

- **Tendenzen in der deutschen Theologie der Gegenwart**
- ***Tendencies in German Theology***
- ***Tendances de la Théologie Allemande Contemporaine***

Helmut Burkhardt, Basel

SUMMARY

The article sets out to survey the most important trends in 20th century theology in the German language, and their significance up to the present day.

The introductory section, 'Tendenzen in der Gesellschaft der Gegenwart', reviews the cultural background of all 20th century theological endeavour. This may be summed up as the dramatic secularization of every aspect of thought and life in the once Christian continent of Europe.

The second section, 'Die dialektische Theologie und ihre Folgen', identifies the dialectical theology initiated preeminently by Karl Barth as the formative influence which has determined the direction of theological debate throughout the century. The optimism of Liberal Protestantism was shattered by the First World War, and as a result there grew up, in the movement led by Barth, a new awareness of revelation, relating all theological thinking to the words of scripture. It is important to note that this new theology was based upon certain philosophical principles. The Neo-Kantian conviction that God cannot be known, and the consequent principle of the non-objectivity of God, meant that the idea of revelation was tied to a denial of natural theology (Barth), historical theology (Rultmann) and even of religion itself ('God is dead' theology).

The third section describes several attempts to overcome the impasses which resulted from dialectical theology. In a partial return to Hegelian thinking,

Wolfhart Pannenberg combined the idea of revelation in a new and positive way with the concept of universal history. In similar vein Jürgen Moltmann developed the idea of history transformed into a Christian utopia. As a result of the ecological movement we have seen, particularly in the characteristic thinking of Moltmann, a return to the positive evaluation of nature. Finally, the recent emphasis on religious experience into theology as well, in the psycho-analytical exegesis of E. Drewermann and the theory of pluralistic religion. All these attempts to fill the gaps left by dialectical theology suffer from the fact that they are really only part of a process of adapting to what is fashionable and represent no real change of direction from that set by dialectical theology.

In contrast to this, the fourth and last section describes several attempts to make progress by returning without reservation to the bible. Reference is made to the attempts of A. Schlatter and W. Lütgert to recover a biblical faith in creation, to the recovery in the work of J. Schniewind and O. Michel of the notion of revelation in history, and to K. Bockmühl's revival of Christian ethics on the basis of biblical spirituality. What all these contributions have in common is that they are based on a fresh awareness of the witness of the whole bible. It is only from this starting-point that we may expect an effective renewal of theology.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage passe en revue les principales tendances de la théologie allemande au cours du XXe siècle et jusqu'à nos jours.

L'introduction, intitulée 'Tendances de notre société contemporaine', dévoile sur quel arrière-plan culturel l'activité théologique s'est déployée au XXe siècle : la sécularisation dans tous les domaines de la pensée et de la vie d'une Europe jadis christianisée.

Le second développement est consacré à la 'théologie dialectique et ses conséquences'. Il présente la théologie dialectique proposée par Karl Barth comme la tendance qui a été déterminante pour toute la formulation théologique au cours de ce siècle. Face à l'effondrement, à la suite de la première guerre mondiale, du protestantisme libéral qui avait été très optimiste, K. Barth a remis en honneur la notion de révélation en insistant sur l'importance de la parole de l'Écriture pour la réflexion théologique. Le mouvement était cependant marqué par l'acceptation de certains présupposés philosophiques. La conviction néo-kantienne que Dieu ne peut pas être connu et le principe de la non objectivité de Dieu aboutissaient au 'non' à la nature (Barth), à l'histoire (Bultmann) et à la religion en général (dans la théologie de la mort de Dieu).

La troisième partie décrit quelques tentatives pour sortir des impasses auxquelles arrivait la théologie dialectique. W. Pannenberg combinait, en

revenant partiellement à des thèmes hégéliens, la notion de révélation avec celle de l'histoire universelle. De façon analogue, J. Moltmann concevait le devenir historique dans le sens d'une utopie chrétienne. En relation avec la vogue écologique, Moltmann en arrivait aussi à une appréciation positive du naturel. Finalement, la vogue religieuse actuelle a produit aussi sur le plan théologique une nouvelle réflexion sur le phénomène religieux (dans l'exégèse de E. Drewermann selon la psychologie des profondeurs et la théorie pluraliste de la religion). Tous ces essais pour combler les lacunes de la théologie dialectique ont le défaut d'être des tentatives pour se conformer à la dernière mode plutôt qu'un effort réel pour corriger le faux aiguillage d'où la théologie dialectique était partie.

En revanche la quatrième et dernière partie signale quelques tentatives de revenir à une réflexion fondée sans réserves sur l'Écriture Sainte. On nous rappelle la volonté d'A. Schlatter et de W. Lütgert de revenir à la notion biblique de la création, le retour à la notion de la révélation historique dans la Bible chez Schniewind et O. Michel, le renouveau d'une éthique chrétienne appuyée sur une spiritualité fondée sur la Bible chez K. Bockmühl. Ces dernières tentatives ont ceci de commun qu'elles s'attachent fondamentalement au témoignage de l'Écriture toute entière. C'est de ce côté-là seulement que nous pouvons attendre un renouvellement effectif de la théologie.

