

lehre in Anspruch nehmen zu können. Nur verkündet Heman damit keine Neuigkeit. Was er aber aus Eigenem zur Deutung der altkirchlichen Abendmahlslehre vorbringt, ist wiederum wissenschaftlich einfach unhaltbar, nicht zu reden von der geschichtswissenschaftlichen Mangelhaftigkeit seiner dogmatischen Konstruktionen in der Frage des innern Zusammenhanges zwischen Kirchenväterlehre, urchristlich-apostolischer Auffassung und Lehre Jesu.

Statt in eingehender und umfassender Weise die Abendmahlsauffassungen der alten Kirchenschriftsteller aus den Quellen zu erheben, geht Heman einfach darauf aus, aus den Kirchenvätern das Gegenteil dessen zu beweisen, was einst der altreformierte Heidelberger Theologe Ursinus in einer Schrift vom Jahre 1575 aus ihnen herausgelesen hat. Da seine Beweisführung in einer bloßen Polemik gegen den alten Ursinus steckenbleibt, ergibt sie schließlich eine nur höchst unvollständige Darstellung der wirklichen Kirchenväterlehre. Ja, Heman verfehlt sogar gerade den eigentlichen Kernpunkt der Sache, ohne welchen die altkirchliche Abendmahlslehre überhaupt nicht richtig erfaßt werden kann. Gewiß hat nach dieser Lehre die Bezeichnung der Abendmahls-elemente als Leib und Blut Christi nicht einen bloß symbolischen Sinn. Trotzdem ist es kein belangloser Zufall, daß, wie Heman selbst zugestehen muß, hier der Ausdruck „Transsubstantiation“ noch unbekannt ist. Denn es ist tatsächlich noch nicht an eine Verwandlung der Abendmahls-elemente im Sinne dieses mittelalterlichen Begriffs gedacht. Vielmehr gehen die Anschauungen der Kirchenväter von der grundlegenden Vorstellung aus, daß die Abendmahls-elemente deshalb Leib und Blut Christi heißen, weil sich mit ihnen der „Geist“ des Logos oder des himmlischen Christus ebenso verbindet, wie er einst in Jesus mit einem menschlichen Leibe verbunden war. Schon bei Irenäus (c. haer. IV, 18, 5; V, 2, 3) hätte Heman die völlig klare und unzweideutige Explikation dieser Theorie finden können. Ja er hätte speziell bei Irenäus sogar erfahren können, daß die Meinung, in den Abendmahls-elementen genieße man auf Grund einer Verwandlung den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Christi, als ein groteskes populäres Mißverständnis und als eine gnostische Kezerei galt! Sonderbarerweise hat Heman von diesem ganzen Sachverhalt keine Ahnung. Aber an diesem Grundfehler liegt es, daß aufs Ganze gesehen, seine Abhandlung über die Abendmahlslehre der Kirchenväter ebenso wertlos ist, wie die von ihm so scharf zerzauste Studie des guten alten Ursinus. Es fehlt hier der Raum, noch einige andere, ebenso erstaunliche lapsi der Hemanischen Kirchenväterexegese aufzugreifen. Es bedarf aber auch nach allem bereits Gesagten keiner weiteren Beweise mehr zur Rechtfertigung des abschließenden Urteils, daß die Hemanische „Wissenschaft“ sicher nicht ausreichen wird, um seine Leser zum katholischen Transsubstantiationsdogma zu bekehren — sofern diese wenigstens wirklich der im Vorwort des Hemanischen Buches ausdrücklich ausgesprochenen Empfehlung Folge leisten, die ihnen „zur Verfügung stehende Vernunft recht wacker zu gebrauchen“.

Martin Werner, Bern.

Nr. 1 / 8. Jahrgang

Bern, März 1938

Schweizerische Theologische Umschau

Im Auftrag des
Schweizer. Vereins für freies Christentum
vierteljährlich herausgegeben
von der Redaktionskommission

Inhalt:

P.-D. Dr. G. Widmer (Bätterkinden, Bern):
Ideen und Gestaltungen in den islamischen Ländern des modernen Orients.

Prof. Lic. M. Werner:
Ist die reformatorische Theologie schriftgemäß?

Druck und Expedition: Bähler & Co. Bern

Schweizerische Theologische Umschau

Im Auftrag des Schweizerischen Vereins für freies Christentum
vierteljährlich herausgegeben von der Redaktionskommission:

Prof. Lic. M. Werner (Bern, Enfingerstrasse 10), Schriftleiter, Pfr. D. W. Bremi (Basel),
Pfr. W. Kasser (Bern), Pfr. Lic. W. Rigg (Stein/Appenzell), Pfr. A. Wolfer (Basel)

Druck und Expedition: Bähler & Co., Bern

Inhalt: P.-D. Dr. G. Widmer (Mütterkinden, Bern): Ideen und Gestaltungen in den islamischen Ländern des modernen Orients. — Prof. Lic. M. Werner: Ist die reformatorische Theologie schriftgemäß?

Ideen und Gestaltungen in den islamischen Ländern des modernen Orients.

Unlängst hat sich der Schweizerische Verein für evangelische Mohammedanermision an die Pfarrämter gewandt mit einem Aufruf zur Mitarbeit unter den Völkern des Islam in Ägypten-Nubien und anderen Ländern, in dem auf die zunehmenden Hindernisse der Islammission hingewiesen und gesagt wird: „Wenn der Panislamismus, der gerade in unsern Tagen zu neuem Vormarsch ansetzt, zum Siege kommt, dann wird für die christliche Mission in diesen Gebieten kaum noch Spielraum bleiben.“ Diese Aussicht ist keineswegs zu düster gezeichnet. Im Gegenteil: was sich in den letzten Jahren und hinter uns liegenden Jahrzehnten in den islamischen Ländern vorbereitet hat, deutet darauf hin, daß nicht allein diese Länder jeder missionierenden Tätigkeit der christlichen Kirche sich verschließen werden, sondern darüber hinaus diese Arbeit auch in den übrigen asiatischen Gebieten erschwert und vielleicht gar in Frage gestellt werden könnte, indem der Gegensatz von Christentum und Islam sich ausweitet zu einem solchen von Orient und Okzident. Mit wachsender Aufmerksamkeit haben die orientalischen Völker den beispiellosen Aufstieg Japans verfolgt, dessen Sieg über das große Rußland mit einem Mal den Glauben an die unüberwindliche Größe und unbefiegbare Allmacht Europas zerbrach. Damit erwiesen sich auch alle jene Bestrebungen gerechtfertigt, die von fortschrittlichen Muslimen im vordern Orient schon längst vertreten worden waren mit dem Ziel, nicht allein das Vordringen Europas einzudämmen, sondern Europa mit seinen eigenen Waffen zu schlagen und dessen Joch abzuschütteln. Im folgenden möchten wir diese Bestrebungen in kurzen Zügen darstellen und zeigen, welche Resultate sie gezeitigt haben, und wie die gegenwärtige Lage des islamischen Orients sich dem westlichen Beobachter darbietet.

