

URSPRUNG, GEHALT
UND REICHWEITE DER KIRCHENGESCHICHTE
NACH EVANGELISCHEM VERSTÄNDNIS

MAINZER UNIVERSITÄTS-REDEN

URSPRUNG, GEHALT
UND REICHWEITE DER KIRCHENGESCHICHTE
NACH EVANGELISCHEM VERSTÄNDNIS

Rede

anlässlich der Übernahme des Rektorates

am 6. Dezember 1962

von

Professor D. Martin Schmidt D. D.

VERLAG DER JOHANNES GUTENBERG-BUCHHANDLUNG

JOSEF A. KOHL · MAINZ

1963

Hochansehnliche Festversammlung!

Es sei mir gestattet, bei den freundnachbarlichen Beziehungen zur Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main mit einem Faustzitat zu beginnen.

Faust bekennt, als er nach dem Osterspaziergang im Studierzimmer mit dem Pudel allein sitzt:

*„Wir sehnen uns nach Offenbarung,
die nirgends würd'ger und schöner brennt
als in dem Neuen Testament.
Mich drängt's, den Grundtext aufzuschlagen,
mit redlichem Gefühl einmal
das heilige Original
in mein geliebtes Deutsch zu übertragen.“*

Als er dann zum Neuen Testament greift, nimmt er nicht den literarischen Einsatzpunkt, das Matthäusevangelium, sondern wendet sich dorthin, wo er von der Sache her unmittelbar Aufschluß erwartet, zum Prolog des Johannesevangeliums. Er fährt fort:

*„Geschrieben steht: ‚Im Anfang war das Wort!‘
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
ich muß es anders übersetzen,
wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: ‚Im Anfang war der Sinn.‘
Bedenke wohl die erste Zeile,
daß deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat
und schreib' getrost: Im Anfang war die Tat!“*

Hinter solcher Bestreitung des Anspruchs, den das Wort stellt, verbirgt sich eine bestimmte Anschauung von der Geschichte. Man könnte vermuten, daß sie darauf ausgeht, besser: daß sie sich mit aller Leidenschaft darum bemüht, das neuplatonische Geschichtsverständnis zu überwinden, das die Geschichte als eine Folge von Bildern ansah, durch die man hindurchdringen müsse, um zum Eigentlichen, zum wahren Sein vorzustoßen. Faust — und hinter ihm Goethe selbst — vertritt hier im Gegensatz zum ontologischen ein biologisches, zum statischen ein dynamisches Geschichtsbild, das das Geistige als Funktion des Lebens faßt und umgekehrt das Leben im Geist gipfeln läßt — ein Geschichtsbild, das vor allem auf Herder zurückweist. Geschichte ist dasjenige, was sich durchsetzt, was Vollmacht hat, was sinnvolle Wirklichkeit schafft, was legitim und bleibend verändert. All das vermochte Goethe nicht mit dem Worte zu verbinden: Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen.

Können wir als Sachwalter der evangelischen Theologie dazu ja sagen? Die Antwort wird uns erst am Ende unserer Betrachtung zur Verfügung stehen.

1. Der Ursprung der Kirchengeschichte

Wir verlassen Goethe und wenden uns unserem Thema unmittelbar zu.

Sowohl wenn man die Geschichte im traditionellen Sinne, das heißt von außen, als Vergangenheit auffaßt, als auch, wenn man sie modern in der Nachfolge Sören Kierkegaards als ausgezeichneten Augenblick der Entscheidung, als qualifizierten Existenzvollzug und damit ihrem inneren Charakter nach als Gegenwart versteht, besitzt das Christentum eine echte Beziehung zu ihr. Denn es trat in der Gestalt der Verkündigung, als Verheißung und Anruf, in sie ein — nicht als Summe von Lehren oder als Symbolisierung allgemeiner Wahrheiten oder als Verdichtung von Wunschbildern, die sich in Mythen ausdrücken. Dasjenige, was zuerst von ihm greifbar wird, ist die

Aufforderung Jesu: „Erfüllt ist die Zeit; nahe herbeigekommen ist die Herrschaft Gottes. Kehrt um und glaubt an die gute Botschaft!“ Jesus stellt eine Tatsache fest: die Herrschaft Gottes, die ihrem Inhalt nach eine Zusage, eine gute Botschaft ist und die nicht wie eine andere Tatsache intellektuell begriffen werden kann, sondern in einer persönlichen Entscheidung, die Umkehr und Glaube heißt, ergriffen werden muß. Zweifellos begründen persönliche Entscheidungen von Gewicht eine Geschichte, wenn gleich für die meisten Menschen nur eine persönliche Geschichte. Wir haben uns — nur aus praktischen, aus quantitativen Gründen — daran gewöhnt, das Wort Geschichte erst dann anzuwenden, wenn solche persönliche Geschichte ihren ursprünglichen Rahmen sprengt und eine allgemeine Wirkung erlangt. Aber das ist nur aus dem unabweisbaren Bedürfnis der Abkürzung zu begründen.

Im Falle des frühen Christentums hat der Historiker weiter festzustellen, daß die persönliche Entscheidung „Umkehr und Glaube an die gute Botschaft von der Herrschaft Gottes“ sehr bald mit der Person Jesu unmittelbar verbunden wurde. Glaube an Jesus als den glaubwürdigen Boten und mehr, als den Vollstrecker der Herrschaft Gottes, Nachfolge unter Preisgabe vieler irdischer Gewohnheiten und vielleicht Bindungen folgen der Verkündigung mit einer überraschenden Selbstverständlichkeit. Das Verhältnis zur Geschichte wird dadurch intensiviert, daß die zentrale Bewertung, die die Person Jesu in den urchristlichen Quellen erfährt, als Fortsetzung wie als kritische Erfüllung der Geschichte Israels begriffen wird. Das Christentum trat nicht isoliert auf den Plan. Es erwuchs auf dem Boden der israelitisch-jüdischen Religionsentwicklung, und mehr als einmal ist von christlich-theologischer wie von jüdisch-theologischer Seite behauptet worden, Jesus habe nicht mehr gebracht als die Propheten vor ihm, bestenfalls übertreffe er seine Vorgänger an Radikalismus. Auf alle Fälle setzt das Christentum die israelitisch-jüdische religiöse Erfahrung voraus und eignet sie sich als Freiheit an.

Von da aus ergeben sich kennzeichnende und folgenschwere Grundbegriffe, die den geschichtlichen Charakter aussprechen. An erster Stelle steht das Begriffspaar von Heilsereignis und Heilsgeschichte. Dabei darf nicht die Vorstellung walten, als handle es sich um eine höhere Stufe der normalen Geschichte, die etwa der Wunder als des notwendigen Ausweises für ihren Sondercharakter bedürfe. Nein: das Wunder der Heilsgeschichte besteht gerade darin, daß die Geschichte selbst Ort und Zeit des göttlichen Handelns ist, daß sich das Heil der Menschen in ihr, nicht über ihr verwirklicht. Die Aussage des Johannesprologs, daß das „Wort“, der Logos, „Fleisch wurde“, duldet keine Abschwächung. Es findet eine tatsächliche Inkarnation mit aller ihrer Niedrigkeit und Konkretion statt. Der Lebensweg Jesu stellt das Handeln Gottes mit der Menschheit nicht nur dar, er bildet es nicht nur ab, sondern er ist es. Wenn aus diesem Lebensweg die Geburt als die Menschwerdung Gottes, die Kreuzigung als die Versöhnung der Menschheit und jedes einzelnen Menschen mit Gott, die Auferstehung und Himmelfahrt als die verheißende Verwirklichung des ewigen Lebens herausgehoben und mit besonderer Betonung versehen werden, so geschieht das nicht im Sinne der Isolierung. Vielmehr soll an diesen ausgezeichneten Punkten Sinn und Absicht, Ziel und Richtung, Tiefe und Gehalt dieser einmaligen Geschichte als einer Ganzheit deutlich werden. Nächst dem Begriffspaar „Heilsereignis — Heilsgeschichte“ entstand als das zweite die Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund oder Testament. Sie sprach Einheit und Verschiedenheit, Gemeinsamkeit und Trennung, Gleichzeitigkeit und Abfolge, Übereinstimmung bzw. Fortsetzung wie Absage und scharfen Gegensatz — etwa in der Bergpredigt und im 3. Kapitel des 2. Korintherbriefes — aus. Es überrascht nicht, es hatte vielmehr seinen guten Sinn, wenn die Theologie noch im 17. und 18. Jahrhundert für die von mir vertretene Wissenschaft die Bezeichnung „Kirchengeschichte des Neuen Testaments“ gebrauchte. Sie hatte damit in einem noch tieferen Sinne