Theologie vollzieht sich nicht im luftleeren Raum. Sie muß, das ist die Aufgabe insbesondere der systematischen Theologie, nach der Wahrheit Gottes heute fragen. Das heißt: sie denkt zwar von der Heiligen Schrift und der unter ihrem Kriterium stehenden christlichen Tradition her, muß die hier gewonnene Erkenntnis aber auf die Gegenwart beziehen, geschieht also auch immer im Kontext des gegenwärtigen Denkens

war sie es in den Jahrhunderten vor der Aufklärung sicher¹—heute ist sie es ebenso sicher nicht mehr. Die Kirche ist bestenfalls ein gesellschaftlicher Faktor neben anderen, ohne wesentlichen Einfluß auf das Gesamtgeschehen. Gleiches gilt erst recht von der Theologie. Sie findet im Konzert der Wissenschaften kaum noch ernsthafte Beachtung. Höchstens die Medienöffentlichkeit wird gelegentlich noch hellhörig—aber nur wenn ein Theologe, in kräftiger Anpassung an die Moderne (bzw. Postmoderne), im eigenen Haus rebelliert—wie z.B. E. Drewermann. Ansonsten gilt die Theologie als eine Art Kulturresevat—wie die alten, schönen Kirchenbauten.

Das Weltbild der Menschen hat sich weithin vom christlichen gelöst, von der christlichen Sicht der Geschichte wie der Natur. Man weiß: Die Geschichte ist ein multikausaler Prozeß, der aber eine causa auf jeden Fall ausscheidet: Gott. Und ebenso ist die Natur Ergebnis eines autonomen Entwicklungsprozesses. Die Theorie der Selbstorganisation der Welt ist weithin ganz selbstverständlich an die Stelle des Schöpfungsglaubens getreten. Aus dem früher hierarchischen Weltbild ist sozusagen ein basisdemokratisches geworden. Wenn in unserer frommen Sprache also das Wort 'Herr' eine so hervorragende Rolle spielt, müssen wir wissen, daß dies auf modern empfindende Zeitgenossen wie ein Fossil aus längst vergangener Zeit wirkt.

Die Folgen für die Ethik schlagen sich im von der Soziologie gegenwärtig festgestellten und vieldiskutierten sog. Wertewandel nieder.² Während die ethischen Werte des Christentums bis hinein in die Sozialpolitik zunächst die mit der Aufklärung über uns gekommene erste Säkularisierungswelle noch lange überlebt hatten, vollzieht sich heute auch in den von der Gesellschaft akzeptierten ethischen Werten ein dramatischer Wandel. Ein alle (von der Offenbarung oder der Natur her) überzeitlich gültigen ethischen Werte relativierender hedonistischer Utilitarismus scheint zur ethischen Grundanschauung zu werden.

Die sexuelle Revolution unseres Jahrhunderts hat die seit Jahrtausenden bestehende Institution *Ehe* ins Wanken gebracht und in hohem Maße durch sog. nichteheliche Lebensgemeinschaften ersetzt. Dabei löste sich das früher viel diskutierte Problem der vorehelichen Geschlechtsgemeinschaft wie von selbst: sie wurde zur gesellschaftlich weithin völlig unanstößigen Vorphase nichtehelicher Lebensgemeinschaften. Auch die *Homosexualität* wurde weithin gesellschaftsfähig.

Noch tiefer greift der Wertewandel in der Lebensethik. Im Bewußtsein der Öffentlichkeit ist die *Abtreibung* längst akzeptiert. Was vor wenigen Jahrzehnten noch Mord war, ist heute ein weithin durch die Krankenversicherung abgesicherter klinischer Routineakt. Damit hat sich eine grundsätzliche Relativierung der Wertes menschlichen Lebens vollzogen, dessen Folgen mit logischer Notwendigkeit zur vor wenigen Jahrzehnten noch als abscheuliches Verbrechen inkriminierten *Euthanasie* führen. In innerem Zusammenhang mit dieser Entwicklung dürfte auch die zunehmende *Brutalisierung* zwischenmenschlichen Verhaltens stehen: z.B. in der Ausländerfeindlichkeit und dem neu aufgebrochenen Nationalismus im früheren Ostblock.

Aufs ganze gesehen ist—in gewisser Weise wohl als Gegenbewegung gegen den Rationalismus der technischen Welt—eine gewisse Emotionalisierung zu beobachten. Hatte die Ratio früher für eine gewisse Ordnung und Harmonie im Denken gesorgt, so wird sie heute vom Gefühl her relativiert. Die entscheidende Frage ist nicht mehr: Was denkst du? Sondern: Was fühlst du? So spricht man deshalb auch von der sog. postmodernen Gesellschaft.³

Kennzeichnend für sie sind einerseits eine gewisse Entinstitutionalisierung, andererseits eine Individualisierung oder besser Privatisierung des Lebens. Faktisch ist der einzelne zwar in hohem Maße ferngesteuert durch Medien, Mode und bürgerferne politische Machtstrukturen. Umso allergischer aber verteidigt er seine Privatsphäre gegen Eingriffe von außen.

Seit einigen Jahren macht auch die sog. religiöse Welle von sich reden. Aber als mehr im Gefühlsbereich angesiedelte Bewegung hat sie die säkularistische Grundtendenz der Gesellschaft kaum beeinflußt oder gar gestoppt.

2. Die dialektische Theologie und ihre Folgen

Am Anfang unseres Jahrhunderts war die Situation in Theologie und Kirche beherrscht von der Vision einer großen Synthese von Kirche und Gesellschaft, Christentum und Kultur. Einer der Vordenker dieser Konzeption war der—ursprünglich aus der Erweckungsbewegung stammende—Heidelberger Theologe R. Rothe (1799–1867): Von hegelscher Spekulation beeinflußt, kam er zur Idee, daß die Kirche sich in die Gesellschaft hinein aufzulösen habe, wie der Sauerteig ins Brot. Die liberale Theologie propagierte entsprechend, daß das Reich Gottes in ein Reich der Humanität übergehen müsse und werde (A. Ritschl, 1822–1889). Aufgrund der kantianischen These von der Nichterkennbarkeit Gottes in Natur und Geschichte wurde der Bereich des Glaubens auf die subjektive Religiosität und die Zwischenmenschlichkeit reduziert.