Vorab haben wir zweier Männer zu gedenken, eines Afghanen und eines Ägypters, des Dschamāl ad-Dīn al-Afghānī und seines Schülers Moḥammad Abdūh, deren Wirken auf die Entwicklung des modernen Orients und Islam von größtem Einfluß gewesen ist und deren Bestrebungen bis zum heutigen Tag von programmatischer Bedeutung geblieben sind. Dschamāl ad-Dīn al-Afghānī (1838—1897), Philosoph, Schriftsteller, Redner, Journalist, vor allem aber Politiker, von seinen Freunden als größter Patriot gefeiert, von seinen Gegnern als gefährlicher Agitator im Orient und Europa von Land zu Land gehezt, war ein leidenschaftlicher Vertreter des Panislamismus und trat in Wort und Schrift ein für die Befreiung der islamischen Staaten von europäischem Einfluß, für eine selbständige Entwicklung durch Einführung freiheitlicher Institutionen, für ihren Zusammenschluß einschließlich des schiitischen Persiens unter ein einheitliches Kalifat, sowie für die Schaffung eines zur Abwehr der europäischen Einmischungen starken Islamreiches. Moḥammad Abdūh (1849 bis 1905), Theologe, obwohl weitgehend unter dem Einfluß Dschamāl ad-Dīn al-Afghānīs stehend, trat im Gegensatz zu den revolutionären Ideen seines Lehrers für schrittweise durchzuführende Reformen ein und bezeichnete die Reform der Erziehung, insbesondere die der moralischen und religiösen, als die notwendige Voraussetzung allen Fortschritts. Der wahre Islam, der allen andern Religionen schlechthin überlegen ist, soll durch Zurückführung auf seinen ursprünglichen Stand von allen später eingedrungenen nichtigen Elementen befreit werden, die arabische Sprache bedarf einer Erneuerung durch Lösung von dem gezierten, schwer verständlichen Stil, der ihr eigentlich wesensfremd ist, die Rechte des Volkes sollen sich durchsetzen und anerkannt werden. Als erster vertrat Moḥammad Abdūh in Ägypten die Idee des Vaterlandes und wandte sich entschieden gegen jede europäische Vorherrschaft, während er der Annahme abendländischer Zivilisation das Wort redete, doch vorausgesetzt volle Wahrung der islamischen Grundideen. Diese beiden Reformisten haben 1884 in ihrer Verbannung zu Paris zur Propagierung ihrer Ideen eine Zeitschrift unter dem Titel „Die sicherste Handhabe“ (nach Sure 2, 257 und 31, 21 = der Islam) herausgegeben, die freilich in nicht mehr als 18 Nummern erschien, aber doch von nachhaltigstem Einfluß auf die immer mehr erstarkenden nationalen Bewegungen in den von England kontrollierten Gebieten wurde und — wie eine Neuauflage in dritter Auflage 1933 (!) beweist — geblieben ist bis zum heutigen Tag.

Nach diesen beiden Gestalten, die der Idee des Panislamismus und dem Gedanken des Nationalismus als bewußte Abkehr von Europa die Wege bereitet haben, wenden wir uns zunächst der Türkei zu, von der wir bei unserem Ueberblick auszugehen haben als der einzigen selbständig gebliebenen mohammedanischen Macht, die um die Jahrhundertwende in der zivilisierten Welt noch eine Rolle spielte. Dort regierte seit 1876 Abdūlhamid als Sultan der Osmanen und Herr christlicher Untertanen, zugleich aber auch als Kalife, das heißt als allgemein anerkannter Herrscher des Islam, dem nach der orthodox-sunnitischen Lehre, wie sie als erster al-Māwardī (11. Jahrhundert) systematisch dargestellt und nach ihm Ibn Khaldūn (14. Jahrhundert) in seiner berühmten „Vorrede“ erörtert hat, u. a. besonders die uns hier interessierenden Aufgaben zu-

fallen: Verteidigung und Erhaltung der Religion, Schutz des islamischen Gebiets, Ausrüstung von Truppen zur Bewachung der Grenzen, Führung des heiligen Krieges gegen die, welche sich weigerten, den Islam anzunehmen oder sich der muslimischen Herrschaft zu unterwerfen, kurz: Beschützung der Religion und Regierung der Welt. Gleich wie seine Vorgänger hatte Abdūlhamid mit den durchgeführten Reformen seines Landes nicht Glück: die 1876 bewilligte Konstitution brachte ihm wieder Krieg und Verlust. Wenn alle diese Enttäuschungen ihn schließlich zu jenem grausamen, grotesken, reaktionären Despoten machten, als der er die Geschichte um eine berüchtigte Gestalt vermehrt hat, so darf doch nicht vergessen werden, wie er außerhalb der Türkei in seiner Eigenschaft als Kalif von 250 Millionen Muslimen von Marokko bis Holländisch Indien und Turkestan hohes Ansehen genoß. Bei ihm fand Dschamāl ad-Dīn al-Afghānī ein Asyl für die letzten fünf Jahre seines Lebens, die er als Gast des Sultans in Konstantinopel zubrachte. Im Sinne Dschamāl ad-Dīns panislamischer Idee wirkend, sandte Abdūlhamid seine Agenten in die verschiedensten Länder der mohammedanischen Welt, um die Verehrung für seine Person als Kalif zu fördern, und durfte schließlich allen seinen innenpolitischen Mißerfolgen gegenüber den einen großen außenpolitischen Erfolg buchen, besonders Rußland und England gegenüber, die islamitische Einheit wiederhergestellt und sogar durch die berühmte Rede Kaiser Wilhelm II. zu Damaskus (1898) bestätigt zu sehen, als dieser, Bezug auf den panislamischen Mohammedaner und ihres Kalifen erklärte. Inzwischen hatte aber gerade in der Türkei auch der Nationalismus Boden gefaßt, nachdem bereits 1891 in Genf sich das erste jungtürkische Komitee gebildet hatte. Unserer Aufgabe entsprechend müssen wir aber, die geschichtliche Darstellung nach Möglichkeit zurückdrängend, auf die Nennung und Würdigung einzelner, wenn auch noch so wichtiger Daten verzichten und uns begnügen mit der Feststellung, daß in diesem Kampf der panislamischen Idee mit der nationalen die erste unterlag, aber auch die osmanische Reichsidee sich undurchführbar erwies und an ihre Stelle die neue Idee des Turanismus trat, nach der alle Länder türkisch-russischer Bevölkerung von Turkestan bis zum Balkan ein neues Reich türkischer Rasse bilden sollte, das Reich Turan, als Führer des Orients. Der Koran wurde ins Türkische übersetzt und damit die Bindung mit dem Arabischen als der Sprache des heiligen Buches gelöst, aus dem Islam wollte man eine Art türkisch-mohammedanische Nationalkirche machen und prägte den Begriff „turanischer Islam“. Es springt in die Augen, wie diese nationalistische Idee des Turanismus Gedanken vorwegnahm, die später auch in Europa eine Rolle spielen sollten. Auch das „Blut- und Bodenprinzip“ wurde von einer begeisterten Dichtung gepriesen und verherrlicht. Aber auch dieser Weg war nicht von Erfolg begleitet; wir müssen es uns versagen zu schildern, wie der turanische Traum schließlich im fernen Buchara sein Ende fand. 1914 war die Lage so, daß der Panislamismus Abdūlhamids die christliche Bevölkerung, der Turanismus die Syrer, Araber und Ägypter zu Feinden der Türkei gemacht hatte und der ausbrechende Weltkrieg insolge dessen den Lösungsprozeß nur noch beschleunigte. Nach Anschluß der Türkei an die Zentralmächte wurde bekanntlich der „heilige Krieg“ erklärt, von dem

man sich die Revolutionierung von ganz Nordafrika und auch von Indien versprach, der aber in Wirklichkeit sich sofort als größte Torheit erwies und zur schlimmsten Enttäuschung führte. Der Versuch, mit einer Erhebung der mohammedanischen Ägypter die ganze nordafrikanische Küste in Bewegung zu bringen, schlug fehl, die verunglückte Aktion gegen den Suezkanal traf den Panislamismus schwer und die ebenfalls mißglückte Erhebung der Senussi zum Zweck eines von Westen her zu führenden Angriffs auf das Mittel riß nicht nur diese religiöse muslimische Bruderschaft ins Verderben, sondern versetzte der panislamischen Idee den Todesstoß. In diese Zeit fällt auch die Erhebung des Großscherif Husein in Mekka, der sich mit einem „Aufruf an die Welt des Islam“ gegen die Türkei wandte; England setzte damit seinen Kampf gegen den Panislamismus fort. Doch gleich wie der Versuch der Jungtürken fehlgeschlagen hatte, sollte auch die Konzeption des englischen Obersten Lawrence mißlingen, an Stelle eines übernationalen Islamstaates den Staat der arabischen Rasse zu setzen, oder — entsprechend der Forderung König Huseins — ein großarabisches Reich unter seiner Führung und ein arabisches Kalifat in Mekka zu schaffen. Einen allerletzten Schlag erlitt die panislamische Idee 1917 bei Ausbruch der russischen Revolution: Enver Pascha sah damals seine panturanischen Ziele in greifbare Nähe gerückt und, um mit einer raschen Befehung von persisch Mesopotamien, dem russischen Kaukasus und Turkestan bei den kommenden Friedensverhandlungen einen alle Völker türkischen Blutes umfassenden turanischen Staat präsentieren zu können, opferte er die Palästina- und Irakfront. Das war das Ende: am 9. Dezember 1917 fiel Jerusalem in christliche Hände, der Waffenstillstand von Mudros (30. Oktober 1918) begrub beide Ideen: den Panislamismus und den Turanismus. Wenn auch der 1919 in Delhi tagende erste indische Kalifatskongreß die Forderung durchsetzte, der Kalif müsse Herr von Konstantinopel bleiben, änderte das nichts an der Tatsache, daß mit dem Vertrag von Sèvres (20. August 1920) kein einziger selbständiger islamischer Staat mehr übrigblieb und der Sieg des Kreuzes über den Halbmond zur offensichtlichen Tatsache geworden war.

