

# PAUL ALTHAUS

Von Walter Sparn

Als Systematiker, Lutherforscher und Paulusausleger gehört Paul Althaus im deutschen Sprachbereich zu den wichtigsten lutherischen Theologen dieses Jahrhunderts. Sein Einfluß als theologischer Autor, als akademischer Lehrer und auch als Prediger reichte weit und hat zwei Generationen besonders bayerischer Pfarrer stark und oft entscheidend geprägt. Zusammen mit, aber auch im Gegenüber zu seinem Kollegen Werner Elert repräsentierte Althaus seit den zwanziger bis in die sechziger Jahre eine zweite Blütezeit der "Erlanger Theologie". Zur früheren Erlanger Theologie hielt er einerseits Kontinuität, insbesondere im erfahrungstheologischen Ansatz; andererseits unterschied er sich deutlich von ihr: in seinem Umgang mit der Geschichte, in seinem Verhältnis zur Theologie Luthers, in seiner Einschätzung der konfessionell-lutherischen Tradition und in seiner Verbindung des kirchlichen mit dem politischen Engagement. Zumal dies letztere hat Althaus auch zu einer zwiespältigen Gestalt des deutschen Lutherums werden lassen. Aber auch die anderen genannten Charakteristika stehen für eine tiefgreifende Transformation des bisherigen Begriffs von "Luthertum". Althaus war nicht ein weiterer Vertreter eines "lutherischen Profils", sondern hat, in Zeiten grundstürzender geschichtlicher Umbrüche, dieses Profil selbst neu modelliert.

## I.

Paul Althaus wurde am 4. Februar 1888 in Obershagen bei Celle als Sohn von Paul Althaus d.Ä. (†1925) geboren. Sein Elternhaus hat ihm die zeitlebens prägende Verknüpfung von literarischer und musischer Bildung, lutherischer Kirchlichkeit und verinnerlichter Frömmigkeit mitgegeben. Sein Vater, aus einer ursprünglich reformierten Familie stammend, war Schüler von Franz Hermann Reinhold Frank und Hermann Cremer gewesen und hatte seit 1897 eine Professur für Systematische und Praktische Theologie in Göttingen, seit 1912 eine Professur für Systematische Theologie und Neues Testament in Leipzig inne. Der Sohn hat seine "Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur" (1927) herausgegeben und hat dem verehrten Vater und theologischen Leitbild ein literarisches Denkmal gesetzt: *Aus dem Leben von D. Althaus* (1928).

Im theologischen Studium wurde Althaus wohl am stärksten von Adolf Schlatter in Tübingen geprägt. Mit ihm teilte er zwar nicht die konfessionelle Tradi-

tion, wohl aber die erweckliche Frömmigkeit und die Verknüpfung exegetischer und systematischer Fragestellungen. Von ihm hat Althaus gelernt, die theologische Urteilsbildung stets auch auf sorgfältige und selbständige Wahrnehmung von Erfahrung zu gründen, insbesondere das Reden von Gott auf die Lebenspraxis von Menschen, d.h. auf ihr tatsächliches vielfältiges Betroffensein durch Gott zu beziehen. In wichtigen dogmatischen Fragen berief er sich auch später auf Schlatter, und noch 1948 stellte er ihn als vorbildlich hin: *Adolf Schlatters Wort an die heutige Theologie* (Evangelium, S.131-144). Das anschließende Studium in Göttingen machte Althaus mit der religionsgeschichtlichen Schule bekannt, deren Entgegensetzung von (hellenistischem, kultischem) Christglauben und (palästinensischem, ethischem) historischem Jesus er, wie schon sein Vater, ablehnte. Anders als dieser und als Schlatter gestand der jüngere Althaus den Theologen um Wilhelm Bousset jedoch zu, von einer Entwicklung der neutestamentlichen Christologie zu sprechen. Für diese vermittelnde Position konnte er auf Martin Käblers Votum gegen den "sogenannten historischen Jesus" und für den "geschichtlichen, biblischen Christus" zurückgreifen. Stark beeinflusst wurde Althaus auch durch die beginnende "Luther-Renaissance", wie sie ihm in Carl Stange, dem Nachfolger seines Vaters in Göttingen, persönlich und in Karl Holl literarisch, später auch persönlich, begegnet ist. Nach eigenem Zeugnis hat Althaus auch von Karl Heim, dem genialischen Verknüpfer von pietistischer Bibelfrömmigkeit, erkenntnistheoretischer Analyse und schöpfungstheologischer Indienstnahme der neuesten Physik, wichtige Anregungen empfangen. Insbesondere gilt dies im Blick auf den dialektischen Charakter der Theologie, den Althaus bewußt zur Geltung gebracht hat: Angesichts der Paradoxie ihres Gegenstandes muß die Theologie diesen zu erfassen suchen im Hin und Her zwischen verschiedenen, ja polaren Perspektiven auf ihn.

Schon 1913 wurde Althaus promoviert und habilitiert mit drei Untersuchungen zur reformierten Theologie des frühen 17. Jahrhunderts, ihrem Verhältnis zur Philosophie, ihrer natürlichen Theologie und ihrer Gewißheitslehre - zusammengefaßt als *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik* (1914). Nach der Unterbrechung seiner akademischen Wirksamkeit durch den Ersten Weltkrieg, den er als Lazarettpfarrer im polnischen Lodz mitgemacht und der ihm zwei Brüder geraubt hat, wurde Althaus 1919 als Ordinarius nach Rostock berufen, 1925 nach Erlangen. Da er Rufe nach Leipzig (1925), Halle (1929) und Tübingen (1930) ablehnte, hatte Althaus diesen Lehrstuhl bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1956 inne, abgesehen von einer kurzen Unterbrechung Anfang 1947 als angeblich NS-Belasteter. In der Nachfolge K. Holls präsiidierte Althaus von 1926 bis 1964 die Luthergesellschaft.

schaft. Seit 1953 repräsentierte er überdies die evangelische Theologie in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Die Bedeutung Althaus' als theologischer Lehrer kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Er zog nicht nur außergewöhnlich viele Hörer an, sondern verstand es nach vielfältigem Zeugnis auch, in der Vorlesung, im Seminar, aber auch im persönlichen Gespräch den aktuellen Sorgen und Hoffnungen zum lösenden Wort zu verhelfen und plausible Orientierung zu geben. Offenbar konnte Althaus seinen Hörern den Eindruck vermitteln, ganz nahe am Puls der Zeit zu sein, und seine theologische Stellungnahme dazu erschien schon wegen ihrer bündigen, oft brillanten Formulierung, aber auch wegen ihrer liebenswürdigen Konzilianz, ihres Einerseits-Andererseits, ihres Sowohl-Als auch unmittelbar einleuchtend. Dieser Erfolg bei seinen Hörern bewirkte wohl auch ein sich etwas zu ernst nehmendes Pathos und verleitete ihn nicht selten auch dazu, anstehende Probleme zu glätten oder appellativ zu harmonisieren statt sie in ihrer Widerständigkeit auszuhalten. Doch erhob sich niemals Zweifel an der Lauterkeit seiner Motive und an der Noblesse seines Charakters, er genoß vielmehr allenthalben dankbaren Respekt. Seinen Schülern gewährte er, selbst wo sie sich kritisch gegen ihn wandten, außergewöhnliche Freiheit zur eigenen Entwicklung. So hatte er deren viele, hat aber gleichwohl keine Schule begründet; das liegt mit Namen wie W. Trillhaas, W. von Loewenich, H. Thielicke, H. Graß, W. Lohff oder J. Baur vor Augen. In der Fakultät und zumal theologiepolitisch wurde Althaus mehr als einmal von W. Elert vereinnahmt; um so größer war seine Außenwirkung in der Universität, der Stadt und in der theologischen Welt. Althaus' Lehrauftrag in Erlangen umfaßte systematische und neutestamentliche Theologie. In der letzteren las er regelmäßig über Paulus, vor allem über den Römerbrief, die beiden Korintherbriefe und über den Galaterbrief, nicht dagegen über die Synoptiker oder über Johannes. Aber seit 1928 bearbeitete er den "Theologischen Handkommentar zum Neuen Testament", und seit 1932 hat er zusammen mit Johannes Behm, dann mit Gerhard Friedrich das "Neue Testament Deutsch" herausgegeben und dazu selbst Kommentare zum Römer- und zum Galaterbrief beige-steuert. In der systematischen Theologie war das Themenfeld um so breiter; es umfaßte neben klassischen dogmatischen und theologiehistorischen Themen im Umkreis Luthers vor allem die deutsche Bildungstradition und die neuzeitliche Philosophie, auch nichtchristliche Religionen. Die daraus resultierende oder damit zusammenhängende literarische Produktivität war immens, zumal sich Althaus nicht scheute, auch einzelne Vorträge vor Pfarrern oder gebildetem Publikum drucken zu lassen oder eine Reihe von Artikeln für die 2. und 3. Auflage der "Religion in Geschichte und Gegenwart" (1927ff)

zu verfassen. Mit C. Stange gab er seit 1923 die "Zeitschrift für systematische Theologie" heraus, mit K. Barth und K. Heim die "Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus" (1929-1936), in der Nachfolge A. Schlatters seit 1938 schließlich die Monographienreihe "Beiträge zur Förderung christlicher Theologie".

Neben seiner Professur hatte Althaus zwischen 1931 und 1964 auch das Amt des Universitätspredigers inne, das er regelmäßig und für eine große Gemeinde wahrnahm, eindrucklich auch im Blick auf die musikalischen Elemente des Gottesdienstes. Es ist ihm zu verdanken, daß dieses Amt von den NS-Behörden nicht kassiert werden konnte. Der Auftrag schloß Amtshandlungen und Seelsorge für die Universitätsgemeinde ein, die er stets hilfsbereit und freundlich, aber auch aus einem gewissen Abstand wahrnahm. Beide Tätigkeiten übte Althaus auch während des Krieges, der auch ihm selbst einen Sohn nahm, und über das Kriegsende hinweg aus. Sein Erlanger sowie der in Lodz und Rostock vorangegangene Predigtendienst hat sich in zahlreichen Einzeldrucken und Sammlungen niedergeschlagen (Bibliographie in: Dank, S.246ff).