2.1 *Der Verlust der Natur in der Offenbarungstheologie der dialektischen Theologie.*

Aus der tiefen Erschütterung dieses Kulturoptimismus im 1. Weltkrieg heraus wurde dann die sog. dialektische Theologie geboren. Das Erscheinen des Römerbriefkommentars von K. Barth ist das Ereignis, das eigentlich die Theologie des 20. Jahrhunderts eingeleitet und bestimmt hat. K. Barth hat das Ereignis selbst in einem eindrücklichen Bild wiedergegeben: Er sei sich vorgekommen wie jemand, der sich in einem dunklen Kirchturn nach oben tastet und statt des Treppengeländers unvermutet das Glockenseil erwischt und nun zu seinem Schrecken hören muß, wie die Glocke gewaltig zu läuten anfängt.⁴ Jetzt hieß

es: Gott ist im Himmel—der Mensch ist auf Erden. Gott ist der ganz andere. Von Gott reden ist möglich nur aufgrund der Offenbarung in seinem Wort. Gotteserkenntnis ist schlechthin unverfügbar-ereignishaft. Gott *selbst* redet durch das Wort—wo und wann er will. Diese Offenbarung ist die ständige Krise alles Menschlichen. Sie kommt immer senkrecht von oben als Vertikale ohne Horizontale. Damit wird wieder von Gott gesprochen—aber, entsprechend der philosophischen Voraussetzungen des nachkautischen Protestantismus, so, daß die Offenbarung aus Natur und Geschichte herausgenommen wird, ihr transzendent ist und bleibt. Barths Nein zu jeder Form der sog. natürlichen Gotteserkenntnis und Theologie führte auch zu seiner theologischen Religionskritik, dem Nein zu aller als Werk des natürlichen Menschen verstandenen Religion.

Die mit dieser Wende faktische verbundene Rückwendung zum Wort der Schrift als einziger Offenbarungsquelle, gleichzeitig auch zur Reformation mit ihrer Luther—und Calvin-Renaissance, kam einer Erweckung in der Theologie und dann in gewissem Umfang auch in der Kirche gleich. Erinnert sei etwa an die Wende vom Religionsunterricht zur sog. Evangelischen Unterweisung (Bohne 'Das Wort Gottes und der Unterricht', 1929, vgl. O. Hammelsbeck und H. Kittel). In der Homiletik kam es zu einer Erneuerung der Textpredigt als dominierender Predigtform (vgl. die Predigtmeditationsreihen von G. Eichholz 'Herr, tue meine Lippen auf', Iwands 'Göttinger Predigtmeditationen' und die Reihen von Doerne und Voigt). In der Exegese schlug sich die Erneuerung vor allem im AT nieder (G.v. Rad und seine Schule, vgl. die Auslegungsreihe 'Bibl. Kommentar' und ATD alte Reihe; im NT das NTD alte Reihe). Auch auf die Dichtung strahlte die Bewegung zum Wort hin aus (R.A. Schröder, J. Klepper, M. Hausmann).

Ihre wichtigste Bewährungsprobe aber bestand die dialektische Worttheologie im Kirchenkampf. Barths Kampfschrift 'Theologische Existenz heute' und die von ihm wesentlich geprägte 'Barmer Erklärung'

haben entscheidend zur Urteilsbildung und zum Widerstand gegen die Überfremdung und Vereinnahmung von Theologie und Kirche im Dritten Reich beigetragen.

Nach dem Krieg war es dann nur natürlich, daß die Vertreter dieser Theologie überall in Professuren und kirchenleitenden Stellen einrückten. Lange Zeit hieß es: 'Was nicht dialektisch ist, gilt nichts'.

2.2 Der Verlust der Geschichte in der

Theologie der existentialen Interpretation

Dann aber kam in den 50er Jahren plötzlich ein Einbruch. Vorbereitet war er bereits in den 40er Jahren. Im Sommer 41 hielt der Marburger Neutestamentler R. Bultmann (1884–1976) auf einer Tagung der Württembergischen kirchlich-theologischen Sozietät, einer Gruppierung von Theologen der Bekennenden Kirche, in Alpirsbach einen Vortrag zum Thema 'Neues Testament und Mythologie'. Er erregte eine heftige Debatte. Der Lutheraner H. Asmussen, ein führender Theologe der Bekennenden Kirche und Mitverfasser der Barmer Erklärung, forderte gar die Exkommunikation Bultmanns. Was war geschehen? Bultmann erklärte das NT als an das antike Weltbild gebunden und forderte die Lösung von diesem. Nur so werde es möglich sein, den modernen Menschen mit dem Evangelium zu erreichen. Berühmtberühmt ist vor allem der Abschnitt des Referats mit dem wiederholten 'Erledigt ist ...'. In den Entmythologisierungsprozeß werden dabei auch die zentralen Ereignisse von Kreuz und Auferstehung einbezogen: 'Für beide, den Naturalisten wie den Idealisten, gilt ..., daß sie den Tod nicht als Strafe für die Sünde ansehen können ... Eben deshalb kann er auch die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung durch den Tod Christi nicht verstehen ... Welche primitiven Begriffe von Schuld und Gerechtigkeit liegen solcher Vorstellung zugrunde?' Und Jesu Auferstehung als Lebendigmachung eines Toten ist für den Naturalisten wie den Idealisten persönlich irrelevant—ganz abgesegen von

der Unglaubwürdigkeit eines solchen 'mirakulösen Naturereignisses'.⁵ Vielmehr: 'An das Kreuz glauben heißt, das Kreuz Christi als das eigene übernehmen, heißt sich mit Christus kreuzigen lassen'⁶, d.h. zu einem neuen Selbstverständnis kommen. Die Auferstehung ist kein historisches Ereignis, sondern die Rede von ihr ist Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes⁷. Die Argumentation des Paulus in 1. Kor 15, 3–8 ist dagegen 'fatal'⁸. 'Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Wort der Verkündigung, nirgend anders. Eben der Glaube an dieses Wort ist der wahre Osterglaube.'⁹ 'Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage nicht interessiert'¹⁰. Später wird Bultmann dann dies Desinteresse an der Historie auf den ganzen sog. 'hist. Jesus' ausdehnen¹¹.