recht. Denn es läßt sich erweisen, daß in dem gesamten Verlauf der späteren Entwicklung der Ursprung des Christentums in einem ungeahnten Maße lebendig bleibt. Damit ist das Geheimnis des Kanons — profan ausgedrückt: des Klassischen — umschrieben, das hier — im Unterschied zu vielen anderen Wissenschaften — an den Anfang gebunden ist. Weil dies gilt, darum konnte die Wiederaufnahme des Urchristentums als ein immer wiederkehrender innerer Motor die Kirchengeschichte bestimmen — sowohl als Forderung und Frage, als auch als Anklage oder Verheißung. Wir finden sie beim Mönchtum, ebenso im Morgenlande wie im Abendlande, und von da aus an entscheidender Stelle im Bekehrungsvorgang Augustins, bei den irischen Missionaren, bei den Waldensern des 12. Jahrhunderts, bei Franz von Assisi und der franziskanischen Familie, bei den pauperes Christi, bei John Wyclif und seinen Wanderpredigern, den Lollarden, bei den böhmischen Brüdern. Wir beobachten sie bei den Vertretern der *Devotio moderna*, insbesondere bei Thomas a Kempis und bei ihrem größten Schüler Erasmus von Rotterdam. Von ihm übernimmt sie der christliche Humanismus in ganz Europa als sein eigentümliches Programm, das nie preisgegeben, vielmehr im 17. und 18. Jahrhundert, und da ganz besonders in England, zu Glanz und Farbe, zu Leben und Gestalt gebracht wird und den Grundzug der anglikanischen Theologie bis zu dieser Stunde bestimmt. Sie klingt beim jungen Luther wider, der die Verfolgungszeit der ersten Jahrhunderte für besonders fruchtbar hielt und den Papst als Nachfolger des gekreuzigten, nicht des zum Himmel erhobenen herrschenden Christus sehen wollte — ebenso wie bei seinem scharfen Gegner Thomas Müntzer, der ihm vorwarf, er habe sich einen süßen Christus anstatt des bitteren zurechtgemacht. Von da an hört es überhaupt nicht mehr auf. Die mystischen Spiritualisten im evangelischen Bereich und ihre Nachfolger, die Pietisten, machen es zu ihrem Hauptanliegen. Der Graf Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine wollen nichts als apostolisch sein, und der Begründer

des englischen Methodismus, John Wesley, unternimmt im Jahre 1738 seine Reise nach Deutschland, um in Büdingen und Herrnhut die Gegenwart des Urchristentums zu erfahren. Auf katholischer Seite sind vor allem im Frankreich des 17. Jahrhunderts Männer und Frauen im Mönchtum und in der Laienwelt um eine urchristliche Haltung bemüht, etwa der Graf Gaston Jean Baptiste de Renty und der Schuster Henri Buch aus Luxemburg, le bon Henri genannt, oder auch Marie Elisabeth de Baillou. Aus dieser Stimmung geht Jean de Labadie hervor, der jesuitisch erzogen, zur reformierten Kirche übertritt und zuerst in Genf, wo er als der wiedergekommene Calvin verehrt wird, sodann in der wallonischen Gemeinde in Middelburg in Holland eine tiefgehende Wirksamkeit entfaltet. Hierher gehört der aus Metz gebürtige Pierre Poiret, kurze Zeit französisch-reformierter Pfarrer in Annweiler, der das reiche Geistesgut der romanischen Mystik Frankreichs an Gottfried Arnold und Gerard Tersteegen in Mülheim an der Ruhr weitergibt. Auf englischem Boden begegnet uns als eigentümliche Gestalt der aus Bacharach stammende einstige Heidelberger Student Anton Horneck, der mit 23 Jahren nach England auswandert und dort die folgenreiche Bewegung der religious societies, der kleinen christlichen Seelsorgegemeinschaften, begründet. Im 18. Jahrhundert beherrscht das Schlagwort „Primitive Christianity“ (ursprüngliches Christentum) die Diskussion und wird — der inneren Gespanntheit jener Zeit entsprechend — in völlig entgegengesetztem Sinn verwendet: Der selbständige deistische Denker William Whiston greift damit in einem fünfbandigen Werk die ganze überlieferte Theologie, insbesondere die Christologie, die Lehre von Jesu göttlicher Würde, an und will dem Arianismus, das heißt der einseitig menschlichen Auffassung Jesu, Bahn brechen. Auf der anderen Seite arbeitet John Wesley mit ihm an einer inneren Erneuerung der in bloßen Institutionalismus und gedankenlose Gewöhnung abgesunkenen anglikanischen Kirche seiner Zeit — im schroffen Widerspruch zu den deistischen Absichten. Nach der Aufklä-

rung, die in Reimarus und Lessing nach dem ursprünglichen Zweck Jesu fragte, kommt das Programm in der Erweckungsbewegung schlicht und tief zu Worte, etwa bei dem Neulutheraner Wilhelm Löhe in einer charismatisch gewinnenden, versöhnlichen Form, dagegen mit beißender Ironie, anklagender Schärfe und bis zur Verkrampfung getriebenen Absage an den Geist der Zeit bei Sören Kierkegaard.

Das alles sind nur Beispiele, die die schlechthin beherrschende Gegenwart des Ursprungs in der gesamten Kirchengeschichte anzeigen. Sie ließen sich noch vermehren, legen aber schon in der flüchtigen Überschau ein beredtes Zeugnis ab.

Neben Heilsereignis und Kanon, die vorwiegend gedankliche Konsequenzen haben, trägt das praktische Selbstverständnis der ersten Christen einen durch und durch geschichtlichen Charakter. Er spricht sich zunächst in der Beurteilung aus, die der eigenen Existenz zuteil wird. Sie tritt unter die rückblickende Gegenüberstellung von „einst“ und „jetzt“. So sagt nach dem Lukasevangelium Jesus zu Petrus „Bisher hast du Fische gefangen, nun wirst du Menschen fangen“. So beschreibt Paulus im 8. Kapitel des Römerbriefes den großen Wandel, der sich ereignet hat, mit den Worten: „Einst waren Gesetz, Sünde und Tod eure Herren — jetzt aber gilt die neue Wirklichkeit von Freiheit, Gerechtigkeit und Leben“, und er bekennt von sich wie von den Christen überhaupt: „einst kannten wir Jesus nach dem Fleisch“, d. h. auf menschliche, nicht nur beschränkte, sondern sündige Weise — „jetzt aber kennen wir ihn nicht mehr so“, sondern auf eine unvergleichliche neue Art, „so daß nunmehr eine neue Schöpfung gilt“. Ebenso wie die Blickrichtung nach rückwärts ging, wandte sie sich der Zukunft zu, die in der Erfüllung, in der endgültigen Aufrichtung von Gottes Herrschaft, in der siegreichen Wiederkehr Jesu, beschlossen war.