Der Zusammenbruch war nicht nur ein militärischer, sondern auch ein geistiger: mächtig drang europäische Zivilisation in den Orient ein, in dessen gesamte Lebenshaltung, die wirtschaftlichen Verhältnisse, das soziale Leben, und setzte auch die vielumstrittene Emanzipation der Frau durch. Aber der Tag von Sèvres trug ein doppeltes Antlitz, eines, das zurückblickte auf eine verlorene Welt des unaufhaltamen Niederganges, und eines, das inmitten chaotischer Zustände die Augen erhob, vorwärts, aufwärts, einem neuen Orient entgegen mit ungeahnter Kraft und Machtentfaltung. Hatte es bislang den Anschein, der Orient hätte nur mehr zwischen der Alternative zu wählen: vollständige Unterwerfung unter Europa oder bedingungslosen Anschluß an den Bolschewismus, so betrat er nunmehr den Weg, den ein Dschamal ad-Din al-Afghani und Mohammed Abduh ihm längst gewiesen, den Weg zu einer neuen Welt, die weder Europa noch Bolschewismus bedeutet, eine Welt eigener Lebensform und bewußt selbständigen Lebenswillens. Wie sehr der Sieg der Ententemächte ein Pyrrhusieg war, trat gerade im Orient klar zutage, indem dort Europa fast alles im Weltkrieg Gewonnene wieder verlor und

sich bis heute eine ganze Anzahl von freien, selbständigen Staaten gebildet haben, mit denen die Weltpolitik ernstlich rechnen muß, Staaten, die sich die alte Kolonialpolitik Europas nicht mehr gefallen lassen: die Türkei, Persien, Afghanistan, das Arabien des Ibn Saud, Ägypten, Irak und Syrien, während Palästina noch ein ungelöstes Problem bildet. Es entspricht der Aufgabe unseres Ueberblickes, wenn wir in kurzen Zügen uns nun weiter ein Bild der heute führenden Orientstaaten zu machen versuchen, der Türkei, Persiens und Arabiens. Gleich wie beim ersten Auftreten des Islam militärische Führer großen Formats die Heere der Eroberungszüge leiteten, stehen auch heute wieder Feldherren an der Spitze der drei genannten Staaten: Kemal Atatürk, Reza Schah und Ibn Saud, wobei wohl zu beachten ist und im folgenden auch hervorgehoben werden wird, wie der letzte der drei Genannten zugleich auch als Reformator des Islam hervortritt.

General Mustafa Kemal Pascha hat von Ostanatolien aus den neuen türkischen Staat aufzubauen begonnen. Die Friedensverträge von Sèvres (1920) und Lausanne (1923) bedeuten Ausgangs- und Endpunkt der außenpolitischen Auseinandersetzungen, welche zur endgültigen Austreibung Griechenlands vom asiatischen Boden führten und die volle Unabhängigkeit und Aufhebung der ausländischen Privilegien erzwangen. Dann folgte das große Werk des Aufbaus und der innern Konsolidierung. Zuerst die Staatsform. Bereits die Nationalversammlung von Ankara (1920) hatte Kemal Pascha zu ihrem Vorsitzenden und Ministerpräsidenten gewählt, Mehmed VI. Wahid ad-Din als Sultan abgesetzt und verbannt, dagegen dessen Nachfolger Abd al-Medschid noch die Kalifatswürde belassen. Das bedeutet eine Zwischenlösung. Der Gedanke einer Republik war noch fremd, die Beibehaltung der monarchischen Staatsform trug noch immer den Anspruch auf islamische Weltherrschaft in sich. So wurde die Republik erst 1924 proklamiert und das Kalifat abgeschafft, indem es nach der Formulierung der türkischen Nationalversammlung „im Sinn und Begriff von Regierung und Republik wesentlich enthalten“ sei. Nun war auch der Weg zu anderen Reformen geebnet: die religiösen Stiftungen (Wuqaf) wurden verstaatlicht, die geistlichen Schulen mit Einschluß der christlichen aufgehoben, die türkische Sprache, mit dem lateinischen Alphabet geschrieben, als Amtssprache bezeichnet, die Dschamatsorden aufgelöst, das religiöse Gesetz außer Kraft erklärt und das schweizerische Zivilgesetz eingeführt, der Schleier abgeschafft, die Kleidungsform neu bestimmt, Tanz und Weintrinken gestattet. Vergeblich war, daß von Indien aus gegen die Aufhebung des Kalifats protestiert und Kemal Pascha die Kalifatswürde angetragen wurde. Der Schöpfer der neuen Türkei will ein moderner Mensch sein und bleiben. Er verfügt über diktatorische Gewalt. Als unabsehbare Präsident der republikanischen Volkspartei — außer der es keine andere mehr gibt — bestimmt er die Parteifunktionäre und Parlamentskandidaten. Als „Vater des Vaterlandes“ trägt er den Titel „Atatürk“ = „Vater der Türken“. Ob mit der Europäisierung die Türkei doch schließlich nur ein Stück Europa in Asien geworden ist? Allerdings, das erstrebt eben der Atatürk, einen modernen zivilisierten Staat, aber das erstrebt er, um endgültig von Europa sich zu lösen und frei zu leben! Wenn auch eine antiklerikale, ja antireligiöse Strömung in der Entwicklung der letzten Jahre vorherrschte,

deuten doch gewisse Züge darauf, daß die heutige Lage als keineswegs fertig und abgeschlossen angesehen werden darf. Juden und Christen sind von Staatsämtern ausgeschlossen, der Islam ist nicht mehr eine Religion neben andern, sondern Staatsreligion. Dazu gesellt sich die Repatriierung der Auslandstürken auf türkisches Gebiet. Endlich noch ein anderes: in allerneuester Zeit hat die Türkei ihre volle militärische Aktionsfreiheit zurückerobert und Konstantinopel wieder besetzt. Ob nicht darin eine Verschiebung des Schwergewichts nach Westen sich ankündigt und die Türkei eines Tages wieder ihre Vormachtstellung als Trägerin des Islam beanspruchen wird? Das sind Fragen, die kommende Tage beantworten werden. Wir müssen uns mit der muslimischen Feststellung begnügen: „Allah weiß es am besten!“