Hinter dieser Negation des Historischen steht einerseits die dialektische *Kerygmatheologie* und ihre Fixierung auf Wort und Glaube. Zur Radikalisierung in der Entmythologisierung kam es andererseits aufgrund der *historischen Kritik*, von der R. Bultmann geprägt war, sowie dadurch daß sich ihm in der zeitgenössischen *Existenzphilosophie* ein Modell der positiven Deutung der biblischen Botschaft anbot: der Forderung eines allein auf das Wort sich stützenden Glaubens entsprach in der Existenzphilosophie die Forderung, in der Preisgabe aller weltlichen Sicherheit sich selbst zu finden und so wahrhaft zu existieren.

Wir fragen nach *Tendenzen*: Wir haben es hier mit einer Preisgabe der Geschichte in ihrer (auch sozialen) Kontinuität zugunsten einer individuellen, jemeinen Geschichtlichkeit zu tun, mit einer Individualisierung, ja Subjektivierung des Christentums mit dem Gedanken des Selbstverständnisses als Zentralbegriff.

Als der Krieg vorbei war, fand diese Botschaft offene Ohren. Nach der Kollektivierung und Selbstentfremdung des Einzelnen durch die faschistische Ideologie und ihren totalitären Staat wurde der Existentialismus die Philosophie der Stunde. Kein Wunder, daß auch die ihr

entsprechende Theologie in der Theologenschaft begeisterte Aufnahme fand und mit geradezu missionarischem Bewußtsein als Evangelium für den modernen Menschen verbreitet wurde.

2.3 *Verlust der Religion in der Säkularisierung des Christentums*

Ende der 50er/Anfang der 60er Jahre hatte die Bultmann-Schule fast alle ntl. Lehrstühle im deutschsprachigen Bereich in der Hand. Gleichzeitig dominierte sie die gesamte theologische Diskussion, bes. auch in der Dogmatik in der hermeneutischen Theologie (G. Ebeling, E. Duchs, später E. Jüngel) und radikalisierte sich im linken Flügel zur Theologie der Mitmenschlichkeit (H. Braun) bzw. der 'Gott-ist-tot'-Theologie (D. Sölle). Die Säkularität der modernen Welt wurde als Errungenschaft des Christentums gefeiert (F. Gogarten). Die 'Entwirklickung Gottes' in der diakletischen Theologie führte so zum 'Atheismus in der Christenheit'¹². In der Ethik fand die exstentiale Theologie ihren Niederschlag vor allem in der Situationsethik, von K. Bockmühl treffend charakterisiert durch seinen Buchtitel 'Gott im Exil?'.¹³ Sie war grundsätzlich schon in den 20er Jahren von R. Bultmann selbst propagiert (und seinem Lehrer W. Herrmann vorbereitet) worden¹⁴ und lebte nun in den 60er Jahren neu auf (J. Fletcher, J.A.T. Robinson). Ausder theologisch begründeten Religionskritik Karl Barths ('Religion ist Unglaube'—sofern Religion als eigenmächtiger Versuch des Menschen zu verstehen ist, sich Gott zu nähern) war Verlust der Religion geworden.

3. *Versuche einer Überwindung der dialektischen Engführung in der Theologie*

3.1 *Rückgewinn der Geschichte*

Aber eben mitten in dieser Hochblüte der dialektischen Theologie setzte plötzlich eine Wende ein: Sie kam überraschenderweise nicht von der Seite alter Ewigestriger, sondern einer Gruppe junger Theologen, die sich in Heidelberg um den Systematiker W. Pannenberg (geb. 1928)

gebildet hatte. In direktem Gegensatz gegen Bultmanns Subjektivierung der Offenbarung vertrat er die These: 'Die Selbstoffenbarung Gottes hat sich nach den biblischen Zeugnissen nicht direkt, etwa in der Weise einer Theophanie, sondern indirekt, durch Gottes Geschichtstaten vollzogen.'¹⁵ Die Aufhebung der Indirektheit der Offenbarung ist erst im Eschaton zu erwarten: 'Die Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt.'¹⁶ Dieses Ende aber hat sich in Jesus Christus, speziell seiner Auferstehung, 'vorweg ereignet'.¹⁷

Wir fragen nach *Tendenzen*: Offensichtlich wurde hier der Versuch unternommen, die Geschichtslosigkeit der Existentialtheologie zu überwinden und den universalgeschichtlichen Horizont des Evangeliums wiederzugewinnen. Allerdings: auch dies geschah mit Hilfe gewisser philosophischer Stützen, insbesondere einer an Hegels idealistische Philosophie erinnernden Geschichtsauffassung. Die genuin biblische Erkenntnis des persönlich sich offenbarenden Gottes paßte nicht recht in dies gedankliche Gerüst.¹⁸