Von hier empfing das Nachdenken über den geschichtlichen Heilsweg Gottes seine Nahrung. Die Frage, die der moderne Mensch immer wieder einmal stellt, warum das Christentum,

wenn es denn die entscheidende Heilsbotschaft an die Menschheit sein soll, erst so spät auftrat, hat schon die ältesten Theologen beschäftigt, und es ist vor allem Augustin gewesen, der die im Neuen Testament vorgezeichneten Linien zu einem großen Geschichtsbilde ausgezogen hat. Das Neue Testament antwortete mit dem Hinweis auf das Alte Testament, das ja auf seinen ersten Blättern eine Urgeschichte der Menschheit gab. Es behauptete, daß Abraham in Jesus seine Erfüllung finde, daß Jesus ihn und Mose überrage, ja, daß Jesus der zweite, der höhere Adam sei. Von da aus erhielt die Gegenüberstellung von „Israel“ und den „Heiden“, die durch das ganze Neue Testament hindurchgeht, ihr Gewicht. Die Urchristenheit wußte sich selbst als „neues Gottesvolk“, als „drittes Geschlecht“, als „wahres Israel“. Infolgedessen wurden nicht allein alle wesentlichen Begriffe des Alten Testaments, wie Gesetz, Priester, Opfer, Gemeinde, geschichtlich gefaßt, sondern auch die Geschichte als ganze — auch die heidnische — unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Führung begriffen. In diesem Zusammenhang verdient es besondere Beachtung, daß Paulus seine Darlegung über den heilsgeschichtlichen Sinn von Israels Geschick in Römer 9—11 mit einer Doxologie, einem Lobpreis abschließt, der die Gotteserkenntnis zum Inhalt hat. Das heißt: Gott ist nur auf geschichtlichem Wege wahrnehmbar. So faßt der Hebräerbrief den Glaubensweg vom Alten zum Neuen Bunde im wesentlichen kontinuierlich auf, und auch das schroffste antijüdische Buch des Neuen Testaments, die Offenbarung des Johannes, denkt in der alttestamentlichen Symbolik.

Dieses Geschichtsbewußtsein erfuhr sofort seine Anwendung. Es wurde vor allem in der Auseinandersetzung mit der Häresie, der Irrlehre, und mit der spätantiken Polemik durch die christlichen Apologeten laut. Gegenüber der Irrlehre ging es um die Frage der sachlich echten und damit geschichtlich gültigen Rechtsnachfolge Jesu und der Apostel. Gegenüber den spätantiken Angriffen mußte die gottgewollte Ablösung der voraus-

gehenden religiösen Epochen durch die christliche Botschaft dargetan werden. Betrachtet man die Entwicklung des christlichen Denkens problemgeschichtlich, so muß man urteilen, daß sie folgerichtig verlief: die ersten Fragenkreise waren die Bedeutung des Alten Testaments und die der Person Jesu.

2. Der Gehalt der Kirchengeschichte

All das wuchs aus der Botschaft selbst, dem äußeren Urdatum, heraus. Wenn man sich um eine Formel bemüht, die das auszudrücken vermag, so bietet sich ein Begriffspaar an, das als Motiv — ebenso wie die programmatische oder naive Wiederaufnahme des Urchristentums — die gesamte Kirchengeschichte durchwaltet. Es ist die Gegenüberstellung von Wort Gottes und Fremdlingschaft.

Die Verkündigung, mit der Jesus auftrat, behauptet, Wort Gottes zu sein, und setzt damit den prophetischen Anspruch im israelitischen Bereich fort. Im Worte Gottes als dem inneren Urdatum stimmen Altes und Neues Testament überein: Nicht der schweigende, sondern der redende Gott tritt in ihnen beiden auf. Er kommt in ihnen — man kann es nicht anders sagen — zu Worte. Der Gott beider Testamente ist ein klar fordernder und klar verheißender Gott. Dementsprechend läßt sich die Reformation restlos in ihrem Selbstverständnis aus der Ehrfurcht vor dem Worte Gottes ableiten und als Bemühen verstehen, das Wort Gottes wiederzuerwecken. Das Problem für die Kirchengeschichte der Neuzeit lautet: Wie läßt sich dieses Wort als Wort Gottes gegenüber den Worten der Menschen sichern, d. h. gegen den Verdacht sichern, selbst nur Wort der Menschen zu sein? Zugleich gilt, daß im Sinne der Reformation die Kirchengeschichte als „Gelegenheitsgeschichte“ der Verkündigung des göttlichen Wortes — nicht als Ausdehnungsgeschichte der christlichen Kirche — begriffen werden muß, wie es Luther selbst unter dem klassischen Bilde des fahrenden Platzregens für Gottes Wort und Gnade tat.

Damit ist auf der anderen Seite das Motiv der Fremde gegeben. Denn dieses Wort trifft auf eine Wirklichkeit, die es nicht zu bestätigen vermag, sondern zur Umkehr zwingt. Metanoia, Sinnesänderung, Umdenken ist die Grundforderung, und Glaube, die zweite Grundforderung, das eigentliche Lösungswort, tritt in Gegensatz zur normalen, zur alltäglichen, aber auch zur sublimierten Erkenntnis. Er ist keine intellektuelle Anspannung, kein mystisches Sichversenken, keine Ekstase, sondern Ergreifen eines dargebotenen Inhalts, der die Wandlung der eigenen Existenz bringt. Darum hat das Fremdlingsmotiv eine beherrschende Bedeutung im Alten und im Neuen Testament. Das Volk Gottes kommt aus der Fremde in die Fremde und ist ein Fremdling; Abraham wird zum großen Paradigma dafür. Das Volk Gottes darf nie vergessen, daß es Fremdling war, es muß darum mit besonderer Sorgfalt ein Fremdenrecht ausbilden und darüber wachen, daß dieses eingehalten wird. Die Strafe Gottes besteht nicht in der Vernichtung, sondern in der Ausstoßung in die Fremde. Dort, in der Wüste, soll es sich, aber auch darf es sich auf die Grundlage und auf die wahre Möglichkeit seiner Existenz besinnen. Der Glaubende ist nach dem Psalm 39, 13 Gottes Bürger und Fremdling auf der Erde. Die Fremde ist der große Schatten über dem Leben.

Im Neuen Testament heißt es im eingangs zitierten Johannesprolog: „Das Wort zeltete unter uns.“ Das Zelt ist das Zeichen des Flüchtigen, und so werden die Christen Gäste und Fremdlinge (*paroikoi, xenoï, parepidemoi*) genannt. Der Hebräerbrief sagt zunächst von Abraham, daß er im Glauben als Fremdling im Lande der Verheißung Wohnung nahm, und zwar in einem fremden Lande, daß er in Zelten wohnte, um nicht in die verderbenbringende Seßhaftigkeit zu verfallen. Er fährt dann fort, daß alle, die sich im Glauben an Gott geklammert haben, bekannten, daß die Gäste und Fremdlinge auf der Erde seien, welche die wahre Heimat suchen. Dem entspricht, daß das Motiv der Heimkehr die Herrschaft im Erlösungsvorgang hat,

wie vor allem das Gleichnis vom verlorenen Sohne zeigt, „das Evangelium im Evangelium“.

Das Fremdlingsbewußtsein führt das Wort in den christlichen Frühschriften wie etwa im Martyrium des Bischofs Polykarp von Smyrna oder in der anonymen Verteidigungsschrift der Christen, dem Brief an Diognet. Es schwillt zur totalen Aussage in der mandäischen Gnosis an, wo die Fremdheit als Existenzgefährdung, als Eingeschlossensein und metaphysische Angst empfunden wird und darum eine moderne, stark an die Lebensdeutung Martin Heideggers angelehnte Interpretation erfahren hat. Augustins folgenreichstes Werk, die Schrift *De civitate Dei*, beginnt mit dem Fremdlingsmotiv als Grundcharakter der Kirche. Die Kirche ist hier als ein großer Pilgerzug vorgestellt, der durch die Fremde dieser Erde wandert.

