissen neue Nahrung. Dabei wurde besonders durch Karl Barth die Theologenkontroverse ins Prinzipielle gewendet mit der Behauptung, daß es sich hier nicht nur um die politische Position einzelner lutherischer Theologen handle, sondern, so Barth dann 1939 in seinem Brief an Westphal, Deutschland „leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch das sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist“<sup>3</sup>. Demnach geht es nicht nur um

einen zu allen Zeiten möglichen politischen Irrtum von Theologen, selbst wenn heutzutage bisweilen eine politische Unfehlbarkeit von Theologen gefordert und beansprucht wird. Vielmehr stehen wir hier vor der Behauptung, daß aus bestimmten theologischen Voraussetzungen bei Luther sich unweigerlich bestimmte verhängnisvolle Konsequenzen im Politischen ergeben. Daß damit auch von Karl Barth die politische Einstellung zum Kriterium rechter Theologie gemacht wurde, ist offenbar noch nicht aufgefallen. Doch auf diesem Hintergrund wird die unsere heutige Zeit weitgehend beherrschende Konfessionalisierung politischer Gegenstände verständlich, wie sie in der früheren Geschichte allenfalls in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu beobachten war.

Nun ist es immer leichter, nachzureden als nachzudenken. Gerade an dieser Stelle sind die Klischees dermaßen fixiert, daß oft schon der Ansatz einer weiterführenden Überlegung an dem Vorwurf hängenbleibt, man wolle eine politische Position rechtfertigen, die schlechterdings nicht zu rechtfertigen ist. Im Ansbacher Ratschlag betrifft dies besonders die schwärmerischen Äußerungen über den Führer, von denen aber auch im Vergleich mit ähnlichen Äußerungen selbst aus Kreisen der Bekennenden Kirche nicht anzunehmen ist, daß im Jahre 1934 ausgerechnet an dieser Stelle die Trennung aufgebrochen wäre. Wer sich nur an der Einstellung zum Nationalsozialismus orientiert, bekommt die theologischen Probleme überhaupt nicht zu fassen und gerät in unserer Zeit unter die verbreitete Zwangsvorstellung, die Wahrheit der Theologie erweise sich allein in der Einstellung zu den politischen und gesellschaftlichen Problemen unserer Zeit.

Die theologischen Probleme, um die es geht, liegen indes wesentlich tiefer als die zufälligen und wechselnden politischen Positionen und Polarisierungen. Wer die kirchlich-theologische Situation der zwanziger und dreißiger Jahre genauer studiert, wird feststellen, wie es trotz scharfer politischer Gegensätze eine weitgehende Übereinstimmung in den theologischen Grundsätzen gibt. Die politischen Richtungsgegensätze folgen dem allgemeinen Schema von rechts—links, progressiv—konservativ usw. Die theologischen Grundsätze hingegen folgen im wesentlichen dem Ansatz der religionsgeschichtlichen Schule. Dies aber bedeutet als gemeinsame methodische Voraussetzung, daß die Kirche sowohl mit der Gestalt ihrer Verkündigung wie auch mit ihrer Erscheinung als gesellschaftliche Größe zeitgemäß zu sein und zu handeln hat. Sie hat auf die Fragen der Zeit zu antworten; sie hat auf die Bedürfnisse der Gesellschaft nicht nur im Wort, sondern auch in der Tat einzugehen. Daß der Artikel 24 des NS-Parteiprogramms mit dem Hinweis auf ein „Christentum der Tat“ oder ein „positives Christentum“ aus *theologischen* Gründen strikt abzulehnen sei, hat einzig Hermann Sasse in aller Klarheit erkannt, ohne jedoch gehört zu werden.<sup>4</sup>

Wenn man aber den Ansbacher Ratschlag, der damit keinesfalls zum Glanzstück theologischer Äußerungen hochstilisiert werden soll, von seiner zufälligen politischen Bindung ablöst, hat man nichts anderes als ein Stück Normaltheologie, wie sie damals und heute die herrschende Meinung bestimmt. Dies bedeutet, daß die Zeitgemäßheit im geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandel als ein entscheidendes Kriterium für Theologie und Kirche anzusetzen sei. Es gibt eindrucksvolle Beispiele, diese These zu belegen. Einige davon seien kurz vorgeführt:

Es ist kaum noch bekannt, daß der Name für die Zeitschrift der dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten“ keineswegs Ausdruck einer Offenbarungstheologie ist, sondern im Sinne einer theologischen Zeitanalyse verstanden wurde. Friedrich Gogartens kleiner Programmartikel in der „Christlichen Welt“ 34, 1920, S. 374–378<sup>5</sup> hatte den Namen geliefert. Als „Zeichen der Zeit“ galt Gogarten Spenglers „Untergang des Abendlandes“, weil damit „die Stunde da ist, wo diese feine, kluge Kultur aus eigener Klugheit den Wurm in sich entdeckt und wo das Vertrauen auf die Entwicklung und die Kultur den Todesstoß bekommt“ ... „Der Raum wurde frei für das Fragen nach Gott. Endlich. Die Zeiten fielen auseinander und nun steht die Zeit still“ (S. 377 f.). Es wird also ein Zerbrecen der Zeit diagnostiziert, auf die man sein Vertrauen gesetzt hatte. Gleichzeitig aber heißt es, daß Gott in diesem Stillstand der Zeit spreche: „Wir stehen hier nicht vor unserer Weisheit, sondern wir stehen vor Gott“ (S. 378). Die „Theologie der Krise“ ist nach diesem Ansatz eingezeichnet in eine theologisch qualifizierte Zeitanalyse.

Solche Zeitanalysen gehörten zu den Zeichen der damaligen Zeit, und sie dienten nicht allein der theologischen Orientierung, sondern hatten eine wesentliche Funktion für die Neuentwicklung eines politischen Bewußtseins nach dem Zusammenbruch von 1918. Oswald Spenglers „Der Untergang des Abendlandes“ (zuerst 1917 erschienen) wurde mit seinem Untertitel „Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte“ zur Anregung für Werner Elerts „Morphologie des Luthertums“ (1922). Zur Deutung der Zeichen der Zeit wollte Paul Tillich beitragen mit seiner Schrift „Die religiöse Lage der Gegenwart“ (1923). Er entwickelte damals seine „Theologie des Kairos“. Sie zielte auf „das Ringen um eine Geschichtsdeutung ..., die dem Sinn des Kairos gemäß ist“ (S. 78). „Das Bewußtsein des Kairos (aber) ist abhängig von einem inneren Erfäßtsein durch das Schicksal der Zeit.“ Der Sozialismus und insbesondere der „religiöse Sozialismus“ ist für Tillich die „stärkste kairosbewußte Bewegung“ seiner Zeit. Diese Art der theologischen Zeitanalyse zielt also auf die Entdeckung von geschichtlichen Bewegungen, die in positivem Sinne zur Bewältigung anstehender Probleme sowie zur Sicherung und Vollendung menschlicher Gemeinschaft führen.