## II.

Wie für viele Theologen seiner Altersgruppe bedeutete der Erste Weltkrieg auch für Althaus einen tiefen lebensgeschichtlichen Bruch, die Katastrophe von 1918 ein Trauma. Aber anders als bei Karl Barth oder bei Paul Tillich wurde die Zäsur nicht durch die Identifikation der Intellektuellen mit der deutschen Kriegspolitik oder durch ein Verdun-Erlebnis gelegt, sondern durch die Bedrohung des Deutschtums im Osten während und am Ende des Krieges. Vielleicht auch durch seine Aktivität in der christlichen Studentenbewegung dafür empfänglich gemacht, wurde nun der Kampf um die Verknüpfung von Protestantismus und Volkstum, von Luthertum und Deutschtum zur prägenden Erfahrung. *Um Glaube und Vaterland*: Von der Evidenz, die dieser Titel des zweiten *Lodzer Kriegsbüchlein* (1917) formuliert, hat nicht nur Althaus' politische Theologie ihren Ausgang genommen, sondern seine Vorstellung von der Aufgabe und der Verfassung einer evangelischen Kirche in Deutschland überhaupt. In Vorträgen über *Das Erlebnis der Kirche* vom Sommer 1919 bezeichnet Althaus es als den Segen der Notzeit, daß die Deutschen seit dem August 1914 wieder wüßten, "was ein Volk ist und daß wir zu einem Volk gehören", so daß für die Ernstesten unter ihnen "ein volksloser Individualismus und ein übervölkischer Kosmopolitismus seither einfach unmöglich" (S.5) wurden. Es ist jedoch klar, daß die Kirche, die "noch einmal um unser Volk ringen darf", dies auf

neue Weise tun muß, um "in der Freude und Frische der Jugend, mit der kühnen Beweglichkeit des Glaubens und der Liebe, neue Worte, neue Wege, neue Werke zu wagen, neue Formen des Wirkens und der Gemeinschaft" (S.31). Und anders als bei manchen Zeitgenossen wird die damit aufgebürdete Verantwortung überraschend positiv gesehen: "Aber in allem Ernste der Zeitenwende, die uns beben macht, können wir doch dem heimlichen Jubeln nicht wehren, mit dem unsere Seele die neue Stunde der Kirche grüßen will" (S.31f).

Althaus' expressives Votum für ein Neues - *Feuer* oder *Ewige Jugend* heißen Broschüren dieser Zeit - hat von Anfang an sowohl ethische als auch dogmatische Aspekte gehabt. In ethischer Hinsicht bedeutete das Ringen um das deutsche Volk von Anfang an die Kritik des neuen Staates, der ihm in der sozialen Frage und in der nationalen Frage gleichermaßen zu versagen schien. So formuliert Althaus in *Religiöser Sozialismus* (1921) eine sehr scharfe Kritik des liberalen, anonymen und internationalen Wirtschaftssystems, das in seinem Heißhunger nach Rentabilität und schrankenloser Expansion die Arbeit des Einzelnen entwertet und die Interessen der Gesellschaft übergeht. Ohne daß er freilich einer sozialistischen Variante der Reich-Gottes-Arbeit das Wort redet - "das Christentum ist mit dem Individualismus des Freiheitsgedankens ebenso verwandt wie mit dem Sozialismus des Solidaritätsgedankens" (S.53f) -, anerkennt Althaus die Notwendigkeit einer über den individuellen Liebesdienst hinausgehenden strukturellen Tätigkeit, einschließlich der damit verbundenen politischen Machtkämpfe. "Gerade wir deutschen Lutheraner danken es den Religiös-Sozialen, daß sie die Frage nach der sittlichen Erträglichkeit des Kapitalismus so scharf gestellt haben" (Sozialismus, S.50). In *Staatsgedanke und Reich Gottes* (1923) entwarf Althaus eine politische Theorie, die diese strukturellen Aspekte des christlichen Handelns zu bestimmen suchte; er schließt sich dabei jedoch nicht dem westeuropäisch-amerikanischen vertragstheoretischen Modell an, sondern votiert in der Tradition Johann Gottlieb Fichtes und Georg Friedrich Wilhelm Hegels, Leopold von Rankes und Otto von Bismarcks für den Volks- und Führerstaat, relativiert dessen kämpferischen "geschichtlichen Beruf" (S.39) allerdings auf dem Hintergrund der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Althaus zielt in gar keiner Weise auf Repristination eines früheren Zustandes, sondern auf den ethisch-politischen Neubau; die traditionelle Ethik reicht hierfür nicht mehr zu, wie *Die Krisis der Ethik* (1926) ausführt.

Althaus' Neuansatz hat sich noch gewichtiger zunächst in einem dogmatischen Werk artikuliert, das ihm sogleich auch einen hohen Rang als systematischer Theologe verschafft hat: *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie* (1922). Dieses Werk, das 1970 seine zehnte Auflage erlebte, reicht in

seiner innovatorischen Potenz durchaus an Barths "Römerbrief" desselben Jahres heran, und Barth selbst hat eine ganze Zeit lang in Althaus einen seiner wichtigsten Gesprächs- und Streitpartner gesehen. Die neue Eschatologie geht in ihrem Ansatz tatsächlich mit der "Theologie der Krisis" darin überein, daß sie die christliche Hoffnung ganz abkoppelt von innerweltlichen Daten und Kontinuitäten und restlos auf das zu-kommende Handeln Gottes begründet. An die Stelle der apokalyptischen Chronologie, erst recht des modernen, quasi-chiliasmatischen Glaubens an den kulturellen Fortschritt ins Unendliche, tritt ein "axiologischer" Begriff der letzten Dinge, der das je und je begegnende Widerfahrnis eines schlechthinnigen Anspruchs an einen Menschen, eines unbedingten Soll, als "Letztes" und "Ewiges" im irdischen Augenblick begreift. Diese Auffassung der "Transzendenzgewißheit" unterscheidet sich von Barths Eschatologie jedoch darin, daß sie auf menschliches Verhalten, zumal auf ethische Praxis bezogen bleibt und einen "teleologischen" Begriff der letzten Dinge einschließt. Damit behauptet sie aber die zeitliche Erstreckung der Geschichte als für Gott selbst bedeutsam: "Der von Ewigkeit zu Ewigkeit Herrschende setzt eine Geschichte, in der er um die Herrschaft ringt" (S.63).

Wegen der Verknüpfung des Unbedingten und der Geschichte durch Gott hat die christliche Eschatologie, und damit entfernt sich Althaus vollends von Barths Ansatz, eine religionsphilosophische Aufgabe zu erledigen, nämlich die kritische Analyse der Zukunftserwartungen der anderen Religionen in ihrem Zusammenhang mit, aber auch in ihrem Mangel oder Irrtum gegenüber der an Christus entstehenden Zukunftshoffnung. Daher stellte es nicht eigentlich eine Korrektur, sondern eine Präzision gegenüber monistischen Abstraktionen dar, wenn Althaus in der vierten Auflage (1933) den axiologischen, existenztheologisch enggeführten Ansatz zugunsten des teleologischen hintanstellte, eine "personale Unsterblichkeit" annahm und die individuelle Vollendung des Glaubenden mit dem Gericht und der Vollendung der Welt am Jüngsten Tag verknüpfte. Dies redete keineswegs einer erneut objektivistischen Apokalyptik das Wort, wohl aber dem wesentlichen Zusammenhang des christlichen Glaubens mit der irdischen Geschichte. Und nach wie vor gilt: "In der Eschatologie laufen die Fäden der ganzen systematischen Theologie zusammen. Der Eschatologe muß fast alle seine theologischen Geheimnisse verraten..." (Vorwort, S.VIII).

Diesen systematischen Zusammenhang, seine biblische und reformatorische Begründung nach innen sowie seine apologetische, religionsphilosophische Erklärung nach außen, hat Althaus in vielen Aufsätzen der zwanziger Jahre dargelegt, in Berührung übrigens auch mit dem theologisch-philosophischen Vermittlungskonzept der "Theonomie", das sein anfänglicher Erlanger Kollege Friedrich

Brunstäd ausarbeitete. Als publizistisches Organ seiner theologischen Position begründete er 1923 zusammen mit Carl Stange, Emanuel Hirsch und Georg Wehrung die *Zeitschrift für Systematische Theologie* (im selben Jahr, in dem Barth, Friedrich Gogarten und Georg Merz "Zwischen den Zeiten" herausgaben). Diese Zeitschrift wird inzwischen neben anderen auch von Schülern und Enkelschülern herausgegeben als "Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie" (seit 1959).