Im Mittelalter drücken nicht nur die Wallfahrten nach Palästina, nach Rom zu den Apostelgräbern, nach San Jago in Compostella, der Grabstätte des Maurentöters, und zu unzähligen anderen Plätzen das Bewußtsein der Fremdlingschaft aus, nicht nur die Kreuzzüge, die als bewaffnete Wallfahrt das Ritterideal und das Mönchsideal miteinander vermählen, sondern auch die iroschottischen Wandermönche, die Mission trieben, um die asketische Heimatlosigkeit des Urchristentums nachzubilden. Das ganze Mittelalter hindurch sind Wanderprediger aufgetreten, ganz besonders in Frankreich und in England, wo die beherrschende Entwicklungslinie der Kirchengeschichte auf eine Festlegung in Institutionen hinauslief. Der Kampf zwischen Dynamismus und Institutionalismus ist zu einem Grundthema der Kirchengeschichte geworden, und immer versuchte der Dynamismus der Fremdlingschaft den gebührenden Ausdruck in der Gestalt der Kirche zu schaffen. Es überrascht nicht, daß in den beiden genannten Ländern seine eindrucksstärksten Vertreter begegnen: in Frankreich die Waldenser, in England die Lollarden.

Luther und die anderen Reformatoren machen zunächst einen anderen Eindruck. Nach dem noch immer herrschenden Luther-

bild erscheint der Wittenberger Mönchsprofessor als der, der mit beiden Füßen auf der Erde steht, der das Asketentum beendete und durch erdnahes Familienleben wie durch Eingreifen in die Tagespolitik ersetzte. Jedoch derselbe Mann setzte den Kreuzesgedanken zentral in seine Theologie und Geschichtsschau ein: Gott verhüllt sein eigenes, eigentliches Werk, sein Liebeswalten, unter dem Gegenteil, unter seinem fremden Werk, unter Zwang, Gewalt und Tod. Luthers heute heftig umstrittene Zwei-Reiche-Lehre ist der stärkste Ausdruck für die Fremdlingschaft des Christen auf der Erde. Darum wandte er mehr als andere das Fremdlingsmotiv auf Jesus selbst an: und dichtete im Weihnachtslied:

*„Der Sohn des Vaters, Gott von Art,
ein Gast in der Welt hier ward.“*

Sehr konkret, sehr anschaulich wird das Fremdlingsmotiv im Täuferium, dessen Vertreter ihr Leben in einer ruhelosen Wanderfahrt hinbringen, häufig verfolgt und gehetzt, mißverstanden und außer Amtes gebracht, verleumdet und eingekerkert. Thomas Müntzer, der freilich nur bedingt hierher zu rechnen ist, der Mann, der durch den Einfluß Luthers aus einem Mystiker zu einem Wort Gottes-Theologen wurde, hat das hier vorhandene Selbstgefühl auf eine klassische Formel gebracht, wenn er bekannte: *ego peregrinor in toto orbe propter verbum quod nos omnes custodiat*. (Ich wandre durch die ganze Welt um des Wortes willen, das uns alle beschützen möge.)

Da das Fremdlingsbild für die Existenz des Christen unter der Verheißung und unter der Forderung des Wortes Gottes sich notwendig gegen ein institutionalistisches Kirchenverständnis wendet, ist es nur folgerichtig, daß es auf englischem Boden, im Spätpuritanismus, seine eindrucklichste Verwirklichung gefunden hat. John Bunyans Pilgerreise, *A Pilgrim's Progress from this world to that which is to come* (1678/1688), eine unvergleichliche Vereinigung von Bekenntnis und Gestaltung, von Erbauung und Dichtung, von Leidenschaft und Reflexion,

ist nie übertroffen, aber auch nicht wieder erreicht worden an Kraft der Aussage und Schlichtheit des Wort- wie Bildmaterials. Derartige Werke sind reife Früchte, sie sind nicht möglich ohne Vorbereitung, und man kann in Lewis Baylys *Practice of Piety* wie in Arthur Dents *A Plaine Man's Pathway to Heaven* die thematischen Vorbilder aufweisen, die das Grundschema der angelsächsischen Buß- und Bekehrungspredigt bereits im 17. Jahrhundert entwarfen und festlegten.

Im gleichen 17. Jahrhundert gelang einem deutschen Dichtertheologen der lutherischen Orthodoxie eine Wiedergabe des Fremdlingsmotivs: Ich bin ein Gast auf Erden — verbirg dein Wort nicht vor mir! (Ps. 119,19), die in ihrer Schlichtheit und Kraft ihresgleichen sucht. Paul Gerhardt, der Hauptsänger des Dreißigjährigen Krieges, spät ins Pfarramt gelangt und dann, um seiner aufrechten Haltung willen, die jede Konzession und jede Ausnahmebehandlung aus zartem Gewissen ablehnte, aus Amt und Brot gebracht, schuf die Verse:

*„Ich wandre meine Straßen,
die zu der Heimat führt,
da mich ohn alle Maßen
mein Vater trösten wird.“*

Im Pietismus des 18. Jahrhunderts wird das Bild ebenfalls gepflegt. Wie könnte es anders sein, da dort das urchristliche Bewußtsein mit neuer Stärke aufbricht? So sagt etwa August Hermann Francke: „Da ist dann der Mensch nur als geborget in der Welt“ — nämlich, wenn er die Kraft Gottes in der rechten Zueignung der Erlösung Christi erfährt. Johann Porst, der Schüler Speners, gibt seinen Schriften den Titel *Theologia Viatorum*. Erdmann Graf Henckel sammelt in einem umfangreichen mehrbändigen Werke die Berichte über die letzten Lebensstunden frommer Menschen, weil dort ihre wahre Bestimmung zutage tritt. Gottfried Arnold errichtet in seiner Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie mit seinem prinzipiellen Protest gegen kirchlichen und dogmatischen Institutio-

nalismus ein wissenschaftliches Monument solches Fremdlingsbewußtseins — ja, er treibt schon einen Kult damit. Der Graf Zinzendorf gestaltet seine urchristlich gemeinte Kirchenbildung zur Pilgergemeinde aus und schafft ihr eine reiche Symbolik, die das spiegelt.

Mystischer Spiritualismus und Pietismus sind auf deutschem Boden geradezu leidenschaftlich in solcher Richtung bemüht. Es überrascht deshalb nicht, daß einer der großen Spötter, der durch beide hindurchging, Johann Christian Edelmann, nach seiner Begegnung mit Johann Friedrich Rock in Berleburg sich folgendermaßen stilgerecht vernehmen ließ: „Bissher hatte ich nur die Versammlung dieser meiner neuen Brüder besucht, ohne noch den Mann gesehen zu haben, der damals in der Person des bekannten Sattlers, Johann Friedrich Rocks, ihren Gott agierte. Es waren aber (von dem Anfange meiner Bekanntschaft anzunehmen) kaum 14 Tage oder drei Wochen verflossen, so wurde demselben zu wissen getan, daß der gute Hirte seine Herde mit einem stattlichen Schöps vermehrt hätte. Der Mann Gottes säumte hierauf nicht lange, in Person nach Berleburg zu kommen und mich in meiner heiligen Dummheit zu bestätigen.“ Hier erscheint das Fremdlingsmotiv unter dem biblischen Grundbild der wandernden Herde.