Unter denselben systematischen Voraussetzungen stehen dann aber auch Emanuel Hirschs Vorlesungen über „Die gegenwärtige geistige Lage“ (1933).

Daß man hier zwar politisch z. B. beim religiösen Sozialismus oder beim Nationalsozialismus in völlig gegensätzlichen Lagern steht, während man in der theologischen Methode von denselben Voraussetzungen ausgeht, hat Paul Tillich in einem Briefwechsel mit seinem früheren engen persönlichen Freund Emanuel Hirsch zum Ausdruck gebracht. Darin heißt es: „Es ist überraschend, in welchem Maße Du Begriffe und Gedanken des religiösen Sozialismus im allgemeinen und der Kairos-Lehre im besonderen übernimmst und Deine Gegenwartsdarstellung methodisch darauf gründest.“<sup>6</sup> Auch Karl Barth hat diese Übereinstimmung bemerkt, wenn er zu Hirschs Deutung des Jahres 1933 bemerkt, sie sei eine „theologisch gehaltlose und alle theologischen Elemente entbehrende Kairosphilosophie genau so wie die seines religiös-sozialen Antipoden Paul Tillich“<sup>7</sup>. Oder nehmen wir noch die völlig unverfängliche Äußerung von Günther Dehn, der gesagt hat: „Ich bin bis 1923 religiöser Sozialist gewesen ... Das edelste Wollen der Deutschen Christen deckt sich mit dem, was damals die religiösen Sozialisten wollten ... Auch wir glaubten an die historische Stunde Gottes mit seinem Volk, in Tillichs Sprache: an den Kairos. Aber einen solchen historischen Kairos gibt es theologisch gesehen nicht ... Gottes Wege sind verborgen in der Geschichte. Neben dieser Erkenntnis kann man ruhig die Einsicht haben, es geschehe politisch das Richtige. Das hat aber nichts mit einer christlichen Entscheidung zu tun.“<sup>8</sup>

Karl Barth, der in seiner frühen Phase ebenfalls vom religiösen Sozialismus und besonders von Hermann Kutter geprägt worden war, hatte in ähnlicher Weise diesen Erkenntnisweg in seiner Entwicklung durchgemacht. Eberhard Jüngel hat die wichtigsten Dokumente dafür in seinem Barth-Artikel in der „Theologischen Realenzyklopädie“ zusammengetragen. Darunter finden sich frühe Äußerungen z. B. in einem Vortrag aus dem Jahre 1911 über „Jesus Christus und die soziale Bewegung“, wo es im Anschluß an Kutter heißt: „Jesus *ist* die soziale Bewegung und die soziale Bewegung *ist* Jesus“<sup>9</sup>. Es heißt dann weiter, im Sozialismus sei die Gotteskraft des Evangeliums, und daraus wird die Folgerung gezogen, „daß man ... ein Genosse werden muß, um überhaupt Mensch zu werden“. Daß sich Karl Barth davon radikal abgewandt hat, wird heute von den einen als „Selbstmißverständnis“, von den anderen als theologische Einsicht aufgefaßt. Zweifellos ist Barth in seiner gleichzeitigen Abwendung vom theologischen Liberalismus und vom religiösen Sozialismus die große Gefahr deutlich geworden, die daraus erwächst, daß geschichtliche Kräfte und Entwicklungen in einer positiven Weise theologisch qualifiziert werden. Die Schärfe, mit der er das auf dem eigenen Weg gesehen hat, hat sich bis zum Bruch im eng-

sten Kreis seiner Weggenossen (Emil Brunner, Friedrich Gogarten) auswirkt. Dasselbe, was er später bestimmten lutherischen Theologen vorwirft, hatte er in seinem Tambacher Vortrag von 1920 über „Der Christ in der Gesellschaft“ dem religiösen Sozialismus vorgeworfen, wenn bei ihm einerseits von Christus her eine christliche Gesellschaftspolitik entworfen wird, während andererseits auf Christus hin bestimmte soziale und politische Bewegungen als Zeichen der Zeit in Anspruch genommen werden. Religiöser Sozialismus und völkische Bewegung liegen dabei auf einer Linie. Man muß Barth selbst dazu hören: „So gerne, ach so gerne würden wir heute die Gesellschaft in Christus begreifen, in Christus erneuern, die Gesinnungsprinzipien Jesu als Maximen einer jeden öffentlichen, völkischen, staatlichen, weltlichen Gesellschaftsgestaltung anwenden‘ ...“<sup>10</sup> In aller Schärfe werden dann die Gefahren genannt, die sich auftun: Das Aufgehen der Kirche im Staat, wie es Richard Rothe (1799–1867) vorgeschwebt hatte, die „Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens“, in der das Profane eine eigene religiöse Qualität bekommt: „Die Gesellschaft ist nun beherrscht von ihrem eigenen Logos oder vielmehr von einer ganzen Reihe von gottähnlichen Hypostasen und Potenzen.“ Er sieht auch dies: „Der Versuch des christlichen Mittelalters, die Gesellschaft zu klerikalisieren, wird vielleicht noch einmal unternommen und noch einmal von dem Erfolg gekrönt sein, der ihm von seiner Natur nach beschieden sein kann. Bereits zeigen sich die Ansätze dazu auch auf protestantischem Gebiet: ‚Laßt uns eine neue Kirche errichten mit demokratischen Allüren und sozialistischem Einschlag! Laßt uns Gemeindehäuser bauen, Jugendpflege treiben, Diskussionsabende und musikalische Andachten veranstalten! Laßt uns heruntersteigen vom hohen Kothurn der Theologen und dafür die Laien hinauf auf die Kanzel!‘ ...“<sup>11</sup>

Es kommt bei diesem Beispiel nicht so sehr auf die Parallelen zu Äußerungen aus unserer Zeit an, die jedermann auffallen. Vielmehr soll gezeigt werden, wie selbst bei gegensätzlichen politischen Optionen ein gemeinsamer theologischer Ansatz vorliegen kann. Soweit dieser Ansatz mit der normativen Geschichts- und Zeitanalyse der religionsgeschichtlichen Schule verbunden ist, wäre aber zu überlegen, ob die Politisierung nicht nur eine zufällige, sondern eine notwendige Konsequenz daraus ist, daß die jeweilige Situation für Auftrag und Gestalt der Kirche eine normierende Funktion gewinnt. Unvermeidlich muß dies aber dazu führen, daß der politische Erfolg oder Mißerfolg als Wahrheitskriterium bei der Beurteilung der Theologie ins Spiel gebracht wird, ob das nun von links oder von rechts geschieht.