Als einer der führenden jüngeren Systematiker verfaßte Althaus für die große Darstellung der Apologetischen Centrale in Berlin "Das religiöse Deutschland der Gegenwart" den Beitrag *Die Theologie* (1929). Darin gibt er nicht nur einen kundigen Überblick über den Stand aller theologischen Disziplinen, sondern bekräftigt auch, trotz aller Kritik an Karl Barth (und seinen Schülern unter den Exegeten), das Recht der Neuorientierung der Theologie insgesamt. Das wichtigste Argument, auch die unzünftigen Vorgänge und extremen Äußerungen im Zuge dieser Neuorientierung ernstzunehmen, ist ihre (im Vergleich mit der kirchlich-positiven Theologie) größere Nähe zur Gegenwart, ja ihre Teilhabe an der kranken Zeit. Auch wenn man die Kritik an der vorigen Generation nicht wie die "Dialektische Theologie" in einen "Rausch der Selbstzerstörung" (S.141) ausufern lassen darf, so bleibt doch zu beklagen: "...wie verzweifelt wenig Wille und Kraft zum Einleben in die fremde Sprache der Menschen unserer gottlosen Zeit lebt in der heimischen Kirche, unter den Theologen!" Althaus fordert daher: "Unsere Theologie muß untheologischer, unsere Predigt muß unkirchlicher werden!" (S.147f). Der Wagemut dieser Programmatik im Vergleich etwa mit derjenigen von Otto Dibelius, der in "Das Jahrhundert der Kirche" (1926) ebenfalls auf die Herausforderungen einer neuen geschichtlichen Lage reagiert hatte, liegt auf der Hand. Althaus hat seine apologetische Forderung in diesen und in den folgenden Jahren sowohl dogmatisch als auch ethisch zu realisieren versucht. Die Zeitläufte haben zuerst Althaus' Ethik auf die Probe gestellt.

### III.

Althaus hat die für ihn charakteristische Ethik der Ordnungen nicht erst anläßlich des Machtwechsels 1933 ausgearbeitet, auch wenn der Titel *Theologie der Ordnungen* erst 1934 erschien. Schon der *Grundriß der Ethik* (1931), der seinerseits an gedruckte Leitsätze zur Ethik-Vorlesung der zwanziger Jahre anknüpfte, enthält nach der Grundlegung (die Erkenntnis und die tätige Erfüllung

des Willens Gottes) und einer Skizze des christlichen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott, wo das Verhältnis zu sich selbst, zum Nächsten und zur Kultur ansteht, auch die Skizze des christlichen Lebens in den "überindividuellen Lebenseinheiten"; schon hier werden nicht nur die Ehe, sondern auch das Volksein, das Recht und der Staat sowie die Wirtschaft als "Schöpferwille" und "Schöpfungsordnung" Gottes bezeichnet. Schon während des Krieges hatte er die in Kongreß-Polen seit 1905 geltende Neutralität der evangelischen Kirche gegenüber der völkischen Frage als dem Berufe der Kirche widerstreitend abgelehnt; schon 1922 galten ihm die im Regelfall mit einem Volk identischen Nationalstaaten als "letzte Einheiten in der Geschichte" (Die letzten Dinge, S.69f). Nunmehr bekräftigt er die auch der Vernunft erkennbare, "natürliche Liebe zum Volkstum und Vaterlande" (Ethik, S.94) aus der Erkenntnis des Schöpferreichtums in der völkischen Besonderung der Menschheit. Unter Volkstum versteht Althaus "die über Familie, Sippe und Stamm hinausgehende, durch körperliche und geistige Fortzeugung über die Jahrhunderte reichende Lebenseinheit von Menschen gemeinsamer seelischer Art", ein "besonderes Seelentum" (S.94).

Althaus' Begriff der Schöpfungsordnungen will keine vormoderne, ständische Ethik wiederbeleben, keinem paternalistischen Untertanengehorsam das Wort reden. Ganz im Gegenteil – durchaus modern geht es dabei um die sittliche und sogar gefühlsmäßige Identifikation des Einzelnen mit diesen "überindividuellen Lebenseinheiten". Daher beschreibt er (I) diese Ordnungen, durch die als "Gabe" und als "Gesetz" Gott jeden Menschen sittlich in Anspruch nimmt, nicht als statische, "naturrechtliche", sondern als geschichtlich wandelbare und "dynamische" (Ordnungen, S.26f). Er befürwortet auch keineswegs ihre Exemption aus dem christlichen Glauben. Unter Rückbezug auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre schreibt Althaus (II) vielmehr eben und erst diesem Glauben ihre Erkenntnis als lebenserhaltende Ordnungen des Schöpfers zu: Sie dürfen keiner "säkularen, gott-losen Eigengesetzlichkeit" (S.44) überlassen werden. In ihrer konkreten Gestalt, das wird schließlich betont (III), sind Schöpfungsordnungen stets zweideutig, nämlich Ort von sündigem Machtwillen und Dämonie. Trotzdem wird niemand aus diesen Daseinsbindungen entlassen: "Ich muß kämpfen um die Ordnung, wie sie sein soll, aber auch bleiben in der Ordnung, wie sie ist ... Auch durch die Sünde hindurch bin ich in Gottes Ordnung" (S.67).

Eine Vergötzung des Volkstums will Althaus ausgeschlossen wissen. Die in dieser Schöpfungsordnung beanspruchte Volksliebe, z.B. im Kampf gegen "biologische Verwahrlosung" und "Überfremdung", hat nichts mit Wertvergleich und folgender Geringschätzung anderer Völker, nichts mit einem Erwählungsan-

spruch und nichts mit der Gleichsetzung der eigenen vaterländischen Sache mit der Sache Gottes zu tun (Ethik, S.94f, 103). "Der Imperativ der Treue gründet allein in der schöpfungsmäßigen Wirklichkeit des Volkstums, nicht in dessen 'Werte'"; er schließt "die Anerkennung und Ehrung fremden Volkstums, de(n) Wille(n) zur Erfahrung der Gemeinschaft im Austausch" (S.95) ein. Ohnedies unrichtig wäre, Althaus den Rassisten zuzurechnen. Nicht nur, daß er der Rasse nicht ohne weiteres ein "besonderes Seelentum" zuschreiben will; der christliche Glaube ist überdies, ohne daß er die Verschiedenheit (und Veränderlichkeit) der Rassen leugnete, doch "Glaube an die Einheit des Menschengeschlechtes" und "bekennt sich zu der Bestimmung aller Rassen für die eine Kirche Gottes, zu der Möglichkeit des Sich-Verstehens und der Gemeinschaft Rassefremder in Christus" (S.111f).

Die Nagelprobe auf diese Ethik der Schöpfungsordnungen war seinerzeit zweifellos die jüdische Frage. Althaus hat sich vor und nach 1933, etwa in *Die deutsche Stunde der Kirche* (1933), entschieden und öffentlich gegen den Rassenantisemitismus gewandt, zugleich aber die Fremdheit zwischen jüdischer und deutscher "Art" betont. Er schließt ein echtes Hineinwachsen eines Juden ins Deutschtum nicht ganz aus, aber er erwartet die Lösung des Problems nicht von der Assimilation, auch nicht von der "rechtlichen Ausstoßung aus dem Lebensverband unseres Staates", sondern von der beiderseitigen Bewußtheit der Eigenart und ihrer Schranke, deren Achtung erst eine "würdigere Gemeinschaft" herstelle. Diese relative Lösung und letztlich "Ungelöstheit", d.h. das "Geheimnis des jüdischen Schicksals unter den Völkern und für sie", sprengt die völkische Geschlossenheit, weist vielmehr hin "auf die Grenze und Relativität völkischer Sonderung und Geschlossenheit und (richtet) das Auge vorwärts auf Gottes kommendes Reich" (S.48; Ethik, S.96). Dementsprechend darf nur "ein Christentum, das selber noch wartet", den Juden das Evangelium verkündigen (1929: Aufsätze II [1935], S.83-103).

Wie gegen den Rassenantisemitismus hat sich Althaus auch nach 1933 eindeutig gegen die These von der völkischen Unzumutbarkeit "lebensunwerten Lebens" ausgesprochen, z.B. in dem Vortrag *'Unwertes' Leben im Lichte des christlichen Glaubens* (1933), der ihm eine scharfe Verwarnung eintrug. Beide Voten erklären hinreichend, warum er gegen den "nationalsozialistischen Bazillus" (AELKZ 65, 1932, S.62) in Gestalt der neuheidnischen "Deutschen Glaubensbewegung", aber auch in Gestalt der "Deutschen Christen" immun war. Wie er der Wahl des Reichsbischofs Müller widersprochen hat, so auch dem "Aberglauben" an Volkstum, Führertum und "Drittes Reich". Nicht weniger als im religiösen Sozialismus erkennt Althaus auch im religiös verklärten Nationalismus

einen antichristlichen Messianismus. Zwar ist jede geschichtliche Befreiung und Genesung ein Vorzeichen, ist aber auch nur ein solches, nur ein Gleichnis: "Kein 'Drittes Reich' ist Anbruch des Reiches Gottes" (Stunde, S.31). In der Abfertigung der DC in *Politisches Christentum* (1935) verurteilt er scharf die Stilisierung der Deutschen als neues Heilsvolk und Gegenvolk der Juden – diese Volksliebe ist "allen Dämonen verfallen" und "muß erst erlöst werden durch Christus" (S.17). Christus aber "bringt eine Wirklichkeit und stellt eine Aufgabe, die nicht mehr Deutschland heißt" (S.22).

Nichtsdestoweniger hat Althaus die nationalsozialistische Revolution von 1933 zunächst "freudig" begrüßt und hat das "Ja der Kirche zur deutschen Wende" pointiert zum Ausdruck gebracht; denn in dieser Wende nahm er den unzweideutigen Gottesruf an die Kirche wahr. Das belegen zahlreiche Vorträge und Schriften, neben den schon genannten etwa *Totaler Staat?* (1934), *Kirche und Staat nach lutherischer Lehre* (1935), *Christus und die deutsche Seele* (1935) oder *Obrigkeit und Führertum* (1936). Althaus nimmt allerdings nie seine Unterscheidung der Heilsgeschichte von der Volksgeschichte zurück: "Die Volksgeschichte ist Lebensgrund und Lebensinhalt für die vielen Einzelleben und ihre Geschichte mit Gott. Diese aber enthüllt sich im Lichte der Bibel als Gottesferne und heimlicher Streit mit Gott. Auch mitten im nationalen 'Heil' sind wir verlorenen Menschen dem Tode und Gerichte verfallen, gerettet nur durch die Berufung des Evangeliums. Allein die 'Heilsgeschichte', zu der wir im Hören des Evangeliums unmittelbar werden, gibt unserem Leben Sinn und Heil" (Stunde, S.23).