Im Gegensatz zu dem Wahlkalifat, wie es in der sunnitischen Türkei in Geltung stand, machten die schiitischen Theologen Persiens die Lehre vom Imamat zu einem grundlegenden Glaubenssatz; sie betonten mit Nachdruck die Forderung der Legimität und beschränkten das Kalifenamt auf die Familie Alis. Dieser Anspruch, der bei der tatsächlichen Herrschaft von Seltschuken, Mongolen, Afghanen und Kadsharen ein rein theoretischer bleiben mußte, spielte in den neuesten Verfassungskämpfen insofern wieder eine gewichtige Rolle, daß Persien nicht eine Republik wurde, sondern eine neue Dynastie auf den Thron erhob. Zu zwei Malen hatte sich Dschamal ad-Din al-Afghani auch am persischen Hofe aufgehalten und dabei die Willkürherrschaft des Schah, die Korruption aller Regierungsstellen, wie auch die zunehmende wirtschaftliche Vorherrschaft Europas kennen gelernt und zum Einschreiten aufgerufen. An seine Agitation knüpfte sich denn auch eine von religiösen Kreisen unterstützte Reformbewegung in den neunziger Jahren. Der wieder unter Führung der schiitischen Geistlichkeit 1904 stehende Kampf des Volkes um eine liberale Verfassung endete erfolglos und brachte das Land noch tiefer in chaotische Zustände, was alles zusammen schließlich 1907 zur Aufteilung Persiens in eine russische und englische Einflußzone führte. Im Weltkrieg war das Land trotz der Neutralitätserklärung ein Tummelplatz fremder Kämpfe. Nicht viel anders war es nach Kriegsende: Persien wurde weiterhin hin und her geworfen zwischen englischen und bolschewistischen Machtbestrebungen. In dieser Zeit tiefster Ohnmacht und Zerfahrenheit tritt — ähnlich wie in der Türkei — ein Patriot auf den Plan, Reza Chan, ein intelligenter und tatkräftiger Offizier, der an der Spitze der paar wenigen ihm noch verbliebenen Soldaten Teheran besetzt, das unfähige Parlament auflöst, den müßigen, feigen Schah absetzt und in die Verbannung schiebt. Reza Chan ist Diktator und nicht ein Mann des Islam. Gleich Kemal Atatürk handelt er aus der Erkenntnis, daß Persien nur mit europäischen Waffen sich gegen das allmächtige Europa wehren kann. Aus diesem Grunde hat denn auch Persien, gleich wie die Türkei den Weg beschritten, den Japan als erste der asiatischen Mächte mit Erfolg gegangen ist. Asien erwacht, indem es vor sich selbst kapituliert. Nach dem Vorbild Europas beginnt es staatspolitische und wirtschaftliche Forderungen in den Vordergrund zu stellen und verzichtet auf veraltete Lebensformen, die bisher als unantastbar ängstlich behütet, nunmehr als Todeskeime erkannt, geopfert werden zur Erhaltung nationalen Eigenlebens. Der Islam blieb zwar wohl die Religion des

persischen Hofes, wurde aber von den nationalen Sorgen und Zielen zurückgedrängt und, vom Staatsleben abgetrennt, als Privatsache auf das persönliche Leben verwiesen. Einzig in der Frage der Staatsform erwiesen sich die althergebrachten Anschauungen und Bindungen kräftig genug, um wenigstens einen gewissen Einfluß durchzusetzen. Von Seiten Nationaler war die Forderung nach einer Republik erhoben worden, an deren Spitze Reza Chan als Präsident stehen sollte. Diese Forderung entsprach auch ganz dem Wunsch Reza Chans, aber ihr widersetzten sich entschlossen klerikale Kreise; die Parlamentswahlen von 1924 ergaben eine überraschend geringe Zahl von Republikanern. In diesem Punkt mußte Reza Chan nachgeben. Das war keine Niederlage, sondern nur eine Zustimmung zum Volkswillen in einer die tatsächliche Lage nicht berührenden Frage der Form. Die Ausöhnung mit der von der Geistlichkeit geführten Bewegung fand ihren Ausdruck Ende 1924 in einer Pilgerfahrt Reza Chans zu den heiligen Stätten von Kerbela und Nedshef, und seiner Proklamierung zum „König der Könige von Iran“ Ende 1925, wobei er vor der Nationalversammlung den Treueid auf den Koran leistete. Wenn auch in dieser Geste ein Wiederhervortreten des Islam gesehen werden kann, und tatsächlich ein gewisser Zug nach rechts zu spüren war, der sich z. B. der allzu raschen Art der Frauenemanzipation gegenüber äußerte, verblieb doch Europa das Vorbild Reza Schahs; das Reformwerk ging weiter. Diese Reformen sind aber weder mohammedanisch noch europäisch, sondern bewußt iranisch. Im Gegensatz zu Arabien und der Türkei, die erst durch die Annahme des Islams Geschichtsvölker geworden sind, blickt Iran, wie Persien heute genannt zu werden wünscht, auf eine vielhundertjährige ruhmvolle Geschichte schon vor dem Aufkommen des Islam zurück, hat der Welt einen Zarathustra geschenkt, ist von dem eindringenden Islam nicht ganz einfach aufgesogen worden, sondern hat ihm und nicht allein in Persien ein bestimmtes Gepräge gegeben. Wie der größte Dichter Persiens, Firdusi, in seinem unsterblichen Schahname mit seiner Verherrlichung der alten iranischen Geschichte über alle Zeiten des Niederganges die Ehrfurcht vor der Größe der Vergangenheit wachgehalten hat, so greift wieder ein Patriot, Reza Schah, auf den Geist der alten Kultur Irans zurück, um mit ihm — nicht mit einer bloßen Nachahmung Europas — Persien von Grund auf zu reformieren. 1934 feierte Iran mit großem Gepränge den tausendsten Geburtstag Firdusis und setzte ihm in Meshhed ein prachtvolles Denkmal. Im Sinne der Wiederbelebung des altiranischen Geistes, der prachtvoll sich entfaltend eine bewunderungswürdige Kultur hervorzubringen imstande war, hat sich Reza Schah den Titel „Behlewi“ beigelegt, den hinfort seine Dynastie tragen soll. Bemerkenswert ist auch, wie die Parsengemeinde in Bombay in diesem neuen Persien, aus dem sie vor Jahrhunderten der Islam austilgte, ihr altes Vaterland wiedererkannt und mit ihm nicht allein wirtschaftliche, sondern auch geistige kulturelle Beziehungen aufgenommen hat. So hat denn auch in Persien der Nationalismus — wenigstens vorläufig — über den Islam gesiegt. Was kommen wird, bleibt auch hier eine Frage der Zukunft. Doch ist nicht zu vergessen, wie der Islam immerhin durch viele Jahrhunderte hindurch herrschend tiefgreifende Wirkungen auf Persien ausgeübt hat, die kaum spurlos verschwinden werden.

Während im Irak, in Syrien, Palästina und Ägypten nach westlichem Vorbild der Nationalismus mehr in den Vordergrund tritt gegenüber religiösen Gesichtspunkten und auch der Gedanke einer Zusammenfassung aller arabisch sprechenden Völkerschaften eifrig diskutiert wird (siehe des Emir Schekib Arslan's, eines der bedeutendsten zeitgenössischen arabischen Politiker, Ausführungen unter dem Titel „Der Aufstieg des Orients in der Gegenwart“, von mir übersetzt in der „Welt des Islams“, Band 19, 1937, S. 13—31 des S. N.), hat einzig der Staat Ibn Saud's in Arabien das Problem des Islams einer vorläufigen Lösung entgegengesetzt. Dort wo die Wiege des Islams stand, vollzog sich auch seine Wiedergeburt. Wie wir bereits gesehen haben, glaubte der Verwalter der hl. Stätten von Mekka und Medina, der Großscherif Husain, während des Weltkrieges die Gelegenheit benutzen zu können, als König an die Spitze eines großarabischen Reiches treten und darüber hinaus noch Kalife werden zu können. Seine Persönlichkeit erscheint allerdings nach den Schilderungen Rihanis und des Obersten Lawrence nicht die gegebene gewesen zu sein, um solche Aspirationen zu erheben. Es wundert daher nicht, daß er durch den, dessen aufsteigenden Stern die englischen politischen Agenten in Kairo (mit ihnen auch Oberst Lawrence) nicht erkannten, 1927 weggesetzt wurde, durch Ibn Saud mit seinen Wahhabiten, die aus Innerarabien hervorbrechend Mekka eroberten. Unter Wahhabiten versteht man jene islamische Gemeinschaft, die von Mohammed b. Abd al-Wahhab (1703—1787) gegründet worden ist. Ihr Name ist ihnen von ihren Gegnern beigelegt worden — sie selber nennen sich „Unitarier“, was von programmatischer Bedeutung ist. Sie erklären nämlich: alles was außer Allah verehrt wird, ist falsch, und alle derartigen religiösen Handlungen sind des Todes würdig; die meisten Menschen sind keine Monotheisten, da sie sich bemühen, Gottes Gunst durch Besuch der Heiligengräber zu gewinnen; den Namen eines Propheten, Heiligen oder Engels betend anzurufen ist Polytheismus, wie auch, bei einem anderen außer Allah Fürsprache zu suchen oder ein Gelübde darzubringen; Unglaube ist jede nicht aus dem Koran oder der Sunna (allgemein anerkannter prophetischer Ueberlieferung) oder durch zwingende Vernunftschlüsse geschöpfte religiöse Erkenntnis; Unglaube und Kezerei ist Leugnung des Fatums in allen Handlungen; Unglaube ist Ausdeutung des Korans. Das bedeutet ein Zurückgreifen auf den alten Islam und Beseitigung aller Neuerungen (Bida), die jünger sind als das dritte Jahrhundert des Islams. Bannerträger und Verfechter dieser Lehre wurde die Sippe der Saud in Darisja. Nach anfänglich vielversprechenden Erfolgen ging die Bewegung bis Ende des 20. Jahrhunderts so zurück, daß sie, auf kleinsten Raum beschränkt, beinahe übersehen der Vergessenheit anheimfiel. Da wurde 1880 in der neuen Hauptstadt der Wahhabiten Riad jener Ibn Saud geboren, der als Reformator mit Schwert und Koran die hl. Stätten des Islams sich unterwerfen sollte, und der heute als die bedeutendste Führergestalt der islamischen Welt die größten und wohlbegründetsten Aussichten hat, zunächst einmal die panarabische Idee in der Form eines allumfassenden großarabischen Reiches zu verwirklichen und darüber hinaus der panislamischen Idee neue Impulse zu geben. In seinem Aufbauwerk bildet, im Gegensatz zur Türkei und zu Persien, die Religion die Grundlage. Sie wirkt sich aus