Eines aber muß aus diesen Beobachtungen noch festgehalten und unterstrichen werden. Gegenüber dem biblischen Verständnis der Zeichen der Zeit und ihrer Deutung richten sich die hier angesprochenen Zeitanalysen ausschließlich auf Kräfte und Bewegungen, von denen erwartet wird, daß sie

die gesellschaftliche Entwicklung der Menschheit fördern und dem wehren, was diese verhindern oder gar abbrechen könnte. Es geht also um Zeichen der Zeit, die auf die Erhaltung der Welt und ihre Bewahrung vor einem drohenden Untergang abzielen. Die biblischen Zeichen der Zeit hingegen sind messianisch und deuten auf das Ende der Welt und die Wiederkunft Christi.

### 3. Zeitanalyse oder Zeitbestimmung?

Vor dem nächsten Gedankenschritt soll eine kurze Zwischenbilanz gezogen und mit einer Umschau in der Gegenwart verbunden werden.

Im ersten Abschnitt war gezeigt worden, wie die biblischen Zeichen der Zeit unter Voraussetzung einer zeitgeschichtlichen Betrachtungsweise selbst als Ausdruck des Geistes der Zeit aufgefaßt werden können, der dann nicht für alle Zeit unmittelbar reproduzierbar ist. Das hat zur Folge, daß der Zeitgeist die Zeichen der Zeit einholt, in diesem Fall unter der Beobachtung eines geschichtlichen Wandels von Verstehensvoraussetzungen. Nach diesem Wandel wird dekretiert: der heutige Mensch versteht das nicht mehr.

Im folgenden Abschnitt wurde gezeigt, wie bestimmte Zeitanalysen für die Theologie eine relative Norm gewinnen, relativ in dem Sinne, daß sich der kirchliche Verkündigungsauftrag am Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse ausrichten muß, um die Zeit nicht zu verfehlen.

Die hermeneutische Frage beim Verstehen der biblischen Texte und die sozialethische Frage bei der gesellschaftlichen Orientierung kirchlichen Handelns stehen demnach in einem direkten Zusammenhang und sind durch dieselben methodischen Voraussetzungen verbunden. Was das für die frühere Zeit bedeutet, läßt sich am einfachsten mit Ernst Troeltschs großem Werk „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) illustrieren, in dem die Wechselbeziehung von Glaubensinhalt als Bewußtseinsprägung und ethische Motivation zur Sozialgestalt der Kirche und dem christlichen Handeln zum Prinzip erhoben wird.

Die ganze Ausweglosigkeit aber, in die man gerät, hat für unsere Zeit Gerhard Ebeling 1950 in seinem bis heute wichtigen Aufsatz über „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche“<sup>12</sup> vorgeführt.

Dieser Aufsatz steht noch ganz unter dem Eindruck, daß eine Theologie, die zeitgemäß sein wollte, der Herrschaft des Zeitgeistes verfallen war. Auf der anderen Seite aber setzt sich Ebeling mit dem Ruf nach Schrift- und Bekenntnisgemäßheit für Theologie und Kirche auseinander, wie er ausdrücklich gerade von der Bekennenden Kirche erhoben worden war. Ebeling kommt dabei zu der Feststellung, daß Theologie und Kirche sich in ihrer Geschichtlichkeit überhaupt nicht der Forderung der Zeitgemäßheit

entziehen können. „Die Theologie geht also wesensgemäß, sofern sie nicht ihrer Aufgabe untreu wird, mit der Zeit, d. h. sie geht ein auf die Sprache, die Denkformen und die Problemstellungen der Gegenwart. Nun brauche ich freilich nur an das Wort ‚zeitgemäß‘, das in den Anfängen des Kirchenkampfes einen so ominösen Klang erhalten hat, zu erinnern, um uns die ganze Problematik, um die es hier geht, vor Augen zu stellen. Man könnte geradezu die Frage nach Recht und Grenzen des Zeitgemäßen in der Theologie als das eigentliche Kernproblem der gegenwärtigen theologischen Lage bezeichnen. Gewiß ist diese Frage zu allen Zeiten akut und fordert von jeder Generation erneut Klärung. Denn sie begleitet ja, wie gesagt, wesensmäßig die theologische Arbeit. Aber gegenwärtig ist diese Frage von erhöhter Dringlichkeit und muß in das Zentrum der Auseinandersetzungen gerückt werden, weil die zur Zeit vorherrschende Tendenz in der Theologie als Gegenschlag gegen den sogenannten Neuprottestantismus aufgetreten ist, d. h. gegen eine theologiegeschichtliche Periode, in der die Parole der Zeitgemäßheit Trumpf war und offensichtlich zu den schwersten Krisen in Theologie und Kirche geführt hat. Darum ist die Frage nach Recht und Grenzen des Zeitgemäßen in der Theologie um so brennender geworden, je mehr man – und zwar weithin durchaus richtig – die Fehlentwicklung von zwei Jahrhunderten vor Augen hat und darum geneigt ist, in scharfer Antithetik dazu die Frage selbst gar nicht mehr zu sehen. Denn es handelt sich doch um die Verkennung des Problems als solchem, wenn man meint, die Forderung der Schriftgemäßheit bzw. der Bekenntnisgemäßheit der Theologie der Frage nach deren Zeitgemäßheit einfach entgegenzusetzen zu können, als ob damit die Sache entschieden wäre. Denn der Begriff der Schriftgemäßheit bzw. der Bekenntnisgemäßheit enthält ja eben selber das Problem der Auslegung und damit das Problem der Zeitgemäßheit in sich“<sup>13</sup>.

Dieser Passus muß in seiner ganzen Ausführlichkeit zitiert und bedacht werden, weil er im Gang seiner Argumentation zeigt, wie das Axiom der Geschichtlichkeit und Zeitgemäßheit unvermeidlich in einen Zirkelschluß führt, bei dem es überhaupt keine anderen Kriterien mehr geben kann, als die einer Zeitgemäßheit, die sich selbst – aber dann woran? – als zeitgemäß erweisen muß.

Das Grundsätzliche am Methodenproblem kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden, vielmehr soll es um die praktischen Auswirkungen gehen. Wenn in dieser Weise Geschichtlichkeit und Zeitgemäßheit axiomatisiert werden, führt dies letzten Endes unvermeidlich dazu, daß das Schriftprinzip in das Traditionsprinzip aufgehoben wird und daß letztlich eine wie auch immer „herrschende Meinung“ über Geltung und Anerkennung entscheidet.<sup>14</sup> Die praktischen Konsequenzen aber lassen sich an zwei Beispielen illustrieren.