Die Parteinahme für die "deutsche Wende" entspricht gegenbildlich der abständigen und eigentlich ablehnenden Einstellung Althaus' zum "Notbau" der Weimarer Republik und seiner Abscheu vor den "Erfüllungsgehilfen" des Versailler Zwangs- und Schmachfriedens. Die Aversion gegen Weimar hatte freilich ethisch bedeutsame Gründe, vor allem das Versagen gegenüber dem sozial unannehmbaren Diktat des Kapitalismus und das Versagen gegenüber der ebenso zerstörerischen nationalen Zerrissenheit. Vor allem die Kontinuität seines völkisch-nationalen Arguments betont Althaus im Vorwort zu *Die deutsche Stunde der Kirche* und druckt Texte von 1916 (*Die Stellung der Kirche im Volksleben*), 1927 (*Kirche und Volkstum*) und 1932 (*Gott und Volk*) wieder ab. Die Obrigkeitsschrift von 1936 formuliert noch einmal bündig Ja und Nein zu Weimar: "Sofern die Verfassung und Regierung die Gestalt war, die damals unser deutsches Leben barg, gebührte ihr ein Ja. Sofern sie dieses Leben weithin vergewaltigte, preisgab, lähmte, war nur ein Nein möglich". Althaus akzeptiert, daß dies nicht nur "kritische Mitarbeit", "Ringens mit der Regierung" bedeutete, son-

dern – “in Benutzung der gegebenen Verfassung zu ihrer Überwindung”(!) – notfalls auch die “Revolution” (Obrigkeit, S.52; Ordnungen, S.67).

Althaus gibt sich auch Rechenschaft darüber, daß er sich von der Staatslehre Luthers und des alten Luthertums, aber auch vom Legitimus eines Friedrich Julius Stahl oder des Erlanger Franz Hermann Reinhold Frank unterscheidet. Im Blick auf die ethische Anerkennung des tragischen Grenzfalles der Revolution (analog zu dem des Krieges) meint Althaus freilich: “Wir bleiben auf der apostolisch-lutherischen Linie, indem wir die rechte politische Revolution scharf abgrenzen gegen die Revolution des individualistisch-demokratischen Egoismus und die Revolution des religiösen oder säkularisierten Utopismus, z.B. des Bolschewismus” (56). Einen Unterschied zu Luther konzidiert er jedoch darin, daß er aufgrund der zwischenzeitlichen “geschichtlichen Führung” (S.6ff, 16) den Staat nunmehr auf die Norm des Volkstums verpflichten muß (S.39ff) und die patriarchalische, den Untertanen nur gegenüberstehende “Obrigkeit” ergänzen und neu bestimmen darf durch die Figur des Führers, der kraft Amtes (nicht schon: Wahl!) allerdings herrscht und autoritär Gehorsam fordert, zugleich aber ein “Amt im Volke, in der Lebensgemeinschaft mit ihm” innehat – ein Amt, das also “Stellvertretung nicht nur Gottes am Volke, sondern zugleich des Volkes vor Gott ist” (S.46).

Diese Modifikation der theologischen Ethik hat nicht nur den Staat, sondern auch und zuerst den möglichst engen Zusammenhang der Kirche mit dem Volksleben im Blick. Das Verständnis des Staates als “Volksstaat” wird, in Zeiten der Entchristlichung der Gesellschaft, zum Argument für ein erneuertes Verständnis der “Volkskirche” (*Gott und Volk*, 1932: Stunde, S.34ff). Deshalb behauptet Althaus: “Wir kennen keine andere deutsche Art als die christliche deutsche Art” (Seele, S.17), und versucht den Nachweis zu erbringen, daß die Christusreligion in ihrer reformatorischen Gestalt die “artgemäße” Religion der Deutschen ist (die “fremde Gestalt der römischen Weltkirche” war nur ein Durchgang). Dieser nicht germanische (wie eine kraftlose “Professoren- und Literatenreligion” glauben machen will), sondern apostolische, aber eingedeutschte Christusglaube hat ihnen die Erfüllung ihres Seelentums gebracht; er ist daher “das Innerste unserer deutschen Sendung” (S.32f). Die behauptete “unzerreißbare Einheit von Deutschtum und Christentum” (S.5) ist zugleich “der Ruf, ganz neu lebendig zu werden als evangelische Christen. Daß unser Volk eine Macht an uns spüre, Luther-Macht, die Gewalt der Männlichkeit, zu der Christus uns frei macht; auch die Macht eines neuen männlichen Singens. Daß unser Volk an uns erlebe: niemand ist so frei zum Dienste, niemand geht so tief hinein in seines Volkes Not und Kampf wie evangelische Christen” (S.33). Für

die Kirche folgt daraus: "Wir wollen keine Deutsch-Kirche, aber eine deutsche Kirche, die unter ihrem Volke nicht nur verkündigt, sondern mit ihm in seiner Geschichte lebt. Wir wollen keine völkische Kirche, die Gesetz und Evangelium nach der Mode einer völkischen Weltanschauung umbiegt und einschränkt; aber eine Volkskirche, die mit Liebe eingeht in ihres Volkes Leben und um immer neue Verdeutschung und Vergegenwärtigung der Botschaft ringt" (S.34).

So zielt Althaus' politische Ethik auf nichts weniger als auf die Rechristianisierung Deutschlands auf dem Wege seiner völkischen Homogenisierung. Das "Volks-Erlebnis" (Stunde, S.9) vom "August 1914", siegreich in der "deutschen Wende" von 1933, soll der Ausgangspunkt einer neuerlichen Inkulturation (wie man heute sagt) des Christentums in Deutschland sein.

Dieses Programm erklärt auch, daß Althaus in dem zusammen mit Werner Elert ausgearbeiteten Votum für den künftigen Ausschluß nichtarischer Christen aus kirchlichen Ämtern trotz seiner Ablehnung des Rassenantisemitismus de facto mit dem NS-Regime gegangen ist. Das *Theologische Gutachten über die Zulassung von Christen jüdischer Herkunft zu den Ämtern der Deutschen Evangelischen Kirche* vom 25.9.1934 (Schmidt I, S.182-184) belegt den Preis, den Althaus in seiner Ablehnung des aufklärerischen Naturrechts, insbesondere der egalitären Menschenrechte, zugunsten des romantischen Integrationsmodells "Volkstum" zu entrichten bereit war. Möglicherweise ist das Bewußtsein für die Mehrdeutigkeit seines Ansatzes ein Grund dafür, daß Althaus keine ausgeführte Ethik, sondern nur den revidierten *Grundriß* (1953) vorgelegt hat.

#### IV.

Die Ethik der Schöpfungsordnungen hat eine dogmatische Voraussetzung, die Althaus in seiner Lehre von der "Ur-Offenbarung" entfaltet hat. "Es gehört zu Gottes Ur-Offenbarung, daß das Gewissen aus den Daseinsbindungen, die unser Leben erhalten, den Anspruch an unser Handeln hört" (Ordnungen, S.17); "...wir sind gewiß, daß in den Ordnungen, die unser Leben tragen und fordern, in ihrem Tragen und Fordern die Wirklichkeit Gottes uns betrifft" (Stunde, S.11). Allerdings gehört die Lehre von der Ur-Offenbarung in den Begründungszusammenhang nicht nur der theologischen Ethik, sondern auch der Dogmatik, da sie eine Voraussetzung des christlichen Glaubens als solchen namhaft macht: die dem besonderen Wort Gottes in Christus vorangehende und schlechthin allgemeine Selbstbezeugung des lebendigen Gottes in der Wirklichkeit der Welt und des Menschen - eine Selbstbezeugung, auf die sich die Christus- und Heilsoffenbarung Gottes ihrerseits bezieht. In diesem Sinn hat Althaus den bis-

lang eher randständigen, im ausgehenden 18. Jahrhundert aufkommenden, dann etwa von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in der "Philosophie der Mythologie", aber auch von den Erlangern des 19. Jahrhunderts gebrauchten Begriff in seinem dogmatischen Entwurf von 1929 aufgegriffen (Grundriß I, § 3).

Der Begriff der Ur-Offenbarung datiert also nicht aus der Auseinandersetzung, die Barth mit seinem "Nein!" (1934) gegen Emil Brunner und Althaus eröffnet hat. Den dogmatischen Ansatz, für den er steht, hat Althaus jedoch schon sehr früh gegen Barths krisistheologischen Offenbarungsbegriff abgegrenzt, etwa in Aufsätzen über *Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie* (ZSTh 1, 1923, S.741-786) und über die *Theologie des Glaubens* (1924: Aufsätze I, S.74-118). Hier bemängelt Althaus an Barth, den Ausgang bei einem vorausgegebenen Gottesgedanken zu nehmen, der zwar darin richtig sei, daß er gegen allen Geschichtspantheismus die unbeschränkte Freiheit Gottes betone, der aber das Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen nicht wirklich als Verhältnis zulasse. Es fehlen die "Züge des persönlichen Lebens", kraft derer Gottes Gericht "in seinem ganzen persönlichen Ernste als Erfahrung des Gewissens" zur Geltung kommt und kraft derer die Rechtfertigung den Menschen "nicht nur religiös, sondern auch sittlich heiligt" (Geschichte, S.754.775.780). Kurz, nicht bei einem Gottesgedanken ist anzusetzen, sondern beim "lebendigen Gottesverhältnisse furchtgeborenen Glaubens" und dessen "innere(r) Bewegung" (Aufsätze I, S.76).