als bildende Kraft im Kampf mit Menschen und Natur. Die Beduinen, mit denen Ibn Saud baut, sind von Natur wilde Menschen, unzuverlässig, wie der Sand der Wüste, in der sie wohnen, und kannten bisher keine anderen Bedingungen als die der Sippe, des Stammes. Sie galt es zu disziplinieren, ihnen Ordnung beizubringen, Raub und Mord abzugewöhnen, sie vertraut zu machen mit zweckvoller Arbeit; es galt den Dschihad, den hl. Krieg nicht nur gegen äußere Feinde zu führen, sondern gegen das eigene zerrissene Volk. Ibn Saud führte diesen Krieg auf verschiedene Weise. Schon 1912 begann er landwirtschaftliche Kolonien zu gründen; da arbeiten fromme Leute, die sich „Ikhwan“ („Brüder“) nennen, um damit anzudeuten, wie das religiöse Band die alten Stammesbindungen verdrängt hat. Die „Diensttauglichen“ sind mit Waffen versehen zum Dschihad; sie müssen das stets in der Nähe von Wasser gelegene Land bebauen, jederzeit aber auch bereit sein, dem Ruf ihres Führers Folge zu leisten. In die seßhafte Lebensweise übergeführt, wohnen sie nicht mehr in Zelten, sondern in Hütten. In einer Zahl von 2000 bis 10,000 zusammen bilden sie solche Kolonien und setzen sich aus drei Gruppen zusammen: Bauern, Missionare, Kaufleute. Ordnung und Sicherheit kommen in einem bisher nie gekannten Maß zur Geltung. Emir Schekib Arslan erzählt in seinem Reisebericht über seine 1929 unternommene Pilgerfahrt: „Blutscheden sind verschwunden, als wären sie nie gewesen; wir glauben nicht, daß die Araber die Blutrache vergessen — das liegt in ihrer Natur — aber sie werden, wenn die Furcht vor dem Sultan (Ibn Saud) ihre Herzen erfüllt und sie erkannt haben, wie bei ihm nur Gerechtigkeit und Aufrechterhaltung der gesetzlichen Schranken gilt, ohne Rücksicht jedermann gegenüber, sich dem Gesetze fügen wie Schafe.“ Bezeichnend ist auch des Emirs folgende Beobachtung: „Lasten werden oft tagelang an Kreuzwegen liegen gelassen — niemand rührt sie an; ein Mann mußte einen Sack Getreide liegen lassen; wie er zurückkam, um ihn zu holen, findet er einen Dolchstoß darin; er meldet das der Polizei, die den Täter sucht und bald findet und ihn prügelt, weil er in seiner Neugierde versucht hat, zu sehen, was im Sack sei.“ Diese Episode deutet an, wie Ibn Saud selbst vor drakonischen Strafen nicht zurückscheut, selbst vor Verstümmelung und Hinrichtung nicht. Und wieder: bei der Eroberung Mekkas legte Ibn Saud vor den Toren der hl. Stadt sein Gewand und seine Waffen ab — mit geschorenem Haar, barfuß, barhäuptig, im Pilgergewand, zog der neue Herrscher in Begleitung seiner Krieger ein — sein erster Gang galt dem Gotteshaus, dort zu beten. Und die zweite Tat war die: eine Schule und ein Krankenhaus zu eröffnen. Ibn Saud ist ein durchaus moderner Mensch; er schätzt in hohem Maß alle Mittel und Einrichtungen der europäischen Zivilisation — sie sollen dienend eine bewußt islamische Kultur neu bauen helfen. Am erstaunlichsten kam diese Einstellung bei der Heeresorganisation zum Ausdruck. Als im März 1934 der Krieg gegen den Imam Jahja von Jemen ausbrach, fielen schlagartig 800 Lastautos mit Ikhwankriegern ins feindliche Land und besiegten den Feind in kurzer Zeit. So zeigt sich das Reich Ibn Sauds, Saudisja, als eine Verbindung von Demokratie, Theokratie und Diktatur. Wichtiger noch als diese Feststellung ist die andere: Saudisja beweist die Entwicklungsfähigkeit des Islams, zeigt die Existenzmöglichkeit und Evolution eines modernen Staatsgebildes

auf religiöser Grundlage, das ohne Verzichtleistung auf die Errungenschaften europäischer Zivilisation doch nicht dessen Schattenseiten zum Opfer fällt, weil es bejeelt ist von einem seiner Art eigenen bewußten Kulturwillen. Ibn Sauds Leistung verfehlt denn auch nicht, einen tiefen Eindruck auf alle zu machen, die sich die Zukunft des Orients anders vorstellen als bedingungslosen Anschluß an Europa, zuerst in den arabisch sprechenden Ländern, aber darüber hinaus auch im gesamten islamischen Orient. Was Dschamal ad-Din al-Afghani und Abdulhamid vorstrebte, hat damit Form und Gestalt angenommen. Was Abdulhamid erstrebte, ist auch das Ziel der Bruderschaft der Ikhwan: Macht über den Islam. Moderne Mittel wie Schulen, Zeitungen, Verbände, Gesellschaften, Eisenbahnen, Dampfschiffe, Kraftwagen, Luftfahrzeuge, alles, was Gedanken und Länder heutzutage einander näherbringt, treten in den Dienst der panislamischen Idee. Mekka als ihr Zentrum zieht Blicke und Herzen kommen Jahr um Jahr bei der Pilgerfahrt hierher, wo die Sehnsucht ihres Glaubens ihre Erfüllung findet, von wo sie aber auch mit neuen Gedanken heimkehren in ihre Heimatländer und werbend missionieren für den Gottesstaat, der alle Gläubigen umfaßt. Da liegt auch trotz gemeinsamer Züge doch der tiefe Unterschied zwischen der Türkei und Persien einerseits, dem Arabien Ibn Sauds andererseits: während die nationalistischen Führer dort ihre Ziele des nationalen Aufbaus verfolgen, arbeitet Ibn Saud an einem Bau, der letzten Endes auf eine Verschmelzung jener Nationen abzielt. Sein Gottesstaat trägt heute die Formel „Panarabische Union“. Emir Scheikib Arslan spricht sich deutlich genug aus: „Die ganze arabische Nation von Aleppo im Norden bis nach Aden und Hadramaut im Süden, dem Persischen Golf, Ahwaz und Sulaimanija im Osten befinden sich in einer großen Bewegung zur Erringung der vollständigen Unabhängigkeit von jedweder Fremdherrschaft. Davon ist jedermann, ob hoch oder niedrig, durchdrungen. Man denkt sich die Unabhängigkeit und Einheit in der Form eines Bundes, der jedem Staat und Emirat seine innere Selbständigkeit verbürgt; die Grenzen der teilnehmenden Staaten unter sich und gegenüber ihren Nachbarn sollen festgelegt werden; die Einheit in Post, Telegraph, äußern Angelegenheiten sowie Militär (!) ist vorgesehen.“ So lautet die Forderung von heute. Morgen kann der Ruf nach Ägypten folgen zur Bildung eines mohammedanischen Großstaates von zirka 25 Millionen Menschen beiderseits des Suezkanals und dem Roten Meer, unter der Führung Ibn Sauds, ein Großstaat, der sich zwischen Europa und Indien lagert und Europa endgültig von Asien trennt. Alte Ideen, als überwunden tot geglaubt, nehmen heute wieder Gestalt an. Die in jenem eingangs erwähnten Aufruf des schweizerischen Vereins für evangelische Mohammedanermision geäußerten Befürchtungen sind wohlbegründet!