Das *erste Beispiel* betrifft das Verständnis des Gebotes Gottes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift unter dem Aspekt der Geschichtlichkeit der Situation, was ebenso auf die Entstehung wie auf die gegenwärtige Geltung dieser Gebote zu beziehen ist. Es gibt verschiedene gängige Möglichkeiten, bei den Geboten das Wort der Schrift, in dem Gott in der ersten Person spricht, veränderten Verhältnissen anzupassen. Einmal kann hingewiesen werden auf eine generelle Pluralität und Wandelbarkeit der Verhaltensnormen, der dann auch die göttlichen Gebote in ihrer geschichtlichen Gestalt unterworfen werden. Weiter kann das Liebesgebot als oberste Norm ins Spiel gebracht werden, ohne daß dabei jedoch berücksichtigt wird, wie nach Röm. 13,8 ff. das Liebesgebot die Zusammenfassung und Erfüllung, nicht also eine Aufhebung der übrigen Gebote der zweiten Tafel bedeutet. Schließlich kann das Gesetz Gottes nach dem Zeugnis der Schrift ersetzt werden durch eine aus der Schöpfung abgeleitete und zu erhebende Gesetzmäßigkeit, die sich beispielsweise an dem Begriff des von Gott geschaffenen und geschützten Lebens orientiert. Ein schlagendes Beispiel dafür findet sich im „Evangelischen Erwachsenekatechismus“ der VELKD, dessen weit ausgeführte ethische Partien ausdrücklich nicht vom Gebot, sondern von der Situationsbewältigung her entwickelt sind. Von den Geboten im biblischen Sinne ist nur in einem ganz kurzen historischen Exkurs einmal die Rede<sup>15</sup>, sonst haben sie überhaupt keine tragende Funktion. Hingegen heißt es dann an einer entscheidenden Stelle: „Gott hat sein heiliges Gesetz in das Leben selbst hineingelegt. Darum können die Maßstäbe für das Leben nicht mißachtet werden, ohne daß das Leben selbst beschädigt wird.“<sup>16</sup> Was aber, so ist zu fragen, unterscheidet dieses von Gott in das Leben hineingelegte Gesetz von der Eigengesetzlichkeit, wie sie in früheren Zeiten mit den Großen Volk, Rasse, Blut, dann auch mit Geschichte und Gesellschaft verbunden wurden. Dabei geht es nicht allein darum, daß hier Naturordnungen an die Stelle des Offenbarungswortes treten, vielmehr geht es auch darum, daß in der praktischen Konsequenz diese natürlichen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Größen für sehr verschiedene Deutungen offenstehen und vor allem auch höchst verschiedenen Zwecken dienstbar gemacht werden können. — Aus der Geschichte kann man offenbar nicht lernen, wie man frühere Fehler vermeidet, sondern daß sich dieselben Fehler ständig wiederholen.

Das *andere Beispiel* liefert das bereits kurz erwähnte Thema des Lutherischen Weltbundes „Rechtfertigung heute“ von Helsinki 1963. Das Thema ging ausdrücklich von den Fragen der Zeit aus und zielte auf den in diesen Fragen sich abzeichnenden Wechsel der Situationen zwischen Luthers Frage nach dem gnädigen Gott und der Frage des modernen Menschen nach dem gnädigen Nächsten oder nach dem Sinn des Lebens<sup>17</sup>.

Es ist bereits heute völlig vergessen, daß vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes von Helsinki 1963 eine harte Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Richtungen in der lutherischen Theologie geführt worden ist. Wie es jedoch oft bei theologischen Konferenzen vorkommt, wurden die ursprünglichen Gegensätze vermittelnd nivelliert, was allerdings damals auch nur unter größten Schwierigkeiten gelang<sup>18</sup>. Eine profilierte Gegenposition war damals weithin allein von Peter Brunner vertreten worden, dessen Vorentwurf abgelehnt und durch einen anderen ersetzt worden war. Er hatte nachdrücklich eingeschärft, daß es bei der Rechtfertigung um die Gerechtigkeit vor Gott und die Rettung aus dem Gericht Gottes gehe. Er warnte davor, daß der „diakonische Dienst der Kirche in der Welt zur eigentlichen, zur Sinn gebenden, zur maßgebenden Funktion ihrer Existenz gemacht wird ... Damit wäre die Botschaft von der Rechtfertigung aus Glauben geradezu in ihr Gegenteil verkehrt“<sup>19</sup>. Ferner warnte er vor der „Gefahr, den rechtfertigenden Glauben als ein Existential einer gläubigen Existenz zu begreifen, für die das, was geglaubt wird, keine entscheidende Bedeutung mehr hat, weil dieser Glaube letzten Endes identisch wird mit einem in Freiheit ergriffenen Selbstverständnis. Und wenn man in diesem Zusammenhang auf Jesus Christus zu sprechen kommt, so erscheint Jesus Christus nicht selten nur als das unseren Glauben befruchtende Symbol oder als das exemplarische Beispiel dafür, wie ein Mensch wirklich geglaubt und bis zuletzt auf Gott vertraut hat“<sup>20</sup>. Schließlich betonte er: „Das Evangelium ist nicht ein bloßes Wort der Information, der Unterrichtung, der Kundmachung. Das Evangelium ist ein Vollmachtswort, ein Wort mit Vollzugsgewalt, ein Wort, in dem die Heilmacht des Kreuzesgeschehens und des Osterereignisses beschlossen liegt, ein schenkendes, schaffendes, rettendes, Entscheidung verhängendes Wort“<sup>21</sup>.

Bei dem ersten der beiden Beispiele geht es um die Auflösung des Gebotes Gottes in die Geschichtlichkeit des Lebens. Bei dem zweiten aber geht es um die Auflösung des Evangeliums in die Fragen und die Bedürfnisse der jeweiligen Zeit. Wer dagegen auftritt und zur theologischen Besinnung aufruft, hat, wie das Beispiel von Peter Brunner zeigt, kaum Aussicht, auch von lutherischer Theologie gehört zu werden; vielmehr werden solche Einwände dem die Zeit beherrschenden Argument erliegen, in dem das Heute bzw. der heutige Mensch zum theologischen Axiom erhoben worden ist.