In der Analyse von 1929 erscheint dieser Gegensatz noch deutlicher. Althaus moniert eine verabsolutierte ontologische Dialektik im Gefolge Kierkegaards, welche die raum-zeitliche Geschichte und die Gegenwart Gottes in ihr völlig vergleichgültige und damit auch die "Konkretheit und Personhaftigkeit der Geschichte Gottes mit den Menschen" verleugne. So richtig die Kritik am Modernismus der idealistischen und kulturprotestantischen Theologie sei, so falsch die bloße Antithetik von Gewissen und Wort Gottes: "Der krankhafte Anti-Idealismus wird sich rächen, weil er eine Wahrheit verschüttet" (Theologie, S.138f). Der sonst disqualifizierten wilhelminischen Theologengeneration ein relatives Recht zuzubilligen, bedeutete allerdings, von neuem die universale Bedeutung der Gottesbeziehung für alle Kultur, "die Selbstbezeugung Gottes in der ganzen Breite des Lebens und der Welt, unserer Geistigkeit und unseres Schicksals mit neuem Ernste darzustellen" - freilich auf dem Niveau der ebenfalls erneuerten Einsicht in den Glaubenscharakter der Offenbarungserkenntnis, d.h. in die kulturelle Irreduzibilität des Wortes Gottes (S.147).

Die "Jahre der nationalen Bewegung" haben die Arbeit an der gestellten Aufgabe insofern nicht günstig beeinflußt, als sie Althaus auf das Gegenüber "Deut-

sche Christen" einstellten. Dem Anspruch der DC, durch das "Geschenk des Führers" und das "hinreißende Erlebnis der Bewegung" außerkirchlich das erhalten zu haben, was die verbürgerlichten Kirchen nicht mehr zu geben vermochten: "Ergriffensein durch die Wirklichkeit, die ganz beansprucht und hinnimmt. Da wurde neue Gläubigkeit, Hoffnung Liebe, Opfergeist, Gehorsam geboren...", wie Althaus anerkennt (Stunde, S.8) – diesem Anspruch entsprach er durch die Pointierung der altprotestantischen Lehre von der *revelatio generalis* und der *vocatio generalis* auf das "Durchleben der Geschichte", und zwar verstanden als Widerfahrnis, ja als Überwältigungserfahrung der "Macht, die das unbedingte Opfer fordert und dem Leben erst seinen Sinn und seine Freudigkeit gibt" (S.10). Diese strukturelle Entsprechung zu den DC läuft auf Regression in erschauernde Passivität hinaus – und dies angesichts einer offensichtlich doch auch gemachten, um nicht zu sagen: inszenierten Geschichte. Sie ist der Preis, den Althaus zahlt, um der unchristlich-religiösen Deutung der zeitgenössischen Erfahrung durch die DC eine christlich-religiöse Deutung entgegenzusetzen, in der das natürlich-völkische Ethos auf die Christusoffenbarung bezogen und ihr so untergeordnet wird – damit nicht dieser "Vorhof" sich wieder einmal als das "Allerheiligste" ausbebe (S.9).

Die Lähmung vor der zu wenig geprüften "Heiligkeit" der Wirklichkeit als Ort von Ur-Offenbarung war nicht nur ethisch problematisch, sondern auch dogmatisch fatal. Denn sie ließ es zu, daß Althaus den von W. Elert verfaßten *Ansbacher Ratschlag* (1934) gegen die Barmer "Theologische Erklärung" nur geringfügig veränderte und unterschrieb. In diesem Text erscheint seine These von der Ur-Offenbarung auf fragwürdige Weise überformt durch Elerts eigentümliches Verständnis des göttlichen Gesetzhandelns als irrationales Schicksal. Unter dem scheinbar gemeinsamen lutherischen Begriff des Gesetzes fiel aus dem Begriff der Ur-Offenbarung eine dort durchaus eingeschlossene Rechenschaftspflicht heraus: die über die Ziele des angeblich "frommen und getreuen Oberherrn" und über den totalitären, unbedingten Gehorsam fordernden Charakter des neuen "gut Regiment" in "Zucht und Ehre" (Schmidt II, S.102-104). Dabei war Althaus *Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers* (1926: Evangelium und Leben, S.51-62) bereits klar, und eben hatte sein Schüler Walther von Loewenich vor Augen geführt, daß eine lutherische "Theologia crucis" (1929) für alle Gehalte der Theologie die Brechung menschlicher Identifikationswünsche besagt. Mit seiner Beteiligung am "Ansbacher Ratschlag" hat Althaus seine kritische Potenz den Elertschen und seinen eigenen zeitweiligen theologiepolitischen Ambitionen geopfert. Er hat sich für seine hier gezeigte Naivität von seinem Schüler Wolfgang Trillhaas eine öffentliche Abfertigung

gefallen lassen müssen. Althaus ist jedoch wie Elert bald aus dem "Ansbacher Kreis" wieder ausgetreten und hat, trotz fortbestehender Bedenken gegen Bar-men, zusammen mit Hermann Sasse an der zweiten Bekenntnissynode in Dahlem (19./20.10.1934) teilgenommen.

Im Sinne Althaus' dient die Kirche nur dann ihrem Herrn, wenn sie auch der geschichtlichen "Stunde" dient; sie lebt von der gratia Jesu Christi, als christliche Gemeinde ihres Volkes aber auch von der gratia historica, kraft deren Gott Geschichte wirkt, die auch für die Kirche gedächtniswürdig ist. Aber das bedeutet keine Verschmelzung: "Wir haben eine schwarz-weiße Theologie erlebt, danach eine rosa-rote; wir wollen heute keine braune Theologie" (*Theologische Verantwortung*, 1934, S.26). Die dennoch zutage getretene Mißverständlichkeit des Begriffs der Ur-Offenbarung hat Althaus in den folgenden Jahren zu korrigieren versucht. Sichtbar wird dies zunächst in der Auseinandersetzung mit dem bis in die frühen dreißiger Jahre engverbundenen Emanuel Hirsch und dessen konsequent idealistischer 'Rettung' des Christentums. Gegenstand der Debatte war der Auferstehungsglaube, den Hirsch in seiner Schrift "Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube" (1940) als letzte Steigerung und Höhe der Geisterfahrung bestimmt und abgetrennt hatte von dem mythologisierenden Mirakelglauben an den Hervorgang der belebten Leiche Jesu aus dem Grabe. In seiner Entgegnung *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens. Einspruch gegen Emanuel Hirsch* (1940) zieht sich Althaus freilich nicht auf das leere Grab zurück, weder als Beweis noch erst recht als biblizistische, den legendären Charakter der Ostergeschichten überspielende Behauptung. Er widerspricht vielmehr Hirschs Axiomatik, der neuzeitlichen Trennung von rein innerlicher Geistigkeit und gegenständlicher Äußerlichkeit und ihrer psychologisierenden Konsequenz, daß die österliche Christusvision des Petrus eine kräftig werdende Erinnerung an die vergebende Hoheit des Irdischen und seines im Tode bewährten Glaubens gewesen sei. Für Althaus ist es gewiß nicht die körperliche Gegenständlichkeit als solche, die der Auferweckung Christi vergewissert - Gott brauchte das Grab nicht leer zu machen, um sein Osterwunder zu tun. Gleichwohl ist das "Zeichen" des leeren Grabes ein Hinweis auf den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung, darauf, daß das ewige Leben auch die Erfüllung "des in der jetzigen Leiblichkeit Verheißenen bedeutet" (S.29). Vor allem aber ist es der Charakter der Begegnung, des nicht bloß erinnerten Wortes, sondern des neuen Zuspruchs, der die Wahrheit des Osterglaubens ausmacht: "Alles liegt daran, daß der Ausgestoßene noch einmal zu den an ihm zu Tode schuldig Gewordenen zurückgekommen ist als der Vergebende" (S.41). Diese 'Äußerlichkeit' wiederholt sich in der Angewiesenheit der Späteren auf das Zeugnis der

Auferstehungszeugen, die Hirsch ebenfalls auflösen wollte in die Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung anlässlich der Erinnerung an Jesus. Althaus erkennt auch hier klar die "schwärmerische" Aversion des modernen Subjekts gegen jegliche Vermittlung durch Äußeres, gegen die "Heteronomie" (S.60) gegenständlichen Geschehens oder auch nur fremden Wortes; und er formuliert hier auch klar den Widerspruch einer "Theologie des Kreuzes" (S.72).

Eine weitere Präzisierung nahm Althaus in einem Aufsatz vor, der *Die Inflation des Begriffes der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie* (ZSTh 18, 1941, S.134-149) kritisierte. Die Reduktion der theologischen Prinzipien auf den Offenbarungsbegriff führt eine doppelte Gefahr mit sich. Zum einen wird die wirkliche Geschichte zwischen Gott und der Menschheit, die innerlich bewegt und von starken Spannungen geprägt ist (und denen die Unterscheidung von "Gesetz" und "Evangelium" gerecht werden will), in einen gleichförmigen Ablauf nivelliert. Zum andern wird die Wahrheit des Glaubens in Erkenntnisgehalte verlegt, und das Handeln Gottes geht, nicht anders als bei Friedrich Schleiermacher, in Bestimmungen unseres Bewußtseins auf (S.147f). Seinerseits glaubte Althaus trotzdem am Offenbarungsbegriff als erster Kategorie theologischer Erkenntnis festhalten zu sollen, um die Unterscheidung, aber eben auch den Zusammenhang von "Ur-Offenbarung" und "Heilsoffenbarung" erklären zu können.

## V.

Ihre Endgestalt hat Althaus' Dogmatik und in ihr seine Lehre von der Ur-Offenbarung gefunden in dem voluminösen, zunächst in zwei Bänden erschienenen und oft aufgelegten Werk *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (1947/1948; eine geplante englische Übersetzung kam nicht zustande).