Wenig später machte eine andere Veröffentlichung von sich reden: die "Theologie der Hoffnung" von J. Moltmann. Auf ganz anderem Hintergrund (als Schüler O. Webers kam er von der dialektischen Theologie her) wollte auch er eine Überwindung der Geschichtslosigkeit der Bultmannschule: Anders als Barth, der die Eschatologie des NT radikal transzendent verstanden hatte ('Will das unnütze Gerede von der ausbleibenden Parusie denn gar nicht aufhören? Wie soll denn ausbleiben, was ... gar nicht eintreten kann?')¹⁹ versuchte Moltmann, die geschichtliche Realität des Heils wieder neu ernst zu nehmen. Aber das Heilshandeln Gottes ist auch für ihn nicht eigentlich von der Vergangenheit her zu verstehen (im Rahmen des historisch Analogen), sondern von der Zukunft der Welt her. 'Christus ist nicht auferstanden in den Geist oder in das Kerygma, sondern in jenen noch unausgemachten Vorraum der Zukunft ... Dieser Vorraum

der Zukunft läßt sich nicht auf seinen bloßen Existenzbezug in 'Zukünftigkeit' reflektieren, sondern ist Zukunft Jesu Christi und kann darum nur in Wahrnehmung und Erkenntnis des geschichtlichen, Geschichte stiftenden und -eröffnenden Ereignisses der Auferstehung Christi ermessen werden.²⁰ Die Ostergeschichten sind wesentlich Berufungsgeschichten: Sendung in den eschatologischen Erwartungshorizont.²¹ Kirche ist Gemeinde des Exodus, des Aufbruchs in das Reich Gottes, auf eine Veränderung der Welt zielend. 'Das bedeutet nicht Seelenheil, individuelle Rettung aus der bösen Welt ... allein, sondern Humanisierung des Menschen, Sozialisierung der Menschheit, Frieden der ganzen Schöpfung'.²² Solche Erwartung führt 'in den Konflikt mit der gegenwärtigen Gestalt der Gesellschaft'.²³ Von daher kommt Moltmann in den revolutionären End-60er-Jahren in ein positives Gespräch mit der marxistischen Utopie²⁴, insbesondere mit ihrem bedeutendsten philosophischen Vertreter, E. Bloch.²⁵

Wir fragen nach *Tendenzen*: noch einmal ist, wie bei Pannenberg, die Rückkehr der Geschichte in die Theologie festzustellen, bei Moltmann nun aber mit einem besonderen Akzent auf der sozialgeschichtlichen Dimension. Damit gelang Moltmann etwas Ungewöhnliches: er hinkte ausnahmsweise einmal mit seiner Theologie nicht hinter der gesellschaftlichen Entwicklung hinterher, sondern ahnte sie gleichsam voraus: sein Werk erschien in 1. Aufl. 1964. Die Studentenrevolte brachte erst 1968 die ungeahnte Renaissance des Marxismus, in der 1964 noch weithin unbeachtete, z.T. als skurril belächelte E. Bloch plötzlich zum führenden Philosophen und von der jungen Generation verehrten geistigen Vater der Revolution wurde. Moltmanns Konzeption lag also bald ziemlich genau im populären sozialrevolutionären Trend der Zeit mit ihrer dann entwickelten Theologie der Revolution bzw. später Theologie der Befreiung. In der Exegese kam es entsprechend zur Auflehnung gegen die angeblich nur vergangenheitsorientierte historisch-kritische Auslegung, an deren

Stelle eine soziologisch bis materialistisch orientierte sog. empirischkritische Exegese gefordert wurde.

3.2 Rückgewinn der Natur

Nachdem die sozialrevolutionäre Welle der sog. 68-Generation einerseits abgeflacht war, andererseits sich im Terrorismus der 'Rote-Armee-Fraktion' verrannt hatte, wurde sie bald durch eine neue Bewegung abgelöst: die Ökowelle oder die Bewegung der 'Grünen'.

Auch hier übernahm J. Moltmann in der Theologie bald eine Vorreiterrolle. Mit dem ihm eigenen Gespür für das, was 'dran' ist, brachte er 1985 die bisher eindringendste theologische Aufarbeitung des Themas heraus, seine unter dem Titel 'Gott in der Schöpfung' erschienene 'ökologische Schöpfungslehre'. Sie steht in grundsätzlicher Kontinuität zu seinem ersten Werk, der 'Theologie der Hoffnung'. Man kann in gewisser Weise, wie dort von einer Eschatologisierung der Soteriologie, so hier von einer Eschatologisierung der Schöpfungslehre sprechen. Die Welt (=Natur) im Licht ihrer Zukunft sehen, heißt sie als Schöpfung verstehen.²⁶ Im Rückblick auf die Herkunft des Verfassers von der dialektischen Kerygmatheologie ist nun aber auffallend der Bruch mit einer Grundposition der dialektischen Theologie: ihrem Nein zur Natur. Moltmann kommt zu einer ausdrücklichen Erneuerung der 'natürlichen Theologie'—wenn auch eben im Lichte ihrer Zukunft.²⁷ Und während Barth die radikale Transzendenz Gottes 'im Himmel' festhielt, spricht Moltmann in erstaunlicher Unbekümmertheit von der Weltimmanenz Gottes.²⁸ Gott ist 'der Geist des Universums' und manifestiert sich in der Selbstorganisation des Lebens.²⁹ Moltmanns Aussagen nähern sich in erstaunlicher Weise denen des Pantheismus, aber nicht im Sinne eines die Identität von Gott und Natur feststellenden, sondern eines sie eschatologisch intendierenden Pan(en)theismus.