#### 4. „Zur Zeit oder zur Unzeit“ (2. Tim. 4,2)

Mit einer abschließenden Überlegung kehren wir zum Ausgangspunkt zurück, nämlich zu dem biblischen Zeugnis von den Zeichen der Zeit und ihrer Deutung unter der Erwartung der verheißenen Wiederkunft Christi am Ende

der Zeit zum Gericht über alle Welt. Das entscheidende theologische Problem bei dem biblischen Zeugnis der Endzeiterwartung lag in der Behauptung, daß mit dem geschichtlichen Wandel der Verstehensvoraussetzungen, vor allem unter der These von der Parusieverzögerung, sich im Laufe der Zeit auch die Zeichen der Zeit oder mindestens die Einstellung zu ihnen ändern. Daß dies *de facto* geschieht, ist nicht zu übersehen. Bei den angeführten Beispielen ist aber auch dies nicht zu übersehen, daß in der theologischen Zeitanalyse an die Stelle des biblischen Verständnisses der Zeichen der Zeit nunmehr andere Anzeichen und Vorzeichen treten, die Beklemmung auslösen oder die Hoffnungsträger sind für eine Bewältigung von Problemen auf dem Wege innergeschichtlicher Vollendung, wie sie in sozialen und politischen Vorgängen beobachtet und begrüßt werden. Um es ganz scharf und thetisch auszudrücken: Wo es im Zeugnis der Schrift um das erschreckende Ende der Welt und um die Erfüllung der tröstlichen Verheißung von der Wiederkunft Christi geht, erscheint nunmehr die Hoffnung auf eine Veränderung der Welt durch die Verbesserung der Lebensverhältnisse selbst in aussichtslos scheinender Situation.

Wie diese Gegensätze auch innerhalb der christlichen Gemeinde und ihrer Verkündigung aussehen, soll an einem Beispiel vorgeführt werden, bei dem die entscheidenden Punkte einer Predigt Luthers über Lk. 21,25–36 zum zweiten Advent 1531<sup>22</sup> mit den entsprechenden Punkten aus einer Predigtmeditation zu demselben Text für den zweiten Advent 1984<sup>23</sup> verglichen werden sollen. Da es bei diesem Vergleich um die Auslegung und Verkündigung desselben Schriftwortes geht, liegen die Unterschiede keineswegs in der jeweiligen geschichtlichen Situation, sondern wir haben es mit einer wesentlich tiefer greifenden Differenz zu tun, bei der durchaus von einem Glaubensgegensatz zu sprechen ist.

Der Grundgedanke für Auslegung und Verkündigung von Lk. 21,25–36 am zweiten Advent 1984 wird folgendermaßen zusammengefaßt: „Das in der Predigt zu bezeugende *Evangelium* kann in Kürze so umschrieben werden: Die Gemeinde Jesu Christi braucht angesichts angst- und ratlosmachender, die Welt erschütternder Ereignisse nicht am Sieg ihres Herrn zu zweifeln, sie kann in ihnen im Gegenteil ‚Zeichen‘ sich noch (!) austobender Mächte erblicken, die *de facto* längst durch den wiederkommenden Erlöser entmachtet sind.<sup>24</sup> Die Predigt wird auf dem Hintergrund dieser befreienden Botschaft heutige Lebensfragen gezielt unter den Zuspruch und Anspruch der zwar noch verborgenen, aber bereits ausgeübten und dem Glauben gewissen Königsherrschaft des wiederkommenden Herrn stellen müssen.“ Ebenso flott wie zielsicher heißt es dann weiter: „Wir haben allen Grund, ... angesichts dieser bösen Zeichen zu sagen, daß sie nicht dem Willen Gottes, sondern menschlicher Schuld entspringen und uns in Wahrheit

an das eine gute Zeichen Gottes erinnern wollen, an seine Liebe und Treue zu seiner Schöpfung, wie er sie von Anfang an erwiesen und in Jesus Christus ein für allemal bestätigt hat.“ Mit dem Text und was darin von den Zeichen der Zeit gesagt wird, hat das schon überhaupt nichts mehr zu tun, aber der Verfasser wird damit frei, um nun die „Aktualität der ethischen Ermahnung des Lukas“ herauszustellen: „Sowohl die Ungewißheit der Zukunft für jeden einzelnen, besonders von jungen – nicht nur Arbeit, sondern Perspektiven und Lebensinn suchenden – Menschen empfunden, als auch die Ungewißheit im Blick auf ein Überleben Europas oder gar der Menschheit angesichts menschlichen Vermögens, ‚Dinge‘ über den Erdkreis und das Weltall kommen zu lassen, die Gottes Schöpfung in Chaos zurückverwandeln können, prägen unsere heutige Lage und versetzen Menschen in Angst und Ratlosigkeit.“ Natürlich muß dann auch auf „antikapitalistische Tendenzen in unserer Perikope“ hingewiesen werden, und schließlich heißt es summarisch: „Unser Text will uns Mut machen: Gegenüber den die Menschen ihren ideologischen und wirtschaftlichen Interessen unterordnenden oder opfernden Mächten in unserer Welt sind Ohnmachtserfahrungen und Resignation zwar verständlich, für die Gemeinde Jesu Christi aber illegitim. Nicht ihnen, sondern dem Herrn, der auf die scheinbar ohnmächtige Macht der Liebe setzte, gehört der Sieg!“<sup>25</sup>

Der Text wird also im wesentlichen als ermutigende Motivation für zeitgenössische außerparlamentarische Opposition und Protestbewegungen in Anspruch genommen. Er soll menschliche Bemühungen zur Erhaltung der Welt unterstützen, vor allem aber wird dringend davor gewarnt, in dem Text die Andeutung für ein Gottesgericht zu sehen, unter Umständen auch noch gerade am Atheismus vollzogen. Statt dessen mündet alles in einen markionitischen Dualismus, den man mit einem Zitat belegen muß, um solchen theologischen Irrsinn überhaupt für möglich zu halten: „Aber Erlösung und Vernichtung lassen sich nicht auf einen Nenner bringen, so gewiß Werke der Vernichtung immer Werke des Satans und nicht Gottes sind. Wir sollen vielmehr in der Angst unserer Tage der Erlösung durch *den* Herrn gewiß sein, der Gottes Gericht an uns auf sich genommen und für uns und alle Menschen (auch alle ‚Atheisten‘!) getragen hat. Neben dem Kreuz Jesu noch ein anderes Gericht Gottes ausmachen zu wollen, ließe die bestgemeinte Frömmigkeit als eine von Gottes Heilswillen gelöste, ‚gott-lose‘ ‚atheistische‘ offenbar werden.“<sup>26</sup> Auf diesem Wege werden die biblischen Zeichen der Zeit durch den herrschenden Geist unserer Zeit aufgelöst, der durch den Zwang der Gegenwartsprobleme wirksam ist. Die tröstende und mahnende Stärkung des Glaubens an die verheißene Wiederkunft Christi wird nicht nur umgebogen, sondern ausgewechselt durch einen aktivierenden Trost für Glieder einer Wohl-

standsgesellschaft, die von der Angst um ihren Bestand gequält sind oder werden.