Ein erstes Charakteristikum ist die starke Gewichtung der Prinzipienlehre. In ihr bekräftigt Althaus seine Lehre von der Ur- oder Schöpfungsoffenbarung Gottes vor dem Hintergrund der bisherigen Debatte; unter dem Titel der Heilsoffenbarung entfaltet er die Schriftlehre, in der nicht nur die Themen Inspiration, Kanon und Bekenntnis, sondern auch die Bibelkritik und -hermeneutik sowie die historische Wirklichkeit der Geschichte Jesu (§ 15) dogmatisch reflektiert werden. Die vor- und außerbiblische Selbstbezeugung Gottes wird vom biblischen Evangelium nicht nur als solche gekennzeichnet, dieses bezieht sich auch selber dreifach darauf zurück (§ 4). Damit knüpft es an und widerspricht zugleich, weil unter der Selbstbezeugung Gottes unser Dasein sich in einem tiefen Widerspruch vorfindet – und damit vor einem "Widerspruch Gottes selbst" als des zwiespältigen, verborgenen Unbedingten steht (§ 11). Die Begegnung mit

diesem Unbedingten wird aufgesucht in der Existenz und im Schicksal des Menschen - hier schließt Althaus sich ausdrücklich mit Schleiermachers Formeln "schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" und "unmittelbares Gottesbewußtsein" zusammen -, im geschichtlichen und sittlichen Leben, im theoretischen und praktischen Denken, speziell in der Wahrheitsbeziehung des Geistes, aber auch in der Natur (§§ 6-10). Die Rede von der Ur-Offenbarung, der unmittelbaren Betroffenheit des Menschen durch Gott, soll keinesfalls mit der Behauptung einer "natürlichen Theologie", d.h. der Fähigkeit der Vernunft, Gott unabhängig von Gott zu erkennen, verwechselt werden, wie das, Althaus zufolge, Karl Barth unterstellt. Freilich ist die Sache damit nicht erledigt, da auch traditionelle "natürliche Theologie" und ihre "Gottesbeweise" nichts anderes im Sinne hatten, als die (seinerzeit empfundene) Betroffenheit des Menschen durch Gott zu artikulieren. Doch teilt Althaus hier nur die begriffliche Unklarheit und den Mangel historischer Kenntnis dieses Topos seit Albrecht Ritschl. Daß die Theologie zu allen Zeiten (bis auf die modernen) eine zweifache Offenbarung Gottes gelehrt hat (§ 5), dies wird gleichwohl niemand bestreiten.

In dieser Offenbarungslehre markiert Althaus seinen theologischen Ansatz: eine Erneuerung der (um den dogmatischen Objektivismus bereinigten) Erlanger Erfahrungstheologie. Dieser Ansatz steht im Gegenüber zu Barth, aber auch zu Karl Heim, wo ad majorem gloriam Christi die Abwesenheit Gottes in der gesamten übrigen Wirklichkeit und der menschlichen Beziehung zu ihr behauptet, also der moderne Säkularismus, Skeptizismus und Relativismus, ja Atheismus zur praeambula fidei erklärt wird (S.56). Gegen diesen "Christomonismus" schließt sich Althaus an die Beschreibung der theologischen Aufgabe durch Adolf Schlatter und, erstaunlich bestimmt, an Schleiermacher an: "Die Theologie muß also als Anthropologie einsetzen" (S.64). Dies impliziert ein christliches Interesse und eine vom Evangelium her differenzierte Schätzung der nichtchristlichen Religionen, und Althaus stimmt Nathan Söderblom zu: "An die Stelle der natürlichen Theologie tritt die allgemeine Religionsgeschichte" (S.53). Notwendig wird damit auch die Ergänzung der Theologie der Mission um einen dialogischen Aspekt (§ 11,2; § 16).

Die Fülle der Informationen, Orientierungen und Anregungen, die Althaus' materielle Dogmatik für die theologischen Einzelthemen enthält, ist immens; zusammen mit ihrer guten Lesbarkeit erklärt das ihren großen Erfolg in den fünfziger und sechziger Jahren in den deutschen lutherischen Kirchen und darüber hinaus. Dogmatisch wirksam wurde insbesondere die Anthropologie mit ihrem doppelten Begriff der Gottebenbildlichkeit als unverlierbare "Bestimmung" des Menschen und als erst im Christusglauben erfüllte Bestimmung; hier

geht Althaus mit Emil Brunner gegen Barth einig (§ 32). Große Zustimmung erfuhr ebenso die Christologie "von unten nach oben" und ihre Neubestimmung des Mysteriums der Personeneinheit Christi als Paradox (§§ 41ff). Althaus hatte schon E. Brunners Christologie von oben, d.h. im Ausgang vom ewigen Ratschluß Gottes zur Menschwerdung ("Der Mittler", 1927) abgelehnt und auf das relative Recht der liberalen Jesus-Theologie hingewiesen (Aufsätze II, S.169-182); auf der anderen Seite versuchte er nun das relative Recht der Inkarnationschristologie zu formulieren. Entsprechend votierte er anläßlich der in der Schule Rudolf Bultmanns wieder aufkommenden Debatte über die Bedeutung des historischen Jesus. *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus* (1958) sucht zu vermitteln, bekräftigt aber doch, auf der Linie von Martin Kähler (auch Wilhelm Herrmann) zu Ernst Käsemann, den Ausgang beim "konkreten Bild Jesu" als historisch glaubwürdige Evangelienüberlieferung: Der geglaubte Christus des Kerygma ist durch die Auferweckung legitimiert, die aber ihrerseits die Geschichte Jesu als das erste Wort Gottes in Geltung setzt.

Auf breite Zustimmung stieß auch die weniger an Amt und Institution als vielmehr am Gemeinschaftsgedanken orientierte Ekklesiologie (§§ 49ff). Althaus hatte sie schon 1929, ein Jahr vor Dietrich Bonhoeffers gleichlautendem Titel, konzipiert: *Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken*, 1929. Sie entfernt sich bewußt vom konfessionell (neu-)lutherischen Kirchenbegriff eines August Vilmar oder Wilhelm Löhe, entwickelt vielmehr die Erlanger Ekklesiologie eines Adolf von Harleß im Sinne des jungen Luther und der neuzeitlichen Erweckungsbewegungen fort. Ihre Pointe ist die konkrete Gemeinde, die aus geistlicher Erfahrung und Gemeinschaft lebt, für die ökumenische Vielfalt offen ist und die Verschiedenheit der Lebensformen verträgt. Nicht einfach ist es, die Bedeutung des Gottesbegriffes Althaus' zu kennzeichnen. Charakteristisch ist einerseits seine enge Verknüpfung mit der Rechtfertigungslehre, d.h. seine Konzentration auf das als Evangelium verstandene Erste Gebot, in dessen Erfüllung (allein) der Glaube Gott Gott sein läßt. Die an Luther anschließende, funktionale Rede von der "Gottheit" Gottes macht den Gottesbegriff unabhängig von substantiellen Vorgaben, d.h. hier: von der traditionellen, vormodernen Metaphysik. Diese Ablösung unterlegt Althaus andererseits aber mit einer Fokussierung des Gottesbegriffs auf einen "persönlichen heiligen Willen", auf "Personhaftigkeit", deren wir "an unserem eigenen Personsein gewiß" werden (S.266). Die emphatische Rede von der hoheitlichen "Majestät" eines "unbedingten Du" verknüpft den Gottesbegriff mit einem Theismus, der einer spezifischen, nämlich der geistes- und religionsgeschicht-

lichen Situation der klassischen Moderne zugehört; diese Verknüpfung war Althaus jedoch nicht, auch nicht kreuzestheologisch, problematisch. Offenbar ist es die Evidenz dieser Erfahrung Gottes als des Gehorsam und Opfer fordernden "heiligen Willens", die hier eine unhintergehbare Axiomatik begründete. Noch zu seinen Lebzeiten ist genau dieser voluntaristisch-personalistische Theismus der Kritik verfallen, in gemäßiger Form bei Paul Tillich, in krasser Form in der Gott-ist-tot-Theologie. Den möglichen Weg aus dem neuzeitlichen Theismus-Atheismus-Dilemma, einen kreuzestheologisch ansetzenden trinitarischen Gottesbegriff, hat Althaus nicht beschritten; das belegt seine bloß abschließende, nicht konstitutive Trinitätslehre (§ 71) deutlich genug. Sein problematisch moderner Theismus ist wohl auch die Ursache dafür, daß es ihm nicht wirklich gelingt, die Lehre von Gesetz und Evangelium, die er angemessen in der Rechtfertigungslehre plazierte (§ 61), mit der von der Ur-Offenbarung stimmig zu verknüpfen, wo sie nur gestreift wird (S.58f). Daß die so wichtige Initiative Althaus' im Offenbarungsbegriff trotz aller seiner Erklärungen weiterhin und beharrlich als theologisch selbstzerstörerische "natürliche Theologie" mißverstanden werden konnte, war eine deutliche Anzeige dieses nicht zureichend gelösten Problems.