Wir fragen nach *Tendenzen*: Nach der Rückkehr der Geschichte kommt es jetzt zur Rückkehr auch der Natur in die

Theologie. Ausdruck der gleichen Bewegung ist letztlich auch der Feminismus: das Patriarchat wurzelt, sagt man, in der Geschichtsreligion Israels, das die matriarchalischen Strukturen der kanaanäischen *Naturreligion* verdrängt. Moltmann deutet diese Zusammenhänge an verschiedenen Stellen an. Er selbst aber strebt keine Rückkehr des Patriarchats an, sondern eine eschatologische Überbietung beider in einer sog. messianischen Religion des Kindes, in der es keine Herrschaftsstrukturen mehr gibt, sondern nur noch Geschwisterlichkeit.³⁰ Anders Moltmanns Frau, Elisabeth Moltmann-Wendel, eine der wichtigsten Wortführerinnen der feministischen Theologie.³¹

Diese Rückgewinnung der Natur steht in engem Zusammenhang mit der Ablösung der Kultur der Ratio durch die moderne Gefühlskultur.

3.3 Rückgewinn der Religion

Ebenfalls in diesem Zusammenhang ist auch die neueste theologische Tendenz zu sehen, die eine Rückkehr der *Religion* signalisiert. Barths These 'Religion ist Unglaube' ist plötzlich 'out', Religion ist 'in'. Diese Wiederkehr der Religiosität war übrigens längst von W. Pannenberg vorbereitet, der schon in einem Aufsatz von 1962 die Heilsgeschichte in einer universalen Religionsgeschichte aufgehen ließ.³² Aber erst im Zusammenhang mit der New-Age-Bewegung der 80er Jahre blühte sie wirklich auf. Daß es sich dabei weithin nicht um eine an sich legitime Wiederentdeckung des Christentums als Religion handelt, sondern um einen Vorgang der Anpassung an eine gesamtgesellschaftliche Tendenz, kommt in der synkretistischen Neigung der Bewegung zum Ausdruck,³³ die in der Zelebrierung animistischer Zeremonien zur Eröffnung der ÖRK-Vollversammlung in Canberra 1991 einen besonderen Höhepunkt fand. Wie irreligiös im biblischen Sinn diese Bewegung ist, zeigt sich nicht zuletzt in der von Drewermann ausgehenden Faszination: er redet religiös, in mythischen Bildern (auch nichtchristlicher Herkunft). Imgrunde aber löst er

alles in Psychologie auf. Drewermanns Theologie ist nichts als eine Neuauflage der Theologie R. Bultmanns, mit dem bloßen Unterschied, daß an die Stelle der Existentialphilosophie M. Heideggers die Psychologie vor allem C. G. Jungs tritt. Im Zusammenhang mit der 'Wiederkehr der Religiosität'³⁴ dürfte schließlich auch die gegenwärtige charismatische Bewegung mit ihrem vielfältigen literarischen Niederschlag zu verstehen sein, die auch in der Theologie der Pneumatologie neu Aufmerksamkeit verschafft hat.³⁵

3.4 Sackgassen der Erneuerung?

Es ist also im Laufe des Jahrhunderts zu einer dreifachen Weiterführung über die dialektische Theologie hinaus gekommen: in der Rückkehr der Geschichte, der Natur und der Religion. Trotzdem ist in dem allen, bei allen Wahrheitsmomenten im einzelnen, doch noch keine wirklich biblische Erneuerung der Theologie zu erblicken. Denn überall sind bibelfremde philosophische bzw. psychologische Denkstrukturen bestimmend. Überall besteht damit auch eine Neigung zum Universalismus: Zur Übergehung der Offenbarung als Wort Gottes, damit auch eine Übergehung der persönlichen Erneuerung in Wiedergeburt und Heiligung. Denn mit dem allen würde man ja in der Gesellschaft anecken, würde, fürchtet man, sich ins Abseits verbannen—und das will man partout nicht. Also wählt man Wege der Anpassung an das jeweils Moderne—und der faktische Säkularismus marschiert weiter, unbeeindruckt auch von der religiösen Welle, ja sogar unrer ihrer Decke. Auch die aus der Säkularisierung folgende ethische Orientierungslosigkeit erfaßt immer stärker auch Theologie und Kirche. Diejenigen, die einen konsequent biblischen Weg gehen wollen, finden sich dabei tatsächlich weithin im Abseits—obwohl sie z.T. viel früher die Sackgassen der Theologie unseres Jahrhunderts durchschauten und gangbare Wege in die Zukunft zu zeigen versuchten. Aber ihre Analysen und Lösungen waren natürlich nicht mehrheitsfähig.

4. Biblisch orientierte Ansätze zur Erneuerung der Theologie

Eine wirkliche Erneuerung der Theologie wird nur in der Rückkehr zum biblischen Wort als dem über die Zeiten hinweg unüberholbar gültigen Wort Gottes möglich sein. Dies bedeutet allerdings nicht eine pauschale Rückkehr zum Schriftverständnis der Zeit vor der Aufklärung mit ihrer ungeschichtlichen Theorie von der absoluten Irrtumslosigkeit des Schriftworts, als wären mit solcher Rückkehr schon alle anderen theologischen Probleme gelöst. Vielmehr werden, im ständigen Hören auf das Wort der Schrift, die in der neueren Theologie gestellten Fragen im einzelnen ernstgenommen und einer dem biblischen Zeugnis entsprechenden Lösung zugeführt werden müssen.