Diese Art der Auslegung und Verkündigung ist zweifellos zeittypisch und kein Einzelfall. Sie zeigt aber auch mit aller enthüllenden Deutlichkeit, wie sehr die scheinbare Progressivität und revolutionär-klassenkämpferische Anbiederung eine spießige Besitzstandssicherung und Bedürfnisbefriedigung an die Stelle christlicher Glaubenszuversicht setzt. Die erste Frage aber ist, woher eine solche Theologie für eine Wohlstandsgesellschaft die Zuversicht für die Erfüllung ihrer Verheißungen nimmt?

Luthers Predigt zum zweiten Advent 1531 steht unter der Überschrift: „Eine tröstliche Predigt von der Zukunft Christi und den vorangehenden Zeichen des jüngsten Tages.“ Der Tenor der Auslegung tritt ebenfalls gleich am Anfang hervor: „In diesem Evangelium verkündet unser Herr Christus klärlich zuvor, wie es gehen und stehen soll in der Welt, wenn sie an ihrem Ende ist, dabei man erkennen möge, wann der Tag vorhanden sei, da derselbige unser Herr Christus kommen wird zum offenbarlichen Gericht und nicht zweifeln noch schweben dürfe in ungewissem Wahn. Und er zeigt deutlich an allerlei Zeichen, die zur letzten Zeit geschehen und dieses Tages Vorlauf sein sollen, denn es ist nicht möglich, daß eine solche treffliche, endgültige Veränderung der ganzen Welt nicht sollte viele und große Zeichen haben, so doch wohl geringere Dinge geschehen mit Landen und Leuten, durch vorangehende Zeichen verkündigt.“<sup>27</sup>

Der biblische Text wird von vornherein nicht als „Theologie“ in zeitgeschichtlicher Ausprägung aufgefaßt, sondern wörtlich als direkte Rede Jesu Christi, damit als sein Geheiß und seine Verheißung für seine Jünger und seine Gemeinde. Die Situation ist also von vornherein bestimmt durch die personale Relation des Herrn im Wort zu seiner Gemeinde, nicht aber als eine neutrale Reflexion.

Die Zeichen sind an das Wort gebunden. Daher beziehen sie sich von vornherein auch nur auf diejenigen, die dieses Wort Jesu Christi im Glauben hören. Auf diese Weise wird von Luther der Blick auf die Tatsache gerichtet, daß sich unter der Verkündigung des Wortes Gottes immer und zu allen Zeiten die Scheidung zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Gehorsam und Ungehorsam vollzieht. Es gibt keine allgemeine Menschheitsbeseligung, sondern, eng an den Text gebunden, nur die Sammlung der Erwählten durch das Wort zur Rettung am Ende der Welt und aus dem Gericht: „Denn es ist allermeist darum geredet und geschrieben, daß es uns, die wir Christum predigen und glauben, diene zur Tröstung und zur Stärkung unseres Glaubens und unserer Hoffnung, wie es billig erschrecken sollte den andern rohen, gottlosen Haufen, welchem diese Zeichen gelten. Aber sie haben die Gnade (!), daß sie sich nicht daran kehren, sondern aufs allersicherste

verachten. Darum wollen wir sie auch lassen fahren und unserem Herrn und Richter befehlen, der kommen wird und ihren Lohn geben wird, auf daß sie erfahren und ewig fühlen müssen, was sie jetzt nicht glauben noch achten wollen. Uns aber wollen wir dies Evangelium zunutz brauchen und zu eitel süßem Zucker machen als eine liebliche und fröhliche Predigt, auf daß wir es nicht auch lassen umsonst geschrieben sein und seine Kraft und Frucht verlieren ... Wer aber Gottes Wort nicht glaubt, der soll den Zeichen auch nicht glauben noch für Zeichen halten, sondern verachten und in den Wind schlagen ...“<sup>28</sup>

Wenn in der Meditation zum zweiten Advent 1984 der Glaube als probates Mittel zur Bewußtseinsstärkung angesichts der Erfahrung von Sinnlosigkeit angepriesen wird, so findet sich bei Luther im Anschluß an die Stelle Luk. 21,26 – „Die Menschen werden verschmachten vor Furcht und vor Warten der Dinge, die da kommen sollen über die ganze Erde“ – ein überraschender Realismus. Denn es sind ausgerechnet die Frommen, die zum Träger dieser Zeichen werden; sie werden überfallen von Traurigkeit, die das Leben verzehrt wie eine Schwindsucht und das Mark aus dem Leibe vertrocknen läßt. „Nun ist es je hart, so viele greuliche Zeichen zu sehen, und das erschreckt viele fromme Herzen, wie hier Christus sagt, die davon betrübt werden, daß sie wahrlich nicht tröstlich scheinen.“ Der folgende Satz drängt darauf, nicht durch den Glauben diese negativen Erfahrungen zu verklären, sondern den Blick von der subjektiven Erfahrung auf die Situation der Gemeinde Christi am Ende der Zeit zu wenden: „Aber bist du ein Christ, so siehe nicht solch äußerliches Ansehen und dein Fühlen, sondern deine Not an und der ganzen Christenheit, denn, lieber Gott, wenn der Tag nicht einmal kommen sollte, so wollte ich eben so mehr nie geboren sein, denn wenn du ansiehst, wie es jetzt steht und dem lieben Evangelium und uns geht in der Welt, daß sie uns so greulich verfolgt, durch den Teufel getrieben, und so schändlich verachtet, so viel Schändens, Lästerns, Hohn, Undank und giftigen, bitteren Hasses und böse Tücke erzeiget und auch bei und unter selbst so vieler falscher, verlogener böser Leute leiden müssen, und täglich so viel Frevel, Mutwillen, Raub und Stehlen ist, daß keine Zucht, Ehrbarkeit, Furcht noch Strafe mehr ist und die Leute, je mehr man ihnen predigt je ärger sie werden und noch dazu trotzen, wenn man sie strafet und warnet, daß wir doch nichts mehr haben von dem lieben Evangelium in der Welt, denn lauter Spott und Hohn und teuflischen Haß, welches den frommen Christen durchs Herz geht.“<sup>29</sup>

Nur zu deutlich und in aller Schärfe haben wir damit den Gegensatz: Evangelium als Problembewältigung und Selbstbeglückung auf der einen Seite, Evangelium, das als Torheit und Ärgernis vor der Weisheit und den Bedürfnissen der Welt erscheint, auf der anderen Seite. Ist das nicht jeweils

ein anderes Evangelium? Die Deutung der Zeichen von 1984 zielt darauf, die Bemühungen um eine Erhaltung der Welt, vor einem selbstverschuldeten Untergang auch bei aller erfahrenen Hoffnungslosigkeit zu bestärken. Der Glaube dient als Motivation für das Handeln, und dahinter steht das alte, von Luther aber nachdrücklich abgelehnte Schema vom Glauben, der erst in der Liebe seine Gestalt gewinnt (*fides caritate formata*)<sup>30</sup>.