## VI.

Es dürfte kein Zufall sein, daß Althaus in seinen letzten Jahren die zeitlebens mit Liebe betriebene Lektüre Luthers noch einmal verbreitert und eindrucksvoll vertieft hat. Denn sowohl seine systematische als auch seine neutestamentliche Arbeit sind wesentlich von seiner Luther-Interpretation beeinflusst; und da diese Luther-Interpretation wiederum stark von aktuellen systematischen Interessen geleitet wurde, kann man Althaus' Theologie insgesamt als ein Eigentümliches Zeugnis der Präsenz Luthers im 20. Jahrhundert bezeichnen. Im Gefolge der erneuerten Beschäftigung mit Luther, wie sie besonders mit dem Namen K. Holls verbunden ist, hat Althaus den Reformator nicht als Eideshelfer lutherischer Konfessionalität gesehen, sondern als einen Theologen eigenen Anspruchs, vergleichbar nur mit der Ursprünglichkeit und Tiefe eines Paulus – vom nachfolgenden Luthertum keineswegs vollständig, sondern in vielem verkürzt oder gar verzerrt rezipiert. Die Schätzung Luthers schloß Ergänzung oder Fortschreibung seiner Theologie in einer veränderten geschichtlichen Situation nicht aus, auch nicht seine Kritik auf der Grundlage von Luthers eigenem, so gehorsamem wie im einzelnen freiem Verhältnis zur Heiligen Schrift. Diese Beanspruchung Luthers bewirkte an ihrem Teil, die Beanspruchung von Theologen wie Schlei-

ermacher oder Schlatter verstärkend, die Entkonfessionalisierung des "Luthertums" Althaus'. Anders als W. Elert sah Althaus in Calvin keine Alternative zu Luther, sondern eine (weniger ursprüngliche und weniger kraftvolle) Variante der reformatorischen Theologie, mit der er sich etwa im Gesetzesverständnis sogar berührte. Seine Auseinandersetzung mit dem Reformierten K. Barth bezog sich weder in der Zweireichelehre noch in der Lehre von der Ur-Offenbarung auf Calvinische Traditionen.

Eine der bleibenden Leistungen Althaus' ist es, noch deutlicher als K. Holl die nicht bloß topische, sondern fundamentale, die Theologie insgesamt perspektivierende Bedeutung der Lutherschen Rechtfertigungslehre zur Geltung gebracht und sie als diejenige Anschauung von Gott und Mensch ausgezeichnet zu haben, die der spezifisch christlichen, methodisch der "Torheit des Kreuzes" verpflichteten Theologie angemessen ist. Neu war dabei, wie entschlossen Althaus die soteriologische Engführung des Rechtfertigung auf die menschliche Erlösung oder ihre bloß hamartiologische Begründung aus dem sündigen Unvermögen des Menschen zu guten Werken verabschiedete und das sola gratia als eine Art Gottesprädikat, ja als das Gottesprädikat schlechthin reformulierte. In dieser (für Althaus überhaupt kennzeichnenden) theozentrischen Perspektive erscheint die Rechtfertigung des Sünders als die Art und Weise, wie Gott überhaupt handelt, weil er Gott ist. Jegliches Werk Gottes als solches schließt menschliche Werke aus, denn es ist kein Arrangement zweier handelnder Subjekte, sondern die Konstitution des Menschen durch Gott. Mit Röm 4,17 parallelisiert Althaus daher die Rechtfertigung des Menschen mit der Schöpfung der Welt und der Auferstehung der Toten. Folgerichtig versteht er, in seinem ersten großen Luther-Aufsatz, *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers* (1931). Nicht weniger als diese These machte auch eine weitere Pointierung Schule: Die Rechtfertigung ist keine forensische Szene im Sinne eines bloßen "als ob", sondern ein schöpferischer Akt Gottes, der den Menschen immer auch sittlich erneuert (freilich ohne daß dann vom neuen Gehorsam auf den Glauben zurückgeschlossen werden könnte). Daher hat die Luthersche Formel simul iustus et peccator sowohl einen Totalaspekt als auch einen Partialaspekt. Entsprechend nahm Althaus eine Bedeutung des Gesetzes auch für den Gerechtfertigten an, neben der die fortdauernde Sünde immer wieder überführenden Funktion seine erneuerte Rolle als Gebot oder Weisung. Das widersprach einerseits der Umkehrung des Gefälles von Gesetz und Evangelium durch Karl Barth, andererseits der strikten Ablehnung eines tertius usus des Gesetzes insbesondere durch Werner Elert. Im Kontext dieser Stellungnahme, aber auch aufgrund der Lehre von der Ur-Offenbarung, übte Althaus zugleich deutliche Kritik an Luthers Anthropologie.

Sie schien ihm pessimistisch überzogen, jedenfalls im Vergleich mit Röm 7, wo Paulus (der strittigen Exegese Althaus' zufolge) den Menschen ohne Christus meine und diesen nicht schlechthin als "Fleisch", sondern als Widerspruch von "Geist" und "Fleisch" beschreibe, so daß auch im Sünder noch das Geschöpf in seiner "Würde" erkennbar sei. So in *Paulus und Luther über den Menschen* (1938), wo Althaus bewußt A. Schlatter aufnimmt, der ebenfalls gegen die reformatorische Hamartiologie gesprochen und dies auch mit dem Argument der natürlich-sittlichen Gotteserkenntnis begründet hatte. Allerdings geht Althaus in der Einschätzung der mit der Rechtfertigung anhebenden Erneuerung und Heiligung nicht so weit wie der stärker von der Erweckungsfrömmigkeit geprägte Lehrer. Über *Adolf Schlatters Verhältnis zur Theologie Luthers* hat sich Althaus daher eigens Rechenschaft abgelegt (1953: Evangelium, S.145-157).

Eine biblische Korrektur an Luther hat Althaus auch in der Abendmahlslehre vorgenommen: *Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart* (1931). Zwar lehnt er Calvins These ab, der verklärte Leib Christi befinde sich im Himmel und dies auch während der Feier des Abendmahls (das später sogenannte Extra Calvinisticum). Aber Luthers Fixierung der Realpräsenz in den (mit dem Verheißungswort verbundenen) Elementen scheint ihm ebenfalls problematisch, weil so der Blick abgelenkt werde von der Selbstvergegenwärtigung des erhöhten Herrn in der leiblichen Handlung des Austeilens und Empfangens von Brot und Wein. Als lutherisch unverzichtbar erscheint ihm nicht die Überzeugung von der Realpräsenz einer *materia coelestis* in den Elementen, sondern die gemeinschaftliche sakramentale Handlung in der Gewißheit der "Gegebenheit der Gnade" kraft der "Personalpräsenz" Christi (S.49f). Mit dieser Zurückstellung der traditionell lutherischen Begründung der Realpräsenz, der "Gegenwart der Leiblichkeit", zugunsten der "Leiblichkeit der Gegenwart" (so eine typisch Althaus'sche Vermittlungsformel) war ein erster Schritt in die Richtung eines Konsens mit der reformierten Abendmahlslehre getan; Althaus ist denn auch von Hermann Sasse scharf verurteilt worden. Die hier ansetzenden "Arnoldshainer Thesen" (1958) sind folgerichtig von Althaus begrüßt worden: *Arnoldshain und das Neue Testament* (1960: Evangelium, S.207-223).

Althaus' exegetische und hermeneutische Beschäftigung mit dem Neuen Testament datiert früher als die mit Luthers Theologie; aber zunehmend wurde Luther die Instanz seines Interesses an Paulus. Die auf dem Feld der Exegese traktierten Probleme waren systematisch-theologische Probleme wie das des historischen Jesus, der Auferweckung Jesu oder das des Menschenbildes der Rechtfertigungslehre. Die literarischen Dokumente der exegetischen Arbeit, *Der Brief an die Römer* (1932) und *Der Brief an die Galater* (1949) waren auch

sehr erfolgreich, aber vor allem deshalb, weil sie eine Synthese der sonst getrennten Zugänge zu den Texten leisteten, d.h. die Bibel zugleich als historisches Dokument, als kanonisches Prinzip der systematischen Theologie und als Heilige Schrift des christlichen Bibellesers handhabten.

Die reife, nach seiner Emeritierung (1956) gesammelte Frucht der biblisch-reformatorischen Fundierung der Theologie Althaus' sind *Die Theologie Martin Luthers* (1962) und *Die Ethik Martin Luthers* (1965). In diese Werke, deren (ungleiche) Aufteilung des Gegenstandes in einen dogmatischen und einen ethischen bemängelt worden ist, gingen mehrere frühere Arbeiten ein, aber auch eine Reihe von Retraktionen. Zu diesen gehört insbesondere die um idealistische Weiterungen bereinigte Lehre von der Ur-Offenbarung, jetzt unter dem Titel "die allgemeine und die eigentliche Erkenntnis Gottes" (Theologie, S.27ff), sowie die um romantische Homogenitätsideale bereinigte Lehre von den zwei Reichen und Regimenten (Ethik, S.49ff.). Wichtig hierfür war auch die Klärung in der erregten Debatte über "Zweireichelehre" und "Königsherrschaft Christi" in dem Aufsatz *Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik* (1957: Evangelium, S.263-292). Zusammengenommen stellen jene beiden quellennahen Bücher noch immer das beste, nämlich bescheidenste Referat der Theologie Luthers dar.