Die Aufklärung konnte dagegen keinen Sinn für diesen Zusammenhang entwickeln. Denn ihr war es eindeutig darum zu tun, das Christentum in der Welt einzubürgern und es mit den irdischen Maßstäben bis zur Gleichsetzung in Einklang zu bringen. Erst die darauf folgende Erweckungsbewegung brachte die Fremdlingschaft des Christen auf der Erde wieder zur Geltung. Wilhelm Löhe stellte die Kirche nach dem Vorgang des Hebräerbriefs und Augustins unter das Bild des wandernden Zuges, Andreas Gottlob Rudelbach gab in seiner Abschiedspredigt aus Glauchau 1845 „Der Abschied des Fremdlings“ eine bis in alle Beziehungen durchgeführte Auslegung. Die neu-lutherische Theologie beschritt freilich in der Folge andere Wege. Sie entwickelte sich zu einer institutionalistischen Theo-

logie der Kirche, bei Vilmar, Kliefoth und teilweise auch bei Grundtvig, wogegen dann Kierkegaard nicht scharf genug protestieren konnte.

Und nun vollzieht sich ein bezeichnender, folgenschwerer Vorgang: Im 19. Jahrhundert geht das Motiv der Fremdlingschaft in die außerchristliche Welt über — bezeichnenderweise bei den Schülern Hegels, dessen Geschichtsphilosophie eine restlose Geschichtsfreudigkeit, ein Aufgehen des Geistes in der Welt und ihren Institutionen verkündet hatte. Das Thema der Entfremdung des Menschen wird beherrschend beim jungen Marx, der liegengelassene Ansätze seines Meisters weiterbildet und dabei die naturrechtlichen Gedankengänge Rousseaus wieder aufnimmt. Er lehrt: Der Mensch ist durch die Arbeit und das daraus entstandene Privateigentum sich selbst entfremdet. Dadurch ist er in Widerspruch zum Urkommunismus geraten. Diese Entfremdung zu überwinden, ist die Aufgabe des wissenschaftlichen und darin zugleich sozialen Humanismus. Dafür drängt sich die Formel auf: die Menschwerdung des Menschen. Beachten wir wohl: Die Fremdlingschaft des Menschen in der Welt ist durchaus erkannt. Aber sie ist keineswegs als Schicksal, als grundsätzlicher Sachverhalt anerkannt. Sie ist noch weniger auf das Wort Gottes bezogen, das durch seine Andersartigkeit diese Fremdheit zur schärfsten Bewußtheit erhebt und ihre Überwindung als eschatologische Verheißung verkündet. Vielmehr führt hier der Glaube an die Überwindung durch die Geschichte selbst, das heißt der Glaube an Mensch und Geschichte, das Wort. Marx kann darum die Bedingungen der Entfremdung auch zu Bedingungen der Überwindung erklären.

Sein Freund Ludwig Feuerbach will die Religion als das Werkzeug dieser Entfremdung aufzeigen. Darum betont sein Schüler Gottfried Keller im „Grünen Heinrich“ nachdrücklich die naturwidrige Fremdheit des Christentums gegenüber dem Menschentum.

Freilich ist das nicht alles. Der positive Gehalt der Fremdlingschaft zwingt Dichter wie Schiller und Novalis in seinen Bann. Das Mädchen aus der Fremde ist Trägerin des echten Geheimnisses und der treffenden Sicherheit des Urteils, und der Fremdling im „Heinrich von Ofterdingen“ erscheint als der Abgesandte der wahren Welt. Nur im Nein zur vorgefundenen Wirklichkeit, nur in der Nacht, nur in der Tiefe des Bergwerks enthüllt sich das Leben, das selbst unergründliches Geheimnis ist. Aber nur scheinbar liegt hier eine größere Nähe zur christlichen Grundaussage vor. Es fehlt hier wieder die Beziehung der Fremdlingschaft auf das Wort Gottes, auf die einmalige, geschichtliche Botschaft. Eher drückt sich der Fluch der Fremdlingschaft in Faustens Selbstbekenntnis aus, nachdem er Gretchens Leben zerstört hat und von seiner Liebe zu ihr verlassen ist:

*„Bin ich der Flüchtling nicht, der unbehauste,
der Unmensch ohne Zweck und Ruh,
der wie ein Wassersturz von Fels zu Felsen brauste,
begierig wütend nach dem Abgrund zu?“*

Das 20. Jahrhundert, unsere Zeit, hat durch zwei Kriege, ihre Ursachen und ihre Folgen, in dem Verlust einer überzeugenden Weltordnung, die nicht nur eine äußere Gestaltung sein kann, sondern die Fundamente des Lebens auszudrücken vermag, die Fremdlingschaft so unmittelbar erfahren wie wenige Geschlechter. Theologie, Philosophie und Literatur haben darum versucht und vermocht, diesem Bewußtsein Ausdruck zu verleihen. Was als Frage, als unerfüllte Forderung stehenbleibt, ist die Aufgabe, darauf die urchristliche Botschaft so zu beziehen, daß sie in der gleichen Kraft zur Geltung kommt wie am Anfang.

3. Die Reichweite der Kirchengeschichte

Nur mit wenigen Worten können wir auf die Reichweite der Kirchengeschichte hinweisen.

Ist das Wort, die Botschaft, tatsächlich das Urdatum des Christentums, so wird Kirchengeschichte als Geschichte der Verkündigung und als Geschichte ihrer Gestalt, ihres Gestaltungsgewinns und ihres Gestaltwandels in einer fremden und widerstrebenden Welt zu begreifen sein — kurz: als Wirkungsgeschichte des Wortes.

Kirchengeschichte ist Geschichte der Gemeinde Jesu in ihrer Lebensbewegung. Der Motor ihrer Lebensbewegung ist das Wort. Von da läßt sich alles Weitere folgerichtig ableiten. Die Verkündigung gewinnt Gestalt im persönlichen Leben. Bei allen führenden Erscheinungen, die die Kirchengeschichte aufzuweisen hat, beobachtet man den Zusammenfall von Frömmigkeit, Lebensschicksal und theologischem Ausdruck. Man wird ihn nicht anders begreifen können denn als sichtbares Zeichen für die innere Gewalt der verkündigten Botschaft, die bestimmende, wenn nicht absorbierende Kraft entfaltet. So wird die theologische Biographie zur Aufgabe. Sie ist aber auch dort aufschlußreich, wo die Konkordanz nicht stattfindet, weil sie da den Kampf mit den widerstrebenden Elementen in seiner Ursprünglichkeit und damit das echte geschichtliche Leben zeigt. Es gilt auch hier, was Wilhelm Dilthey von der Geschichte allgemein feststellte, daß die Biographie die Urform der gestalteten, gedeuteten Geschichtsschreibung ist, und daß alle Geschichtserkenntnis von ihr abhängt.

Die Verkündigung der christlichen Botschaft erzeugt eine eigentümliche Gestalt im Gemeindeleben. Damit werden Geschichte des Gottesdienstes, der Kirchenverfassung und die Verhältnisbestimmung zur umgebenden „Welt“, besonders zum Staat und zur Kultur, umgriffen. Der Gestaltungsgewinn erfolgt in der Lehrbildung, die gewöhnlich „Dogmengeschichte“, richtiger Geschichte des christlichen Denkens genannt wird. Dazu gehört der Kampf zwischen Lehre und Irrlehre, Orthodoxie und Häresie, zwischen konkurrierenden Kirchen. Er empfängt seinen Ernst und seine Größe von der Bemühung um das echte Wort Gottes, so etwa in dem Ringen von Reformation und Gegenreformation

oder in dem Wettlauf zwischen der katholischen und reformierten Theologie im grand siècle der Franzosen.