Ist die reformatorische Theologie schriftgemäß?

Im ersten Artikel der neuen Kirchenverfassung vom 11. Juli 1933 hat sich die Deutsche Evangelische Kirche auf folgende Erklärung festgelegt: „Die unantastbare Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche

ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist.“ Damit hat der offizielle kirchliche Protestantismus Deutschlands die altprotestantische Auffassung zu kirchengesetzlicher Geltung erhoben, daß die in den „Bekenntnissen der Reformation“ formulierte Theologie die Lehren der biblischen Schriften in ihren wesentlichen Punkten sinngemäß richtig wiedergebe. Und in der Aussage, daß das in der Heiligen Schrift bezeugte Evangelium in eben diesen Bekenntnisschriften der Reformation „neu ans Licht getreten“ sei, kommt neuerdings die altprotestantische Kritik am Katholizismus zum Ausdruck, wonach dieser Katholizismus in seiner Kirchenlehre das schriftgemäße, das wirklich biblische Evangelium preisgegeben oder jedenfalls verdunkelt und verfälscht habe.

Mit dieser dogmatischen Parole hat bisher die Deutsche Bekenntniskirche auch den kirchlichen Kampf gegen den deutschen Staat und das „Neuheidentum“ geführt.

Mit größter Selbstverständlichkeit ist hier einer alten Tradition neue geschichtliche Verbindlichkeit verliehen worden, wobei man sich viel zu wenig darüber Rechenschaft gab, daß diese Tradition längst eine sehr angefochtene, sehr problematische geworden ist. Schon die Tatsache, daß die Lehren der altlutherischen und der altreformierten Bekenntnisschriften an wichtigen Punkten voneinander abweichen, ja gegeneinander polemisieren und dabei doch beide im wesentlichen die biblischen Lehren sinngemäß richtig darbieten wollen, hätte ja zur Vorsicht mahnen müssen.

Der deutsche Protestantismus denkt selbstverständlich vor allem an die dogmatischen Lehren Luthers und des von ihm ausgegangenen konfessionellen Luthertums. Und wenn hier Luther als der Erneuerer des echten biblischen Evangeliums gilt, so bedeutet dies vor allem, wiederum einer alten Tradition entsprechend, daß Luther das biblische Evangelium insbesondere in derjenigen Ausprägung neu auf den Leuchter gestellt habe, die dem Apostel Paulus eigentümlich ist. Tatsächlich ist Luther in der Gestaltung seiner Theologie von der Auslegung der paulinischen Hauptbriefe ausgegangen. Seine Auffassung der Lehre des Paulus ist ihm zum Maßstab der Auslegung des ganzen übrigen Neuen Testaments, ja der Bibel überhaupt geworden.

Im Grunde läuft darum die Frage nach der „Schriftgemäßheit“ der Lehre Luthers hinaus auf die Frage nach der sinngemäßen Richtigkeit seines Verständnisses der Lehre des Paulus. Nicht anders steht es bei den übrigen Reformatoren, soweit sie von Luther abhängig sind. Vor allem seit dem Aufkommen der wissenschaftlichen Bibelexegese im 18. Jahrhundert haben sich nun aber die Stimmen vermehrt, die gegenüber der traditionellen Auffassung von der „Erneuerung des Paulinismus“ durch Luther mehr oder weniger kritisch-verneinende Einwände geltend machten.

Daß der römische Katholizismus seit der Kirchenspaltung von jeher den Apostel Paulus entschieden für sich in Anspruch nahm und die Theologie Luthers als eine Umdeutung und Verzerrung der paulinischen Lehre ablehnte, nahm man selbstverständlich lange genug im Protestantismus überhaupt nicht ernst. Das traditionelle altprotestantische Urteil über „Luther und Paulus“ war durch diesen katholischen Widerspruch vielmehr gefestigt und geschützt: Der Zweifel an der Übereinstimmung

Luthers mit Paulus mußte von vornherein als Abfall zu katholischer Irreligion erscheinen. Wenn seit dem 19. Jahrhundert in dieser Sache sich innerhalb der protestantischen Theologie selbst trotz allem das Urteil immer vernehmlicher zu wandeln begann, so hatte dies mit dogmatischem Rückfall in katholische Kirchenlehre nichts zu schaffen, sondern es war in der einfachen Tatsache begründet, daß die Zahl der Theologen sich mehrte, die die Briefe des Paulus nicht mehr lediglich durch die Brille der hergebrachten altdogmatischen Schultradition, sondern in möglichster kritischer Unbefangenheit mit eigenen Augen zu lesen versuchten und damit die Frage nach dem eigentlichen ursprünglichen Sinn der paulinischen Lehre selbständig zu stellen und zu untersuchen wagten. Die These, daß Luther sich an gewichtigen Punkten von Paulus mehr oder weniger tiefgreifend unterscheidet, ja daß tatsächlich, rein exegetisch gesehen, die katholische Kirchenlehre an solchen Differenzpunkten der echten paulinischen Lehre nähersteht als die Theologie Luthers, ist in neuerer Zeit — das muß sehr wohl beachtet werden — von zahlreichen protestantischen Theologen vertreten worden, die dogmatisch keineswegs auf gleichem Boden stehen. Das bezeugt deutlich genug eine Reihe von Namen, die nicht den Anspruch erhebt, vollständig zu sein: Joh. Tobias Beck, Albrecht Ritschl, Paul Bernke, William Wrede, Albert Schweitzer, Adolf Schlatter, Wilhelm Heitmüller, Wilhelm Mundle — alles Exegeten, die den Abstand zwischen Luther und Paulus deutlich, zum Teil sogar sehr stark betonen und herausarbeiten, von denen aber niemand behaupten wird, daß sie dogmatisch unter einen Hut zu bringen wären! Ja, es läßt sich ohne Uebertreibung sagen, daß es unter den modernen wissenschaftlichen Exegeten wohl keinen einzigen gibt, der gar keine Unterschiede zwischen lutherischer Lehre und paulinischer Theologie sähe. Außerst bezeichnend ist aber, daß ausgerechnet sogar stramme Biblizisten und sehr radikale Vertreter der strengen historisch-kritischen, insbesondere auch der religionsgeschichtlichen Exegese einträchtig in einer Front stehen gegen die alte Tradition von Luther als dem Erneuerer paulinischer Lehre.