Gleichwohl ist auch bei Luther von einer „formatio“ aus dem Wort und durch den Glauben die Rede. Ihm kommt es als Prediger darauf an, daß die Gemeinde nicht dem Teufel, der aus der Erfahrung an sie herantritt, Raum gibt, „sondern gewöhnet euch, die Zeichen mit rechten Augen anzusehen, wie ich sie euch vormale; denn ihr habt ja keine Ursache, euch zu betrüben und zu trauern, sondern eitel Ursache, euch zu freuen, als diejenigen, denen sie nichts anderes zeigen, als daß eure Erlösung vor der Türe sei und jetzt dahergehe, daß ich kommen und euch aus allem Unglück helfen werde.“<sup>31</sup> Die „Einbildung der Zeichen“ (*informatio*) ist das Ringen zwischen Gott und Teufel im Hören auf die Zusagen des Wortes Gottes. Es ist das Ringen um die Deutung identischer Sachverhalte, die entweder als Heils- oder als Unheilszeichen erscheinen und die auf das Bewußtsein, nämlich den Glauben des Menschen, wirken. Wir kennen diesen Gedanken bei Luther vor allem aus seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (1519). Dort geht es im Todesringen um die Anfechtung durch Tod, Sünde und Hölle. Das sind die Schreckensbilder, die den Menschen aus der Erfahrung der Welt und seiner selbst quälen und verzweifeln lassen. Alles kommt in der Begleitung durch das Wort Gottes und die Gabe der Sakramente darauf an, „das Gnadenbild anzusehen und in sich zu bilden“<sup>32</sup>, die Verderbensmächte und Schreckensbilder von Tod, Sünde und Hölle in Christus zu sehen und sich einzubilden. Das ist das Ringen des Glaubens im Konflikt zwischen dem Wort Gottes und der Erfahrung des Menschen. Das ist „Gottes Wort und Zeichen“<sup>33</sup>. „Darum, wenn ihr nun (so spricht Christus) solche Zeichen sehet dahergehen, daß alles im Himmel und auf Erden betrübt und sauer sieht und will euch erschrecken, daß ihr sollt den Kopf hängen und gehen, als wäret ihr erschlagen, so kehret euch nicht daran, denn es gilt euch kein Böses, sondern denen die euch verfolgen, drängen und plagen ...“<sup>34</sup>

So wird die Entscheidung deutlich, auf die alles hinausläuft und unter der Glaube und Unglaube sichtbar auseinandertreten. Das ist der Ruf in das Gebet: „... dein Reich komme ...“ Darin liegt der Grund, nun nicht für die Erhaltung der Welt zu kämpfen, die Gott in seiner Weisheit und Güte bis zu dem von ihm bestimmten Ende erhalten wird, wohl aber zu bitten und zu begehren, daß der verheißene Tag des Heils und der Wiederkunft Christi kommt. „Darum, wenn du dieses Tages nicht begehrest, so wirst

du nimmermehr das Vaterunser beten noch auch den Glauben recht sprechen können. Denn wie kannst du sagen: Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches und an ewiges Leben, wenn du sein nicht begehrest? Glaubst du aber, so mußt du es wahrlich von Herzen wünschen und den Tag lieb haben, sonst bist du noch nicht ein Christ und kannst dich des Glaubens nicht rühmen. Ja du kannst auch die Zehn Gebote nicht verstehen, denn was heißt, daß er sagt: Ich will allein dein Gott sein, ‚Du sollst meinen Namen nicht unnütz führen‘ item, ‚du sollst nicht töten, nicht stehlen‘ etc. Denn damit zeigt er, wie es um uns steht, daß wir in dem Wesen sind, darin wir ohne Sünde und ohne Unglück nicht leben können, und der Teufel wehret, daß er nicht allein unser Gott sei, noch wir friedlich und göttlich untereinander leben können, sondern eitel Abgötterei anrichtet, Lästerei und Mißbrauch von Gottes Namen und dazu Ungehorsam, Mord, Zorn, Unzucht, Rauben, Stehlen und allerlei Untugend. Dagegen ist das Vaterunser gestellt, daß wenn wir solches fühlen und gerne los wären, ohne Unterlaß zu Gott rufen sollen, daß sein Name geheiligt werde, sein Reich komme, sein Wille geschehe und uns von allem Jammer helfe. Denn wie ich gesagt habe, es wird doch nichts anderes daraus und ist nicht zu hoffen, daß es mit der Welt besser werde, sonderlich jetzt, weil sie zu ihrem Ende naht und bereits auf die Gruben zugehet.“<sup>35</sup>

Die in der Meditation von 1984 beschworenen Sachverhalte sind auch in dieser Predigt von 1531 durchaus gegenwärtig. Der Unterschied liegt also keineswegs in der Situation, wohl aber in einer Glaubensentscheidung, die besagt: Entweder ist der Glaube die Hoffungsgrundlage für eine Weltveränderung durch menschliches Handeln, oder aber er richtet sich auf die Erfüllung des Wortes von der verheißenen Wiederkunft Christi.

Das die Perikope abschließende Gleichnis vom Feigenbaum (Luk. 21, 29 ff.) wird von Luther in seiner ganzen Paradoxie aufgenommen, die im Textzusammenhang gerade darin liegt, daß am Ende der Welt die natürlichen Lebensbedingungen für das Wachstum von Bäumen zerstört werden, während gleichzeitig durch das Ausschlagen des Feigenbaumes der Sommer und das Reich Gottes angekündigt werden: „Das ist je eine wunderliche Auslegung, die ich nicht könnte finden noch hierher reimen, denn wer hat je gehört, das hieße Bäume ausschlagen und blühen, wenn Sonne und Mond ihren Schein verlieren, Himmel und Erde krachen, die Leute beben und zittern, Luft, Wasser und alle Kreaturen sich so stellen, als wolle jetzt alles zugrunde gehen? Heißt das anfangen zu grünen und Sommer zu werden, dann ist das eine seltsame Sprache und Grammatik. Ich meinte es sollte vielmehr heißen das Widerspiel, einen rauhen, kalten, toten Winter, der alle Frucht und was da wächst, verdirbt. Aber Christus ist ein anderer Meister, der anders von Sachen kann reden und besser trösten denn wir. Er macht aus dem