## VII.

Das Geburtsjahr Althaus' fiel zusammen mit dem Übergang Deutschlands in eine scheinbar imperiale, in Wirklichkeit katastrophale Epoche, und sein Tod am 18. Mai 1966 fiel in die kulturrevolutionär bewegte Zeit des Abschieds von der (bildungs-)bürgerlichen kulturellen Prägung Deutschlands. Althaus gehört zu den lutherischen Theologen, die sich bewußt und hingebungsvoll den tiefgreifenden Umwälzungen der politischen und sozialen Verhältnisse und der damit verbundenen grundstürzenden Verunsicherung des kirchlichen Christentums gestellt haben. In engstem Kontakt, im anhaltenden Dialog, auch im Konflikt mit seiner Zeit hat er, hierin im Gefolge der Erlanger Schule des 19. Jahrhunderts, "in neuer Weise alte Wahrheit zu lehren" versucht. In ähnlicher Absicht wie P. Tillich, freilich auf anderen Wegen, ging es Althaus um *Evangelium und Leben* (1927), wie einer seiner Titel pointiert: um die Vermittlung der theologischen Tradition, speziell der Theologie des Paulus und der Theologie Luthers, mit der modernen Lebenswelt. Althaus' vermittlungstheologische Leistungsfähigkeit hat ihm eine bis zu seinem Tode anhaltende Wirkung und auch eine gewisse Nachwirkung verschafft. So konnte er mit Genugtuung die Infragestellung der Wort-

Gottes-Theologie sowohl liberaler wie konservativer Observanz verfolgen, als das Thema der (zeitlich sich erstreckenden) Geschichte erneut aufgegriffen wurde (auch wenn er W. Pannenberg's Programm wiederum kritisierte: *Offenbarung als Geschichte und Glaube*: ThLZ 87, 1962, S.321-330). Auch die neuere Entwicklung einer Theologie der Religionen (C.H. Ratschow) hat einen Ausgangspunkt in seiner Lehre von der Ur-Offenbarung gehabt, sogar ihre pluralistische Fortentwicklung (P. Knitter). Vor allem aber hat die in diesem Topos gemeinte Wahrnehmung der Gesamtwirklichkeit in ihrer geschichtlichen Vielfalt und Veränderlichkeit breite Zustimmung gefunden. Inzwischen gibt es keinen ernstlichen Einwand gegen die religionsanalytische Aufgabenstellung der Theologie mehr; ihre idealistisch-theoretische Formulierung durch Althaus gehört freilich der Vergangenheit an.

Die Evangelium und Leben vermittelnde Intention Althaus' blieb nicht auf die akademische Theologie beschränkt, sondern schloß die Befähigung der christlichen Kirche ein, in einer Situation gesellschaftlicher Partikularisierung die christliche Botschaft als solche erkennbar, aber auch einleuchtend auszurichten. Sein kirchliches Engagement konzentrierte sich auf sein universitäres Prediger- und Seelsorgeramt sowie auf die Stellungnahme zu kirchenpolitischen, auch praktisch-theologischen Fragen wie Liturgie oder Bibelübersetzung; in den dreißiger Jahren gehörte er auch der Theologischen Kommission des Reichskirchenausschusses an. Althaus zielte dabei nicht auf die Bewahrung oder gar Verfestigung exklusiv lutherischer Konfessionalität, im Gegenteil. Ohnedies lehnte er die kirchliche Reglementierung der theologischen Arbeit ab; er widersprach auch entschieden dem klerikalen Amts- und Institutionsverständnis des Neuluthertums des 19. Jahrhunderts und seiner Erben. Die ökumenische Überwindung der innerprotestantischen Konfessionsgrenzen war ihm ein Anliegen aus Gründen, die man heute teilweise nicht mehr teilen kann ("völkische" Homogenität), die andererseits aber auch selbstverständlich geworden sind ("erweckliche" Frömmigkeit der "Laien"). Die Frage, was lutherische Kirche sei, hat nicht zuletzt durch Althaus' theologische Arbeit eine neue, in vielem noch gültige Antwort erfahren.

An diesen theologischen und kirchlichen Aufgaben hat Althaus über Jahrzehnte hin zielstrebig, unermüdlich und erfolgreich gearbeitet. Er hat so, zusammen mit und im Kontrast zu Werner Elert, die Erlanger Theologische Fakultät geprägt, ihr zu einer Blütezeit und zu weithin reichende Bekanntheit verholfen. Diese Wirkung hatte er um so mehr, als er nicht nur eine einzelne theologische Disziplin, sondern eine ganze Theologie vertrat und sie auch als Prediger überzeugend praktizierte. Bedenkt man, wie hoch er in Deutschland (er erhielt hier

einen juristischen Ehrendoktor), in Skandinavien und auch, wenngleich deutlich zurückhaltender, im angelsächsischen Bereich (immerhin wurde ihm in den USA ein theologischer Ehrendoktor verliehen) geschätzt worden ist, so könnte man über seine insgesamt geringe Nachwirkung erstaunt sein. Die Ursache für diesen Tatbestand dürfte, neben allgemeineren Entwicklungen, in einer Schwäche seiner Theologie liegen, die man als die Rückseite seiner großen Stärke, unmittelbar am Leben der Zeit teilzunehmen und das Ohr seiner Zeitgenossen zu suchen, bezeichnen könnte. Eine gewisse Scheu vor Konflikten und vor mangelnder Anerkennung sowie eine gewisse Unsicherheit auf der kategorialen Ebene des theologischen Denkens beschränken seine Plausibilität auf einen für ihn selbst evidenten, später allerdings mehr als problematischen Erfahrungshorizont: Land und Volk Luthers. Althaus ist zweifellos niemals Nationalsozialist gewesen, gleichwohl ist er angesichts der nationalen Katastrophe und angesichts der Entchristlichung Deutschlands einer politischen Romantik erlegen, die ihn für die Revolution von rechts votieren ließ. Die hier erhoffte Unmittelbarkeit, Versöhntheit und Heimatlichkeit war ein blinder Fleck seines Denkens; seine Annahme normativer Realitäten wie "Volk" und seine "theozentrische", dem persönlichen Majestätsgott so entscheidenden Platz einräumende Theologie haben das wechselseitig verdeckt. Aber die theologische Kritik von Identifikationswünschen, die sich als Selbstverständlichkeiten tarnen, ist eine Aufgabe, die auch die in manchem ernüchterten Nachgeborenen stets vor sich haben.

## Bibliographie

### *Wichtige Schriften*

Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik. Leipzig 1914, ND Darmstadt 1967.

Der Friedhof unserer Väter. Ein Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder der evangelischen Kirche (1913). Gütersloh 1915; 4.Aufl. 1948.

Das Erlebnis der Kirche. Leipzig 1919, 2.Aufl. 1924.

Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, 5). Gütersloh 1921.

Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie. Erlangen 1922; 4., neubearbeitete Aufl. Gütersloh 1933, 10.Aufl. 1970.

Evangelium und Leben. Gesammelte Vorträge. Gütersloh 1927.

Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken (1. Luther). München 1929.

Theologische Aufsätze. Bd.I, Gütersloh 1929; Bd.II, Gütersloh 1935.

Grundriß der Dogmatik. Bd.I, Erlangen 1929; Bd.II, Erlangen 1932; 4.Aufl. Gütersloh 1958.

Grundriß der Ethik. Erlangen 1931; 2.Aufl. Gütersloh 1953.

Der Brief an die Römer (NTD, 6). Göttingen 1932; 10.Aufl. 1966.

“Unwertes” Leben im Lichte des christlichen Glaubens. In: Bremer Beiträge zur Naturwissenschaft, Bremen 1933, S.79-97.

Die deutsche Stunde der Kirche. Göttingen 1933; 3.Aufl. 1934.

Theologie der Ordnungen. Gütersloh 1934; 2. erw. Aufl. 1935.

Politisches Christentum. Ein Wort an die Thüringer “Deutschen Christen” (Theologia militans, 5). Leipzig 1935; 3.Aufl. 1936.

Obrigkeit und Führertum. Wandlungen des evangelischen Staatsethos. Gütersloh 1936.

Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich (Studien der Luther-Akademie, 14). Gütersloh 1938; 2.Aufl. 1951.

Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens. Einspruch gegen Emanuel Hirsch (BFChTh, 42,2). Göttingen 1940; 2. erw. Aufl. 1941.

Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie. In: ZSTh 18 (1941), S.134-149.

Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. Bd.I, Gütersloh 1947; Bd.II, Gütersloh 1948; 8.Aufl. 1969, ND 1972.

Der Brief an die Galater (NTD, 8). Gütersloh 1949; 6. (3.) Aufl. 1953.

Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie (BFChTh, 48). Gütersloh 1958.

Um die Wahrheit des Evangeliums. Aufsätze und Vorträge. Stuttgart 1962.

Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 1962; 3.Aufl. 1972.

Die Ethik Martin Luthers. Gütersloh 1965.

### *Sekundärliteratur*

BAUR, Jörg: Vermittlung in unversöhnten Zeiten. Zum Gedenken an Paul Althaus (1988). In: KuD 34 (1988), S.152-166; sowie in: Einsicht und Glaube, Bd.2. Göttingen 1994, S.173-196.

BEYSCHLAG, Karlmann: Die Erlanger Theologie. Erlangen 1993, S.149f.183ff.

ERICKSEN, R. P.: Theologians under Hitler. Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch. New/Haven/London 1985 (dt. 1986).

GRAß, Hans: Art. Althaus, Paul. In: TRE II (1978), S.329-337.

KANTZENBACH, Friedrich W.: Von Ludwig Ihmels bis zu Paul Althaus. Einheit und Wandlungen lutherischer Theologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. In: NZStH 11 (1969), S.94-111.

KNITTER, Paul: Towards a Protestant Theology of Religions. A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes (MthSt NS, 11). Marburg 1974.

KÜNNETH, Walther; Joest, Wilfried (Hg.): Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag. Gütersloh 1958 (246-272 Bibliographie 1911-1957; fortgesetzt bis 1968 in NZStH 8, 1966, S.237-241).

LOEWENICH, Walther von: Erlebte Theologie. München 1979.

LOEWENICH, Walther von: Paul Althaus als Lutherforscher. In: LuJb 35 (1968), S.9-47.

LOHFF, Wenzel: Paul Althaus. In: Leonhard Reinisch (Hg.): Theologen unserer Zeit. München 1960, S.58-78.

MEISER, Martin: Paul Althaus als Neutestamentler. Stuttgart 1993.

SCHMIDT, Kurt-Dietrich (Hg.): Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. Bd.I, Göttingen 1934; Bd.II, Göttingen 1935.

THIELICKE, Helmuth: Zu Gast auf einem schönen Stern. Hamburg 1984.

TRILLHAAS, Wolfgang: Aufgehobene Vergangenheit. Göttingen 1976.