Dabei geht es keineswegs um belanglose Nebendinge. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Luther und Paulus wird beispielsweise gerade an dem Punkt festgestellt, der für Luther selbst und die ganze Reformation in ihrer Auseinandersetzung mit dem römischen Katholizismus zur eigentlichen entscheidenden Hauptsache und zur Kampfsparole wurde: in der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Welche Entrüstung erhob sich im konfessionellen Luthertum, als vor Mitte des 19. Jahrhunderts — um hier von vereinzelten kritischen Stimmen früherer Zeit abzusehen — der Tübinger Biblizist Joh. Tobias Beck in seiner „Christlichen Lehrwissenschaft“ festzustellen wagte, daß bei Paulus der Begriff der „Rechtfertigung“ viel mehr in sich befaßt als das, was die auf Luther zurückgehende Lehrtradition darin zu finden pflegte. Tobias Beck verlangte hier einen radikalen Bruch mit der exegetischen und dogmatischen Tradition, was ihm selbstverständlich sofort von seiten des norddeutschen Konfessionalismus (Hengstenbergs „Evangelische Kirchenzeitung“!) die Anklage auf Abfall zur römisch-katholischen Rechtfertigungslehre nach den Definitionen der sechsten Session des Tridentinums eintrug. Es ließ sich aber auf die Dauer nicht verhehlen, daß hier zunächst gar nicht ein dog-

matishes, sondern in der Tat ein exegetisches Problem vorlag. Einige Jahrzehnte später kam kein Geringerer als Albrecht Ritschl im zweiten Bande seines epochemachenden Werks „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung“ (2. Aufl. 1882) zu grundsätzlich gleichen, aber präziseren Feststellungen. Ritschl führt (a. a. O. S. 23 f.) aus, in der Lehre von der Rechtfertigung seien in Wahrheit „alle Parteien über den Gesichtskreis des Neuen Testaments hinausgewachsen“ und speziell auch zwischen der reformatorischen Auffassung der Rechtfertigung und dem Gedankengang des Paulus finde nicht „die volle Uebereinstimmung statt, welche man vorauszusetzen pflegt“. Seither ist dieser Erkenntnis bei den aus Ritschls Schule hervorgegangenen Exegeten immer lebendig geblieben, ja sie hat sich immer mehr verdeutlicht und verschärft. Wilhelm Heitmüller hat noch in seiner Marburger Luthergedenkrede von 1917 entschieden erklärt: „Luthers Rechtfertigungslehre ist nicht die paulinische“. Aber diese These kann niemals als eine spezifisch Ritschlische Schultradition angesprochen und verdächtigt werden. Es genügt hier der Verweis auf Adolf Schlatter. Auch dieser sogenannte Biblizist, der mit spezifisch Ritschlischer Theologie wenig oder nichts zu tun hat, hat von jeher immer wieder auf seine Weise von verschiedenen Seiten her die Tatsache expliziert und begründet, daß die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung mit der paulinischen nicht übereinstimmt.

Insbesondere bei Albrecht Ritschl wird nun bereits offenkundig, daß die Differenzen zwischen Luther und Paulus in der Rechtfertigungslehre im innern Zusammenhang stehen mit bedeutenden Differenzen in der Auffassung vom Wesen des Menschen. An der eben zitierten Stelle äußert sich Ritschl folgendermaßen: „Der charakteristische Hintergrund des evangelischen (nämlich: reformatorischen) Bewußtseins von der Rechtfertigung ist die stete Vergegenwärtigung der unvollkommenen sittlichen Leistung des Wiedergeborenen, welche er auch im Verhältnis zur erwarteten Seligkeit auszuüben hat. Diese Stimmung findet nun keinen direkten Wiederhall bei Paulus, welcher die Notwendigkeit der Rechtfertigung durch Gottes Gnade nur im Gegensatz zu dem pharisäischen Grundsatz der Rechtfertigung durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes entwickelt, allein für die im Glauben Gerechtfertigten grundsätzlich das Bewußtsein der Vollkommenheit ihrer Lebensleistung vorbehält.“ Noch deutlicher äußert sich Ritschl an späterer Stelle (a. a. O. II, 365) folgendermaßen: „Man darf sich darüber keiner Täuschung hingeben, daß die Stellung, welche die Reformatoren dem paulinischen Gedanken von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, im Vergleich mit dem Bewußtsein der Unvollkommenheit der pflichtmäßigen sittlichen Leistungen gegeben haben, der Betrachtungsweise des Paulus fremd ist. Paulus reflektiert gar nicht auf die Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Gläubigen, um die Ergänzung derselben in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen. Jene Tatsache ist ihm wohlbekannt. Allein er bezeichnet diejenigen als die Vollkommenen, welche wie er dabei im Streben nach Vollendung begriffen sind. Deshalb tritt in der Beurteilung seiner eigenen Leistungen nichts weniger hervor als jene stetige Unzufriedenheit mit sich selbst, welche Luther als das Motiv des entschiedenen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus zu erregen sucht. Zugleich ist Paulus fern von Selbstgerechtigkeit und erfüllt von Bescheidenheit, ohne daß der

Gedanke an die im voraus durch Christus gewährleistetete Sündenvergebung ins Mittel träte." Und schließlich mündet dieser zweite, der biblisch-theologischen Erörterung gewidmete Band des Ritsch'schen Hauptwerkes aus in den Feststellungen (schwerflüssig und gewunden im Stil, wie immer bei Ritsch): „Von dem Pessimismus, mit welchem Luther die stete Unvollkommenheit und Wertlosigkeit des sittlichen Wirkens der Christen betont, ist (wie Paulus so) auch Johannes weit entfernt . . . Hier ergibt sich also ein Problem für die theoretische Theologie, auf welches weder diejenigen gefaßt sind, welche sich bei einer Reproduktion des lutherischen Lehrbegriffs ohne genaue Prüfung seiner vollen Christgemäßheit geträsten, noch diejenigen, welche in dem Aufbaue einer christlichen Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden dagegen sorglos sind, welche ganz abweichende Stimmung die reformatorische Erneuerung des neutestamentlichen Christentums geleitet hat, mit welcher man in der evangelischen Kirche durch die Ueberlieferung verflochten ist, mag dieselbe auch noch so viel modifiziert sein. Wenn der ethische Optimismus die von den Aposteln herrührende Beurteilung des christlichen Lebens charakterisiert, so ist diese Stimmung erst in der Richtung der Aufklärung und des Rationalismus wieder eingetreten, welche durch den metaphysischen Optimismus des Leibniz analog bestimmt wird“ (a. a. O. II, 378 f.).

Daß Luther mit Paulus zunächst einmal wenigstens in seiner Auffassung vom Menschen übereinstimmen würde — schon dies steht nicht nur gar nicht fest, sondern ist als offenkundig falsch erwiesen. Soeben erscheint nun von dem Erlanger Theologen Paul Althaus eine wertvolle Studie, die dem eingehend durchgeführten Vergleich zwischen Paulus und Luther in ihren anthropologischen Anschauungen gewidmet ist.¹ Der Lutheraner Althaus erklärt im Vorwort, durch Adolf Schlatter auf das Problem des theologischen Verhältnisses von Paulus und Luther geführt worden zu sein. Und die Ausführungen des vorliegenden Buches sind hauptsächlich durch das Bedürfnis der Auseinandersetzung mit Schlatters kritischen Einwänden gegen die Paulusauffassung Luthers und des Luthertums bestimmt. In einem einleitenden Abschnitt (S. 1—20) gibt Althaus zunächst einen gedrängten geschichtlichen Ueberblick über die bisherigen Verhandlungen über das Problem des Verhältnisses zwischen lutherischer und paulinischer Lehre überhaupt. Er läßt dabei auch erkennen, daß nach den Untersuchungen einzelner Vertreter der wissenschaftlichen Exegese die Differenzen zwischen Luther und Paulus sich durchaus nicht auf bestimmte wenige Punkte beschränken, sondern tatsächlich auf weite Strecken des Gesamtzusammenhangs der beidseitigen Theologien sich beziehen. Althaus verzichtet jedoch darauf, das Problem des theologischen Verhältnisses zwischen Luther und Paulus als Ganzes zu untersuchen und zu beantworten. Und dies offensichtlich nicht bloß deshalb, weil ein derartiges Unternehmen über den engen Rahmen der vorliegenden Studie weit hinausgeführt hätte, sondern auch deshalb, weil er gewissen radikalen Thesen über die innere Verschiedenheit zwischen

¹ D. Paul Althaus, Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich. Erschienen als Heft 14 der Studien der Luther-Akademie, herausgegeben von Carl Stange, Verlag Bertelsmann, Gütersloh 1938. Preis geb. RM. 4.50; kart. RM. 3.50.

lutherischer und paulinischer Theologie von vornherein eher ablehnend gegenübersteht. Schon Adolf Schlatter geht ihm hier zu weit, wie seine Darlegungen (Seite 13 ff.) zeigen. Dagegen sieht er sich gezwungen, Schlatter und andern Exegeten zuzustimmen, wo diese einen wesentlichen Unterschied zwischen Luther und Paulus in der Lehre vom Menschen feststellen, und zwar in den Anschauungen sowohl vom natürlichen, wie auch vom christlichen, gläubigen Menschen.