Eine wesentliche, ja schlechthin entscheidende Gestalt, die die Verkündigung der Botschaft annimmt, stellt die nationale Individualisierung dar. Sie beginnt mit der Predigt in der Volkssprache, der Bibelübersetzung, der Liederdichtung, die häufig den Beginn des literarischen Lebens überhaupt bedeutet, und gipfelt in der Ausbildung bestimmter völkisch-kirchlicher Stile —, am stärksten in Europa wohl auf englischem Boden. Hier hat die Ausarbeitung der christlichen Botschaft nicht allein die einzigartige angelsächsische Klosterkultur hervorgebracht, die Bonifatius, ihr bedeutender Sprößling, und Alkuin, ihr Verbreiter und theologischer Exponent, nach Deutschland übertrugen, sondern überhaupt die Idee einer nationalen Kirche in die Wirklichkeit umgesetzt. Es folgt die Prägung der Sprache, insbesondere des Wortschatzes, die Bereicherung der literarischen, bildenden und tönenden Kunst mit christlichen Stoffen und Motiven, die Einflußnahme auf die gesamte Bildung und Erziehung bis ins Organisatorisch-Institutionelle hinein, so der Aufbau und das Grundverständnis der staatlichen Herrschaft und Ordnung etwa im Gottesgnadentum, im Dienst- und Pflichtbewußtsein des Ritters, im Verständnis von Grundwerten wie Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit, aber auch etwa im Wissensbegriff, im Naturbild und im Weltverständnis. Vielleicht tritt an keinem Punkte so energisch die Erdnähe der Kirchengeschichte hervor wie hier, wo die sachliche Überfremdung der Botschaft durch den Egoismus der Einzelvölker ihre billigen und kostspieligen Triumphe feiert.

Überblickt man das alles, was hier nur eben angerührt ist, so ergeben sich vielfältige Beziehungen zu sämtlichen Wissensgebieten. Der Theologe sollte universal gebildet sein und den Zugang zu allen Fakultäten finden, auch wenn er fachlich ganz und gar an ihrer Eingangspforte stehenbleiben muß. Darüber hinaus muß er ihre Grundprobleme in sein eigenes Nachdenken

aufzunehmen versuchen. Wir tun dies hier nur für die Geschichtswissenschaft selbst.

Das Verhältnis zu ihr ist problemlos, soweit die angewandten Methoden in Frage stehen. Hier folgt die Kirchengeschichte der Profangeschichte formal. Inhaltlich ist sie nicht in der Lage, den Historismus mit seinen relativistischen Konsequenzen, die Verhältnisbestimmung zwischen „Idee“ und „Persönlichkeit“, den Begriff des „großen Mannes“, des Genies, der Masse, der Individualität und der Institution, unbesehen zu übernehmen. Es ist des Nachdenkens wert, daß die inhaltlichen Grundfragen an das historische Denken, sowohl die hermeneutische nach dem zutreffenden Verstehen als auch die kritisch-absolute nach dem letztgültigen Maßstab, von Männern erhoben wurden, die ursprünglich evangelische Theologen waren, Wilhelm Dilthey und Ernst Troeltsch.

Darin ist die Frage eingeschlossen, ob sich die Kirchengeschichte nur als Teil der Universalgeschichte verstehen darf. Es ist zu fragen, ob ihr von ihrem Urdatum: Wort Gottes und Fremdlingenschaft her maßstabbildende Kräfte gegenüber der Geschichte überhaupt eignen. Wenn das zu bejahen wäre, dann könnten theologische Grunderkenntnisse wie die Zuordnung von Inkarnation Gottes und geschichtlicher Niedrigkeit im Kreuze, von menschlich-irdischer Unerfülltheit und eschatologischer Erwartung, von schicksalhafter, vormenschlicher und übermenschlicher Gebundenheit und persönlicher Entscheidungsfreiheit auch für das Grundverständnis der Profangeschichte belangvoll werden, ebenso wie die Geschichte jetzt allgemein nicht mehr als Bild erscheint, das angeschaut wird, sondern als Wort, das fordert und Möglichkeiten erschließt, Aufträge erteilt und Ziele aufrichtet, Grenzen setzt und Verbote ausspricht und darum im Existenzvollzug gelebt wird. Blickt man auf die allgemeine Wissenschaftsstruktur, so sieht man, daß die Verbindung zwischen Prinzipiellem und Aktuellem, zwischen Abstraktem und Konkretem, zwischen Norm und Empirie, die das Grundproblem alles zu höchstem geistigem Rang erhobenen Wissens

darstellt, hier in der Kirchengeschichte durch ihre Anteilnahme an Theologie und Historie zu einer modellartigen Gleichzeitigkeit entwickelt ist. Es könnte schließlich die Säkularisierung, die Ausbildung eines relativ selbständigen Weltbegriffs als theologische Funktion, als Folge aus dem Gegenüber von Wort Gottes und Fremdlingschaft, begriffen werden.

Wir werden damit genötigt, den Weg zurückzugehen: von der Reichweite über den Gehalt zum Ursprung. Wenn wir jetzt noch einmal zu Goethes Interpretation des Johannesprologs zurückkehren, so wird deutlich geworden sein, warum evangelische Theologie einer Entwertung des Wortes widerstehen und sich zu dem Satze bekennen muß:

Im Anfang war das Wort.

NACHWEISE UND HINWEISE

Anlaß und Art dieser Rede machen es unmöglich, die fällige und von verschiedenen Seiten eingeleitete grundsätzliche Besinnung auf die Aufgabe und Möglichkeit der Kirchengeschichte in der geforderten wissenschaftslogischen Strenge zu leisten und in der wünschenswerten historischen und aktuellen Breite als umfassende Auseinandersetzung, namentlich auch mit der katholischen Theologie, zu führen. Im ganzen zeigt sich heute eine erfreuliche Konvergenz, nachdem einerseits dem rein institutionalistischen Kirchenbegriff als innerem Rückhalt der Kirchengeschichte, andererseits ihrer Auflösung in eine individualistische oder kollektivistische Frömmigkeitsgeschichte nach dem großartigen Vorbild Gottfried Arnolds (Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie 1699/1740) der Abschied gegeben worden ist. Die bedeutenden Vertreter der letzten (August Neander, Johannes v. Walter, Walter Nigg, z. T. Hans von Schubert, Hans Preuss, Walther Völker) hatten sämtlich einen sachlichen Kanon, an dem sie die Güte der Frömmigkeit in einem unkontrollierten objektivierenden Verfahren maßen — je naiver, um so eindrucksvoller. Ebenso darf die von Walter Nigg (Die Kirchengeschichtsschreibung 1934, 234 ff.) im Anschluß an den bedeutenden Gegner Adolf Harnacks, Franz Overbeck, als „profane Kirchengeschichte“ bezeichnete soziologisch-kulturhistorische Orientierung in beherrschender Stellung als verlassen bzw. überwunden gelten. Will man die in der Breite der konkreten Arbeit maßgebende Haltung von kirchengeschichtlicher Forschung und Darstellung kennzeichnen, so wird man auf die motivgeschichtliche Arbeitsweise geführt, die überall, bei Personen, Entwicklungen, eingenommenen und bekämpften sachlichen Positionen, Institutionen, Wirkungen, nach den zugrunde liegenden inneren Begründungen, tieferen Absichten und Legitimationen fragt. Den stärksten Ausdruck hat sie nach der grundsätzlichen Seite in der bedeutungsvollen Schrift von Gerhard Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift 1947 gefunden (bes. 23 ff.). Mit ihren Erwägungen, Aufstellungen und Begründungen stimmt der Verfasser dieser Rede weithin überein und könnte vieles nicht besser formulieren. Das grundsätzliche Gewicht von Ebelings gedankenreicher Schrift greift jedoch weit über die Einordnung in die motivgeschichtliche Forschungslinie hinaus. Es liegt vor allem dort, wo (S. 26 ff.) die auslegungsgeschichtliche Tradition als das tatsächliche — jederzeit vorauszusetzende und jederzeit sachlich zu destruierende — Interpretament der Kirchengeschichte angesprochen wird. Hier weicht der Verfasser dieser Rede ab, weil er eine strengere Überzeugung von der korrigierenden, zurechtrückenden, Mißverständnisse und Entstellungen überwindenden, d. h. letztlich konservierenden und revolutionären Energie des Wortes hat. Er möchte darum — wie S. 21 ausgesprochen — Kirchengeschichte als Verkündigungsgeschichte des Wortes einschließlich aller seiner Auslegungen verstehen. Diese Formulierung scheint ihm sachgemäß „objektiv“, d. h. ursprungsbezogen, und „subjektiv“, d. h. auf die konkrete Verwirklichung bezogen, zutreffend eng und ausreichend weit zu sein.