3.1 Rückgewinnung des Schöpfungsglaubens

Hier wäre vor allem Adolf Schlatter (1852–1938) in Erinnerung zu rufen, der, angeregt durch J. T. Beck (1804–78) und F. v. Baader (1765–1841), eine ganz eigenständige Theologie der Natur entwickelte: erkenntnismäßig beim Menschen als Geschöpf Gottes ansetzend und von dort zur Erkenntnis der Natur als Schöpfung Gottes und Gottes als Schöpfers vorstossend.³⁶ Die Fülle von Beobachtungen und Einsichten Schlatters ist noch längst nicht aufgearbeitet.³⁷ Gleiches gilt auch von dem dogmatischen Hauptwerk des Schülers und Freundes A. Schlatters, W. Lütgert (1867–1938), 'Schöpfung und Offenbarung', in dem dieser bereits 1934 die direkte Auseinandersetzung mit der Naturlosigkeit der Kerygmatheologie aufnahm.³⁸

Aber die Faszination der Radikalität, die von der dialektischen Theologie in der damaligen Krisensituation ausging, drängte die biblizistisch-erweckliche Theologie Schlatters und Lütgerts völlig in den Schatten der theologischen Szenerie. Daß der sich auf Schlatter berufende P. Althaus zumindest zeitweise mit den

Deutschen Christen sympathisierte, diskreditierte zusätzlich auch die dogmatische Position Schlatters. Nur als Exeget errang er mit der Zeit allgemeine Achtung. Auch Karl Heims (1874–1958) Gespräch mit der Naturwissenschaft blieb eine Randerscheinung.³⁹ Der Grund dafür dürfte allerdings nicht nur in seinem nicht mehrheitsfähigen Biblizismus liegen, sondern auch in seiner zu großen Abhängigkeit vom Erkenntniskritizismus Kants, die ihn daran hinderte, die durch diese verursachte Naturlosigkeit der modernen Theologie wirksam zu überwinden.

3.2 Rückgewinnung der geschichtlichen Dimension des Evangeliums

Zwei Jahr nach Bultmanns Entmythologisierungsvortrag kam es 1943 in Halle zu einer denkwürdigen Disputation zwischen ihm und den Hallenser Theologen K. F. Schumann und, vor allem, dem als Kählerschüler in der Tradition der hal-lischen Erweckungstheologie stehenden Julius Schniewind (1883–1948). Kraus berichtet in seiner Schniewind-Biographie von der leidenschaftlich abwehrenden Reaktion Schniewinds auf Bultmanns Thesen.⁴⁰ Er erkannte in ihnen platonischen Dualismus und eine moderne Gestalt der Gnosis. Unmittelbar nach dieser Begegnung verfaßte Schniewind einen umfangreichen Aufsatz als 'Antwort an R. Bultmann'. Dieser Aufsatz ist bis heute die vielleicht wichtigste Analyse und Kritik der Bultmannschen Entmythologisierung. Gegen Bultmanns Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes in der Geschichte setzt er die These: 'Es wäre zu behaupten, daß sorgfältige historische Forschung den Spuren der Epiphanie (Gottes in Christus) begegnen muß, daß, wo deren Spuren verschwinden, auch die historische Arbeit nicht stimmt.'⁴¹ Schniewind ist, relativ früh, schon 1948 gestorben. Sein Schüler, der Tübinger Neutestamentler Otto Michel (1903–1993) war es dann, der in der Blütezeit der Bultmannschule den eigentlichen Gegenpol zu ihr bildete. Durch

sein Betonen der geschichtlichen Dimension des Evangeliums und sein Insistieren auf der Verwurzelung christlicher Theologie im hebräischen Denken konnte er in der Auseinandersetzung mit der Existentialtheologie vielen Studenten entscheidene Hilfe geben.⁴²

3.3 Rückgewinnung biblischer Spiritualität in der Theologie

Parallel zu W. Pannenberg und J. Moltmann arbeitete der etwas jüngere K. Bockmühl (1931–1989), in den Jahren 1958–1961 Assistent von J. Moltmann, damals in Wuppertal, an der Überwindung der Engführungen in der dialektischen Theologie, der er sich als Schüler Barths durchaus auch in mancher Hinsicht dankbar verbunden wußte. Er suchte seinen Weg allerdings nicht in der Anpassung an zeitgleiche geistige Strömungen, sondern, entsprechend seiner Herkunft aus dem rheinischen Pietismus (W. Busch) im biblisch begründeten Widerspruch. Von grundlegender Bedeutung ist hier einmal seine große dogmatische Studie 'Atheismus in der Christenheit. Die Unwirklichkeit Gottes in der Theologie' mit ihrer direkten Auseinandersetzung mit Barth und Bultmann,⁴³ zum anderen seine zahlreichen kleineren und größeren Studien zu ethischen Grundfragen. Kerngedanke ist immer wieder die Überwindung des Säkularismus in Kirche und Gesellschaft in einer geistlichen Erneuerung einzelner als Brückenköpfen einer weitergehenden Erneuerung und eines geistlichen Lebens im persönlichen 'Hören auf den Gott, der redet'.⁴⁴

Die gegenwärtig arbeitende Theologengeneration wird ihren eigenen Weg suchen müssen. Aber sie wird dabei gut daran tun, die früher eingeschlagenen Sackgassen und die kaum begangenen verheißungsvollen Neuansätze der Theologie in unserem Jahrhundert im Blick zu behalten.

1 Vgl. die im Grimmschen Märchen vom 'Fischer und syner Fru' ganz selbstverständliche Hierarchie mit dem Papst (über

dem Kaiser!) an der Spitze der irdischen Machttträger.