Althaus führt demgemäß den Vergleich in zwei Hauptabschnitten durch: 1. „Vom Menschen ohne Christus“ (S. 21—59), 2. „Vom Christenmenschen“ (S. 60—87). Ein „Anhang“ bietet alsdann abschließend noch einen geschichtlichen Ueberblick über die Auslegung der Stelle I. Kor. 4, 4 (S. 88—107).

Der erste Hauptabschnitt konzentriert sich selbstverständlich auf das Problem der Auslegung der berühmten Ausführungen des Paulus in Röm. 7, 14 ff. Es geht hier um die alte Frage: „Wer ist das Ich der Confessio Röm. 7, 15 ff.? Redet Paulus von dem Menschen ohne Christus, ohne den Geist, oder von dem Christen, der den Geist empfangen hat?“ Schon dieser Teil der Untersuchung ist vorzüglich geraten. Knapp und klar wird der wirkliche Tatbestand in allem Wesentlichen herausgestellt. Erst seit Augustin findet die Theologie des abendländischen Mittelalters und der Reformation in Röm. 7, 14 ff. die Lage nicht des natürlichen, sondern des christlichen Menschen geschildert. Der Pietismus ist dann wieder zur voraugustinischen Auslegung zurückgekehrt und die heutige wissenschaftliche Exegese hat diese Deutung auf die Lage des natürlichen Menschen einstimmig als richtig bestätigt. Nur der im 19. Jahrhundert erneuerte altprotestantische Konfessionalismus und mit ihm die heutigen Dogmatiker um Karl Barth haben, ohne exegetisch stichhaltige Begründung, wieder die augustiniisch-reformatorische Auffassung erneuert. Des näheren ergibt die exegetische Vergleichung folgende Unterschiede zwischen Paulus und Luther in der Anschauung vom natürlichen Menschen: Nach Paulus ist, laut Röm. 7, der natürliche Mensch ein in sich zwiespältiges Wesen: „Fleisch“ und „Bemunft“ oder „inwendiger Mensch“; er hat als „inwendiger Mensch“ Freude am Gesetz Gottes, wird aber durch einander widersprechende „Gesetze“ bestimmt und weiß um diesen seinen innern Widerspruch. Nach Luther aber ist der natürliche Mensch ganz und gar nur „Fleisch“, hat Gottes Gesetz, wird allein durch das „Fleisch“ bestimmt und vermag diese seine Lage erst durch den Heiligen Geist, erst als mit Christus verbundener Mensch zu erkennen. Im Sinne des Paulus besteht nach Röm. 7 die Not des natürlichen Menschen darin, daß er zwar das Gute tun möchte, es aber nicht wirklich tut; denn das wollende Ich wird durch das handelnde geknechtet: das Ich hat Freiheit des Wollens, aber nicht des Handelns. Luther aber bezieht die Schilderung Röm. 7 auf den christlichen Menschen und liest heraus, daß auch in diesem noch das Ich zwar Gutes tut, aber doch „lieber anders tun wollte, wenn das Gesetz nicht wäre“; das bewußt wollende und handelnde Ich ist stetsfort noch gelähmt durch das heimliche unwillkürliche Wollen; es hat keine echte Freiheit des Wollens; ein Kampf gegen diese Not auch des christlichen Menschen ist nur möglich, sofern in diesem der (übernatürliche) Geist (Gottes) gegen das „Fleisch“ kämpft. Paulus urteilt also schon über den natürlichen Menschen wesent-

lich optimistischer als Luther. Aber der Kontrast vertieft sich, wenn nun dem Urteil Luthers über den christlichen Menschen das entsprechende des Paulus gegenübergestellt wird. Althaus formuliert das Verhältnis der Anschauungen zusammenfassend so (S. 69): Gemeinsam bezeugen Paulus und Luther die Erneuerung des Menschen durch Christus, als einmalige grundsätzliche und als fortschreitende Heiligung. Gemeinsam lehren sie, daß das „Fleisch“ bis zum Tode lebendig bleibt, daß daher der Christ bis zum Tode wider das „Fleisch“ streiten muß. Aber hier setzt der Unterschied ein: Nach Paulus kann der Christ in dem Kampfe mit dem Fleische ständig siegen; er muß nicht mehr sündigen. Nach Luther sündigt auch der Christ täglich und bedarf täglich der Vergebung. Hierzu, zu dem Worte von der täglichen Sünde und der täglichen Vergebung, findet sich bei Paulus keine „Entsprechung“. Und damit ergibt sich die grundlegende Differenz, daß gerade die charakteristisch neue Formel der lutherischen Anthropologie, wonach der Christ grundsätzlich und notwendig lebenslang *justus et peccator simul*, „zugleich Sünder und gerecht“ ist, grundsätzlich unpaulinisch ist. Die persönliche Selbstbeurteilung des Paulus, wie sie in seinen Briefen zum Ausdruck kommt, bestätigt dies in sehr bezeichnender Weise: „Daß Paulus sich gegenwärtiger Sünde bewußt wäre, davon finden wir nirgends eine Spur.“ (S. 64.)

In sehr beachtenswerter Weise geht schließlich Althaus den tiefen Ursachen dieser im wesentlichen durchaus richtig festgestellten Unterschiede zwischen Paulus und Luther nach (S. 72 ff.). Er macht hauptsächlich zweierlei geltend: Paulus empfindet und unterscheidet als „Missions- und Beteuerungstheologe“ scharf zwischen „einst und jetzt“ im Christenstand. Er ist selbst als Mann zum Christenglauben bekehrt und empfindet diese Wendung als entscheidenden Einschnitt in seinem Leben. Luther kennt in seinem eigenen Leben das Problem der menschlichen Existenz lediglich als einer, der als Kind getauft und darum immer schon „Christ“, Glied der christlichen Kirche gewesen ist. Und sodann: Paulus vertritt einen andern Begriff der Sünde als Luther. Erst steht an diesem Punkt gegen Luther auf Seite der römisch-katholischen Lehre (S. 80)! Auch dies ist von Althaus durchaus richtig gesehen. Aber es ist damit unseres Erachtens noch nicht alles gesagt. Hier gerade müßte man den Sinnzusammenhängen der eigentlichen paulinischen Lehre noch weiter nachgehen und dann müßte sich herausstellen, daß Paulus auch und nicht zuletzt deshalb über den christlichen Menschen wesentlich anders denkt als Luther, weil er auch über Christus und das Wesen seines Erlösungswerks wesentlich anders denkt. Aber dies bedeutet dann, daß die Theologie Luthers, mag sie auch mit den Worten des Paulus reden, letztlich im ganzen und wesentlichen ihrem Sinngehalt nach überhaupt etwas anderes ist als die Theologie des Paulus.

Damit ist dann aber zugleich die Frage nach der Schriftgemäßheit der reformatorischen Theologie grundsätzlich verneint und es muß geurteilt werden, daß der erste Artikel der Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirchen vom 11. Juli 1933 einen argen historischen und theologischen Irrtum enthält und daß ein Kampf gegen das „Neuheidentum“, der von diesem Irrtum aus gekämpft wird, letztlich für den Protestantismus nur verloren und verspielt werden kann.



Schweizerische Theologische Umschau

Im Auftrag des
Schweizer. Vereins für freies Christentum
vierteljährlich herausgegeben
von der Redaktionskommission

Inhalt:

- Prof. Lic. M. Werner (Bern):
Das Problem der natürlichen Theologie.
- Pfr. Dr. W. Breml (Basel):
Zum Problem der natürlichen Theologie.