Die ihm aus anderen Erwägungen naheliegende Formulierung „Kirchengeschichte als Problemgeschichte“, d. h. als Geschichte der Aufgaben, die der Kirche Jesu Christi gestellt wurden, und ihrer Lösungsversuche, ist ebenso wie die Auslegungsgeschichte der ursprünglichen Verkündigungsgeschichte gegenüber sekundär. Das gilt auch für den Neuorientierungsvorschlag von Kenneth Scott Latourette (*A History of the Expansion of Christianity I–VI 1937–1944*), der die Kirchengeschichte als Missionsgeschichte faßt, wie für den von Walter Delius (*Kirchengeschichte als Geschichte der Gemeinde Jesu Christi 1948*), der einen streng dogmatischen, am Neuen Testament gebildeten Kirchenbegriff zugrunde legt. Dabei muß allerdings gefragt werden, ob nicht die Bezeichnung „Kirche Gottes“, wie sie in den paulinischen Briefen angewandt wird, der Intention des Neuen Testaments mehr gerecht wird als „Kirche Jesu Christi“, weil sie den Zusammenhang mit dem Alten Testament aufrechterhält. Diesem, in der ganzen Kirchengeschichtsschreibung seit der Aufklärung vergessenen Zusammenhang sucht der Verfasser dieser Rede in den beiden ersten Teilen (Ursprung und Gehalt) Rechnung zu tragen. Für die wissenschaftstheoretischen Fragen ist außer auf Ebeling zuletzt auf Hans-Georg Fritzsche, *Die Strukturtypen der Theologie 1961*, 250 ff. hinzuweisen, wo eine Reihe von Erkenntnissen ausgesprochen ist, die angenommen werden können und weiterführen. Nicht zuzustimmen vermag der Verfasser dieser Rede jedoch Fritzsches Beschränkung des theologischen Charakters auf die praktische Auswertung der Kirchengeschichte. Ihm erscheint der Kanonsbegriff unerlässlich.

zu S. 5: Faust I, 1217–1237. Daß die endgültige Übersetzung „Im Anfang war die Tat“ auf Herder zurückgeht, hat zuerst Horst Stephan, Herder in Bückeberg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte 1905, 224 f. wahrscheinlich gemacht. Trotz der vielfältigen Bemühungen, die in diese Richtung gehen, fehlt eine gründliche und überzeugende Darstellung und Verhältnisbestimmung für Herder und Goethe in den hier angerührten Fragen.

zu S. 7: Mark. 1, 15.

Die völlige Einordnung Jesu ins Judentum, insbesondere ins Prophetentum hat von christlich-theologischer Seite Julius Wellhausen vollzogen, sie liegt der Schule Rudolf Bultmanns zum Teil nahe. Unter den jüdischen Theologen sind vor allem Joseph Klausner und Martin Buber zu nennen.

zu S. 8: Joh. 1, 17.

Matth. 5, 20 ff. 2. Kor. 3, 6 ff.

Der Ursprung dieser Bezeichnung dürfte im universalgeschichtlichen Aufriß von Augustins *De civitate Dei* liegen, wo die „Kirche des Alten Testaments“ als vorauslaufende Größe für die des Neuen in der gleichen Geradlinigkeit angesehen wird,

wie die messianischen Weissungen auf Jesus bezogen werden. Die Ekklesiologie des Alten Testaments entspricht der Christologie des Alten Testaments. Aus der Fülle der Beispiele seien die folgenden genannt:

Adolph Clarmund, Einleitung zur Wissenschaft der vornehmsten und berühmtesten Scribenten, so die Kirchenhistorie des Neuen Testaments mit Vorsatz beschrieben, Dresden 1710 (Übersicht).

Johann Stübner, Tabulae synopticae in historiam ecclesiasticam Novi Testamenti, Nürnberg 1584.

Georg Layriz, Synopsis historiae ecclesiasticae Novi Testamenti, Leipzig 1697.

Christian Kortholt, Historia ecclesiastica Novi Testamenti, Leipzig 1697.

Christian Eberhard Weismann, Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae Novi Testamenti, Tübingen I 1718, II 1719.

Justus Laurentius Diez, Succincta historia ecclesiastica Novi Testamenti a Christo nato usque ad Philippum Melanctonem, Amsterdam 1726.

Johann Lorenz Mosheim, Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti, Jena 1727 u. ö.

Christian Wilhelm Franz Walch, Grundsätze der Kirchengeschichte des Neuen Testaments, Göttingen 1761.

zu S. 9: Luther, Scholien zu Ps. 68, 17 WA 3, 433, 14; Cl. 5, 147, 21;
An den christlichen Adel, WA 6, 416, 8.

Thomas Müntzer, Hochverursachte Schutzrede wider das gottlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg (1524). Ausg. Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts: Flugschriften aus der Reformationszeit X, hrsg. v. Ludwig Enders 1893, S. 23 ff. Ausg. von Carl Hinrichs Thomas Müntzers Politische Schriften. 1950, S. 78 ff.

zu S. 10: vgl. Martin Schmidt, John Wesley I 1953, S. 107, 148, 196, 263, 270; ders., John Wesley und die Biographie des französischen Grafen Gaston-Jean Baptiste de Renty (1611–1649) Theologia Viatorum V (1953/54), S. 194–252; ders., Der Missionsgedanke des jungen Wesky auf dem Hintergrunde seines Zeitalters ebda. I (1948/49), S. 82 ff.
William Whiston, Primitive Christianity Revived I–V 1711/12.

zu S. 11: Luk. 5, 10, Röm. 8, 2 u. ö., 2. Kor. 5, 16 f.

zu S. 12: Augustin, De civ. Dei XIV–XIX.

Matth. 17, 3, 19, 7, Joh. 6, 32, 7, 22, Joh. 8, 56, Röm. 5, 12 ff., 1. Kor. 15, 45 ff. u. ö.

vgl. Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I* 1924, 258–289 und selbständig; Gottlob Schrenk, *Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrunde seines Zeitalters* Jb. d. theol. Schule Bethel 3 (1932), 59–86, besonders aber Heinz-Dietrich Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im Neuen Testament*, 1938.