- 2 Vgl. dazu K. H. Michel, Die Wechselwirkung von Kultur und christlichen Werten, in: M. Bockmuehl/H. Burkhardt (Hg), Gott lieben und seine Gebote halten. Gedenkschrift für K. Bockmühl, Gießen 1991, S.182–201.
- 3 Vgl. H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990, S.20ff; vgl. meine Besprechung in EJT (=European Journal of Theology), I:2, S.181–184.
- 4 Vgl. K. Kupisch, Karl Barth, Hamburg 1971, S.11.
- 5 R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos Bd.1, Hamburg 1960, S.20.
- 6 Ebda S.42.
- 7 Ebda S.44.
- 8 Ebda S.45.
- 9 Ebda S.46.
- 10 Ebda S.47.
- 11 R. Bultmann, Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus, in: Ristow/Matthiae (Hg), Der hist. Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin 1964, S.233ff.
- 12 K. Bockmühl, Atheismus in der Christenheit. Anfechtung und Überwindung, 1. Teil: Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche, Wuppertal 1969.
- 13 K. Bockmühl, Gott im Exil? Zur Kritik der 'Neuen Moral'. Atheismus in der Christenheit, 2. Teil, Wuppertal 1975.
- 14 R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1926, S.77.
- 15 W. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: W. Pannenberg/R. Rendtorf/T. Rendtorff/U. Wilckens, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961, S.91.
- 16 Ebda S.95.
- 17 Ebda S.103 ('Prolepse').
- 18 Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Ansatz Pannenburgs: H. Burkhardt, Universalismus oder Partikularität? in: BrHandr Folge 47/1968, S.8–13.
- 19 K. Barth, Römerbrief, München³ 1922, S.484.
- 20 J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München³ 1965, S.193.
- 21 Ebda S.300.
- 22 Ebda 303.
- 23 Ebda 308.
- 24 Ebda S.310.
- 25 Ebda S.312ff.
- 26 Gott in der Schöpfung, München 1985, S.20

- 27 Edba S.70ff.
- 28 Edba S.27f.
- 29 Edba S.30.
- 30 Edba S.320.
- 31 E. Moltmann-Wendel, *Frauenbefreiung*, München 1982.
- 32 W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionen*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, S.252–295; vgl. jetzt: ders., *Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie*, in: ThBeitr 23/1992, 305–316, dazu: H. Burkhardt, *Haben alle Religionen mit einem und demselben Gott zu tun?* in: ThBeitr 24/1993, 212–217.
- 33 Vgl. P. Knitter 'Ein Gott—viele Religionen'; vgl. M. v. Brück: *Interkulturelle Theologie statt Missionswissenschaft* in: ders., *Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie*, Eu. Theol Jg. 52 (1992, S.245–261).
- 34 Vgl. H. Burkhardt, *Wiederkehr der Religiosität?* Gießen 1990, 2. erw. Aufl.1993 unter dem Titel: *Ein Gott in allen Religionen? Wiederkehr der Religiosität—Chance und Gefahr*.
- 35 H. Mühlen/C. Heitmann, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg 1974; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, München 1991; M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992, vgl. die Heidelberger Diss. von Oskar Föller, *Charisma und Unterscheidung*, Wuppertal 1994.
- 36 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Teil I., Stuttgart³ 1977, S.20–279
- 37 Vgl. W. Neuer, *Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik in der Theologie A. Schlatters*, Gießen 1986, und ders., *Naturtheologie als Basis einer ökologischen Ethik*, Bockmühl-Gedenkschrift (oben Anm2) Vgl. auch (lange bevor J. Moltmann sich der ökologischen Thematik annahm!) K. Bockmühl, *Umweltschutz—Lebenerhaltung. Vom Umgang mit Gottes Schöpfung*, TuD 6, Gießen 1975.
- 38 W. Lütgert, *Schöpfung und Offenbarung. Eine Theologie des ersten Artikels*, Gütersloh 1934, ND Gießen 1984; zu Lütgert vgl. W. Neuer, Art. Lütgert in: ELThG Bd.2, 1278f.
- 39 Vgl. zu Heim jetzt: R. Hille, *Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen*, Gießen 1990.
- 40 H. J. Kraus, *Julius Schniewind—Charisma der Theologie*, Neukirchen 1965, ND Gießen 1990, S.244ff; O. Michel, *Nachwort zu: J. Schniewind, Zur Erneuerung des Christenstandes*, Göttingen 1966, S.89–101.
- 41 J. Schniewind, *Antwort an Rudolf Bultmann*, in: H. W. Bartsch (Hg), *Kerygma und Mythos I*, 4.Aufl.Hamburg 1960, S.108.
- 42 Vgl. den Aufsatzband 'Dienst am Wort' (Neukirchen 1986, darin vor allem die Aufsätze 'Der historische Jesus und das theologische Gewissensproblem', sowie 'Heilserignis und Wortgeschehen im NT'); vgl. O. Michel, *Anpassung oder Widerstand. Autobiographie*, Wuppertal 1989; H. Burkhardt, Art. Michel, Otto, in: ELThG Bd.2, S.1340f.
- 43 Vgl. oben Anm. 12 und 13.
- 44 K. Bockmühl, *Hören auf den Gott, der redet*, Gießen 1990, vgl. die große historische Studie: *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*, Gießen 1987, und die Auslegung des 1. Gebots in: *Christliche Lebensführung*, Gießen 1993, S.46–69; vgl. über K. Bockmühl: W. Neuer, Art. Bockmühl, Klaus, in: ELThG Bd.1, S.287f; H. Burkhardt, *Klaus Bockmühls Beitrag zur Missionstheologie*, in: ThBeitr 23/92, 214–222. A.D. Thomas, *Quellen göttlichen kraft*, Basel 1995.