unfreundlichen Anblick ein liebliches, tröstliches Bild und eine schöne, köstliche Interpretation aus der Rhetorik und deutet so, daß, wenn ich sehe Sonne und Mond finster, Wasser und Wind brausen und beide, Berg und Tal umreißen, soll ich sagen: da sei Gott gelobt, es will nun Sommer werden ... Darum laßt uns diese Kunst und neue Sprache auch lernen und uns daran gewöhnen, daß wir diese Zeichen so tröstlich können in uns bilden und nach dem Wort ansehen und urteilen. Wenn wir unserer Vernunft und Weisheit folgen, so können wir nichts als davor erschrecken und fliehen. Denn dieselbe hat es nicht gerne, daß alles so finster und sauer siehet, blitzet und donnert, brauset und rumort, als wollte sich alles umkehren. Aber daran soll sich ein Christ nicht kehren, sondern das Wort fassen, damit er will uns die Augen auftun und deuten, wie ers deutet, als gehe es der lieben Sommerszeit entgegen und seien eitel schöne Rosen und Lilien, die daher blühen, daß es eine Lust zu sehen ist ... Denn er will, weil wir neue Menschen sein sollen, daß wir auch andere und neue Gedanken, Verstand und Sinne haben, und kein Ding ansehen nach der Vernunft, wie es vor der Welt steht, sondern wie es vor seinen Augen ist, und daß wir uns richten nach dem zukünftigen unsichtbaren neuen Wesen, das wir zu hoffen haben und nach diesem Leiden und elenden Wesen folgen sollen.“<sup>36</sup>

#### Anmerkungen

- 1 Zitiert nach der Ausgabe Diogenes Taschenbuch, Zürich 1978, S. 370.
- 2 Neues Testament und Mythologie. In: Kerygma und Mythos I, S. 16.
- 3 Karl Barth, Eine Schweizer Stimme, Zürich 1945, S. 113.
- 4 Kirchliches Jahrbuch 1932, S. 62 ff.
- 5 Christliche Welt 34, 1920, S. 374–378; abgedruckt in J. Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II (= Theologische Bücherei Bd. 17), München 1963, S. 95–101.
- 6 Jetzt abgedruckt in P. Tillich, „Briefwechsel und Streitschriften“. Ges. Werke, Ergänzungs- und Nachlaßband VI, Frankfurt 1983, S. 142–176. Die Erwiderung von E. Hirsch, „Christliche Freiheit und politische Bindung. Ein Brief an Dr. Stapel u. a.“, Hamburg 1934.
- 7 Karl Barth, Offenbarung, Kirche, Theologie (= Theologische Existenz heute 9), 1934, S. 6. Vgl. dazu mit weiteren interessanten Belegen: H. Stoevesandt, Was heißt „Theologische Existenz“? Über Absicht und Bedeutung von Karl Barths Schrift „Theologische Existenz heute!“. Evangelische Theologie 44, 1984, S. 147–177. Von vielen sind diese Zusammenhänge, die heute in der Verbindung von Sozialismus und Nationalsozialismus als diffamierende Unterstellung aufgefaßt werden könnte, damals in aller Klarheit gesehen worden. So schrieb auch Edmund Schlink, „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche. Eine dogmatische Untersuchung zu den anthropologischen Voraussetzungen des Kirchenkampfes“ (München 1936): „... Desgleichen lassen sich mancherlei Bedenken geltend machen, wenn jemand zuerst im Sozialismus und dann im Dritten Reich die Herrschaft

- Gottes anbrechen sieht. Aber daß zwischen dem religiösen Sozialismus und der deutsch-christlichen Botschaft kein grundsätzlicher dogmatischer Unterschied besteht, brauchte man nicht erst aus P. Tillichs offenem Brief an E. Hirsch zu ersehen.“ S. 16 f.
- 8 Zitiert nach Stoevesandt, a. a. O., S. 162.
- 9 TRE 5, 255, S. 50.
- 10 Abgedruckt in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I (= Theologische Bücherei Bd. 17), München 1962, S. 7.
- 11 A. a. O., S. 8; vgl. Kirchliche Dogmatik I, 1, S. 75 f.
- 12 Wort und Glaube, I, Tübingen 1967<sup>3</sup>, S. 1–49.
- 13 A. a. O., S. 11.
- 14 Vgl. dazu R. Slenczka, Schrift – Tradition – Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch. In: Grenzüberschreitende Diakonie. F.S. Paul Philippi, Stuttgart 1984, S. 40–52.
- 15 Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh (1975) 1982<sup>4</sup>, S. 246–248.
- 16 So lautet der Text in der 1. Auflage 1975, S. 554. In der 4. Auflage 1982, S. 554, heißt es: „Im Leben selbst liegen Gesetze und Maßstäbe, die immer wieder neu gefunden werden müssen. Werden sie nicht erkannt oder mißachtet, so leidet das Leben selbst Schaden. Diese Gesetze weisen auf den Willen des Schöpfers hin.“ Die Abschwächung zeigt, daß der dogmatische Fehler zwar erkannt, aber auch jetzt nicht beseitigt worden ist.
- 17 Rechtfertigung heute. Studien und Berichte. Hg. Theologische Kommission und Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Stuttgart/Berlin 1965, S. 7 ff.
- 18 Zu dem wichtigen, aber noch wenig bedachten Phänomen der „Konferenztheologie“ vgl.: R. Slenczka, Dogma und Kircheneinheit. In: C. Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. 3, Göttingen 1984, S. 425–603; bes. S. 438–441.
- 19 Peter Brunner, „Rechtfertigung“ heute. Versuch einer dogmatischen Paraklese. In: Ders., Pro Ecclesia Bd. 2, Berlin/Hamburg 1966, S. 122–140.
- 20 A. a. O., S. 129.
- 21 A. a. O., S. 131 f.
- 22 WA 34, II, 459–482.
- 23 Helmut Kern, Pastoraltheologie 73, 1984/11, S. 11–19.
- 24 Dieser Gedanke ist offenbar eine Eintragung aus Kol. 2, 15.
- 25 S. 16 f.
- 26 S. 17.
- 27 WA 34, II, 459, 15–23.
- 28 460, 15–26; 462, 15–17.
- 29 465, 26–466, 17.
- 30 TRE 13, S. 320 ff.
- 31 470, 20–25.
- 32 WA 2, 689, 24 ff.
- 33 WA 34, II, 473, 13.
- 34 470, 8 ff.
- 35 476, 16 ff.
- 36 480, 13–481, 16.