- zu S. 13: vgl. Heinrich Bornkamm, *Das Wort Gottes bei Luther* 1933, Luther, *An die Ratsherrn aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten sollen*, WA 15, 32, 7, vgl. a. Werner Elert, *Morphologie des Luthertums I* 1931, S. 337 ff.
- zu S. 14: Mark. 1, 15.
Exod. 22, 20 u. ö. Lev. 19, 10; 25, 23, 35; Num. 15, 15; Deut. 10, 18; 24, 17 ff. 26, 5 ff. Hos. 2, 14, Jer. 31, 2. Joh. 1, 14.
1. Petr. 2, 11, Hebr. 11, 13, 1. Petr. 1, 1; 2, 11, Hebr. 11, 8–16, Luk. 15, 12–25.
- zu S. 15: Mart. Pol. *Zuschrift Diogn.* 2, 9; 6.
Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1934.
- zu S. 16: zu Luthers Lehre von den beiden Reichen und Regimenten vgl. vor allem Franz Lau, „Äußerlich Ordnung“ und „weltlich Ding“ in Luthers Theologie 1933; ders., *Luthers Lehre von den beiden Reichen* 1952; Gustaf Törnvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther* 1947; Harald Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen* 1938; Hermann Diem, *Luthers Predigt in den zwei Reichen* 1947; Paul Althaus, *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik* LJ (= Luther-Jahrb.) XXIV (1957), S. 40–68; Johannes Heckel, *Lex Charitatis* 1955 (Abhdlg. d. Bayr. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. N. F. 36); ders., *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre* 1957 (Theol. Existenz heute NF. 55); Hans-Robert Gerstenkorn, *Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht* 1956; Heinrich Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie* ARG (= Archiv für Reformationsgeschichte) 49 (1958), S. 1–29; Ernst Wolf, *Die „lutherische Lehre“ von den zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung* ZevKR (= Ztschr. f. evg. Kirchenrecht) 6 (1959), S. 255–272; ders., *Christum habere omnia Mosis* in „Für Kirche und Recht“, Festschr. f. Johannes Heckel 1959, S. 287–303.
Thomas Müntzer, *Briefwechsel*, hrsg. v. Heinrich Böhmer und Paul Kirn, 1931, 24 (Müntzer an Michael Gans bei Elsterberg, 15. Juni 1521), vgl. Martin Schmidt, *Das Selbstbewußtsein Thomas Müntzers und sein Verhältnis zu Luthers Theologia Viatorum VI* (1954/58), S. 25–41, bes. 28 f.;
ders., *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im englischen Puritanismus* ebda. IV (1952), 205 ff.

- zu S. 17: E. C. G. Langbecker, *Leben und Lieder von Paulus Gerhardt, 1841*, S. 364 (Strophe 8 des Liedes „Ich bin ein Gast auf Erden“) August Hermann Francke, *Catechismuspredigten, 1726*, S. 377.
- zu S. 18: Johann Christian Edelmann, *Lebenslauf*, hrsg. v. Wilhelm Klose, 1840, danach abgedruckt in „*Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen*“. Reihe 25, *Deutsche Selbstzeugnisse Bd. 7: Pietismus und Rationalismus*, hrsg. v. Marianne Beyer-Fröhlich. 1933, S. 127.
Martin Schmidt, *Wort Gottes und Fremdlingschaft. Die Kirche vor dem Auswanderungsproblem des 19. Jahrhunderts, 1953*, S. 35 f., 49 ff.
- zu S. 19: Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche (1941)*⁴ 1958, S. 295 ff.
Karl Marx, *Die Frühschriften*, hrsgg. v. Siegfried Landshut 1953, S. 229 ff, 245 ff., 261 ff.
- zu S. 20: *Faust I, 3348–3551*.
vgl. a. Robert Grosche, *Pilgernde Kirche 1938*.
vgl. a. Melancthons Empfehlung der historischen Studien mit folgenden Worten: *Diligentia digna est homine, considerare gentium origines et migrationes, Imperiorum seriem et familiarum excellentium propagationem, incrementa et inclinationes. Nam haec consideratio non solum est commonefactio de rerum humanarum inconstantia, de qua tamen etiam cogitare prodest, ut nos ad modestiam flectamus et aeternam patriam intueamur, sed etiam ostendit multa iudicii divini exempla in poenis, et virtutum in familiis Heroicis. (Responsiones ad articulos Bavaricae inquisitionis 1558, CR 9, S. 904); (Melancthons Werke Studienausgabe VI [1955], S. 279)*. Auf der anderen Seite war die Eingliederung der Kirchengeschichte in die theologische Fakultät wissenschaftsgeschichtlich ein revolutionärer Akt, der von der „Welt“ her, d. h. von der artistisch-philosophischen Fakultät aus, geschah, worauf neuerdings wieder Ebeling a. a. O. (s. o. S. 25) S. 5 f. mit Nachdruck hingewiesen hat.
- zu S. 21: vgl. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883)*² 1923 (= *Gesamm. Schriften I*), S. 33 f. und Martin Schmidt, *Wilhelm Dilthey als Biograph Schleiermachers. Kirche in der Zeit XVII (1962)*, S. 33 f.
- zu S. 22: vgl. Norman Sykes, *The Idea of a national Church in The Church and the 20th Century, 1936*, 7–49.
- zu S. 24: zur Säkularisierung vgl. außer Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit 1953* und Martin Schmidt, *Die Interpretation der neuzeitlichen Kirchengeschichte ZThK (= Zeitschr. f. Theologie und Kirche) 54 (1957)*, S. 174–212 auch die letzte

evangelisch-theologische Rektoratsrede dieser Universität von Friedrich Delekat, Über den Begriff der Säkularisation 1958, bes. S. 14 ff.

Die gegebene Auswahl von Beispielen für das Thema „Wort Gottes und Fremdlingschaft“ im Laufe der Kirchengeschichte beschränkt sich auf Hauptsachen und solche Gestaltungen, die dem Verfasser in seiner eigenen Arbeit begegnet sind. Es kam in diesem Zusammenhang nicht auf Vollständigkeit an, sondern auf die Notwendigkeit, die Thematik von innen, aus dem Wort der Verkündigung selbst, zu begründen. Folgende Hinweise, die er z. T. Kollegen verdankt, seien angefügt: Arnulf Kuschke, Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament. *Studia theologica* V (1951), 106—118; Guillaume de Digulleville, *Pèlerinage de vie humaine* (15. Jahrh.) (Mitteilung von Paul Imbs, Nancy); Samuel Chew, *The Pilgrimage of Life* (1485—1642); Yale University Press, 1961 (Mitteilung von Hans Galinsky); Pär Lagerkvists Autobiographie (1952) trägt den Titel: *Gast bei der Wirklichkeit*. In der lutherischen Orthodoxie ist die am meisten konsequente Gestaltung die Theologie Johann Konrad Dannhauers: *Hodosophia Christiana sive Theologia positiva*, 1649. Dannhauer konnte mit darum zum einflußreichen Lehrer für den Begründer des (lutherischen) Pietismus, Philipp Jakob Spener, in dessen Straßburger Studienzeit werden. Das russische Starzentum, das wiederholt dichterisch gestaltet worden ist, besonders eindrucksvoll im verzauberten Pilger von Nikolaj Leskov, gehört hierher. Vgl. a. die kirchengeschichtlich-feuilletonistische Behandlung des Themas durch Walter Nigg. *Des Pilgers Wiederkehr* 1954 und die altkirchlich-historische durch Bernhard Kötting, *Pexegrinatio religiosa* 1950. Die völlig entgegengesetzte theologische Auswertung der Diaspora für die Kirchengeschichte im Geiste der Aufklärung zeigt Johann Matthias Schröckh, *Christliche Kirchengeschichte* 45 Bde., 1768—1813. Vgl. Wilhelm Kühnert, *Johann Matthias Schröckh Ein Beitrag zum Problem Kirchengeschichte und Diaspora* JPÖ (= *Jahrb. d. Gesellsch. f. d. Geschichte d. Protestantism. i. Österreich*) 74 (1958), S. 71—106; 75 (1959), S. 65—96. Die in mehrfacher Hinsicht für den Ansatz entscheidende Behandlung des neutestamentlichen Ursprungs hat Ernst Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk, eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (1939)² 1957 (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alt. u. Neu. Testaments* 37), bes. S. 5—58 geliefert. Zum Ganzen vgl. auch für den reformatorischen Ansatz Ernst Wolf, *Peregrinatio, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem* 1954.

