

BEKENNENDE KIRCHE AUF DEM WEG

Informations- und Nachrichtenblatt des Bruderrates der Evangelischen Kirche in Deutschland

NUMMER 5

DARMSTADT, 15. MAI 1951

2. JAHRGANG

Unsere Wegweisung

31

Christus spricht: So denn ihr, die ihr arg seid, könntet euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird der Vater im Himmel den heiligen Geist geben denen, die ihn bitten.

Lut. 11, 18

Unser Gebet

Du heiliges Licht, edler Hort,
laß uns leuchten des Lebens Wort
und lehr uns Gott recht erkennen,
von Herzen Vater ihn nennen.

O Herr, behüt vor fremder Lehr,
daß wir nicht Meister suchen mehr
denn Jesum mit rechtem Glauben
und ihm aus ganzer Macht vertrauen. Hallelujah.

Die Herborner Theologentagung mit Karl Barth

Karl Barth war seit den Sommersemestern 1946 und 1947, in denen er in der ziemlich mitgenommenen Bonner Universität Vorlesungen gehalten hatte, nicht wieder in Deutschland gewesen. Das greifbare Ergebnis dieser Vorlesungen ist die „Dogmatik im Grundriß“ (Christian-Kaiser-Verlag, München, 1947), eine Nachschrift dessen, was er damals den aus Krieg und Gefangenschaft heimgekehrten deutschen Studenten – nur die kleinere Hälfte seiner Hörer waren Theologen, die meisten Studierende der anderen Fakultäten – nicht wie sonst nach sorgfältig vorbereitetem Manuskript, sondern auf Grund von Leitsätzen vorgetragen hatte. Im Vorwort lesen wir dankbaren Herzens, jenes Semester sei zufällig sein 50. Dozentenssemester gewesen. „Und als es vorbei war, stand ich unter dem Eindruck, es sei für mich bis jetzt das schönste gewesen.“

In den letzten Jahren sah Barth wenig Veranlassung, zu uns zu kommen. Er trennt sich nur schwer von seinem Hauptwerk, der Kirchlichen Dogmatik, die ununterbrochen wächst – bisher sind es sieben Teilbände von durchschnittlich 750 Seiten – und die doch vermutlich noch kaum die Hälfte ihres geplanten Umfangs erreicht hat. Man versteht es, daß schon ein ihm wirklich sinnvoll erscheinender Anruf kommen muß, um ihn vom Schreibtisch fortzulocken. Die Bitte um Einzelvorträge über dieses und jenes Thema, ohne daß die Bittsteller den Eindruck erweckt hätten, an denselben Fragen beteiligt zu sein, die ihn bewegen, war ihm nicht zwingend genug.

Doch nun war es gelungen, ihn für eine dreitägige Arbeitstagung im Predigerseminar in Herborn vom 27.–30. April zu gewinnen. Und wir hoffen, er hat es nicht bereut! 40 Teilnehmer sollten es eigentlich sein, aber es war schließlich etwa der doppelten Anzahl gelungen, Eingang zu finden. Fast alle waren frühere Schüler Karl Barths. Prof. Ernst Wolf, Göttingen,

der in diesen drei Tagen die Diskussionen glänzend leitete, und Prof. Walter Kreck, der Leiter des Predigerseminars, hatten die Vorbereitung übernommen. Es wurden keine Vorträge von Barth erwartet, sondern jeweils führte einer der Teilnehmer durch ein Referat über einen Problemkreis aus der Dogmatik in die Debatte ein, danach konnten Fragen und Einwände erhoben werden, zu denen Barth Stellung nahm.

1. Tag: Bindung und Freiheit der Exegese

Am ersten Tag ging es um *Bindung und Freiheit der Exegese* und damit um die Fragen, die heute vor allem durch Rudolf Bultmann in aller Dringlichkeit gestellt werden. Die Älteren der Anwesenden erinnerten sich lebhaft des Eindrucks, den zu Anfang der zwanziger Jahre Karl Barths *Römerbrief* gemacht hat. Zu einer Zeit, wo die „liberale“ Theologie mit ihrer historisch-kritischen Methode sich fast ausschließlich auf die Erforschung der historischen und psychologischen Voraussetzungen und Probleme beschränkte, stellte Karl Barth uns so unausweichlich vor die *Sache*, um die es im Römerbrief geht, daß alle zeitgeschichtlichen Bedingtheiten an den Rand geschoben wurden und wir dem Anspruch, der uns ganz persönlich verhaftete, standhalten mußten. Ähnlich war es in den folgenden Jahren mit Barths Auslegung von 1. Kor. 15 (Die Auferstehung der Toten, eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15) und mit seiner Erklärung des Philipperbriefes. Wir erlebten an Barths Schriftauslegung, was er selbst im Vorwort zur 2. Auflage seines Römerbriefes als charakteristisch für die Exegese Calvins hervorhebt: das leidenschaftliche Bemühen, „seinen Text, nachdem er gewissenhaft festgestellt, was dasteht, nachzudenken, d. h. sich so lange mit ihm auseinanderzusetzen, bis die Mauer zwischen dem 1. und 16. Jahrhundert transparent wird, bis

Paulus dort *redet* und der Mensch des 16. Jahrhunderts hier *hört*, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die *Sache* . . . konzentriert ist“. (Der Römerbrief von Karl Barth, Chr.-Kaiser-Verlag, 2. Auflage, S. X). Dies Gespräch mit dem Verfasser über die Sache, um die es im Text geht, ist auch die Absicht von Barths Schriftauslegung. „Bis zu dem Punkt muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe, wo ich also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann“ (S. XI).

An die mächtige Bewegung, die gerade die ersten Schriften Karl Barths hervorriefen, dachte wohl auch Prof. Helmut Gollwitzer, als er in seinem einleitenden Referat davon ausging, daß wir Barths Theologie als einen unüberhörbaren Ruf zur Sache empfunden hätten. Barth stellte sich der Anrede des N.T. und zeigte, daß ein Hören möglich ist, ehe die historische Forschung zu sicheren Ergebnissen gekommen war. Er schob die historischen Probleme ungeduldig bei Seite, um – im Gegensatz zu der sonst herrschenden Methode – sich auf das Verstehen der Sache zu konzentrieren. Aber man kann die historische Forschung nicht einfach ignorieren. Die Fragen, die einmal aufgeworfen waren, sind unerledigt geblieben. Und gewisse Kritiker befürchten – nicht bei Barth, aber in den von ihm beeinflussten kirchlichen Kreisen – das Aufkommen einer neuen Orthodoxie, das noch begünstigt wird durch den antiindividualistischen Zug in unserem Geistesleben, durch eine höhere Schätzung der Autorität und durch das Zurücktreten der individuellen Wahrheitsfrage in ihrer Unerbittlichkeit. Andererseits rufen die Auswirkungen der historisch-kritischen Forschung bei manchen Kirchenleitungen, nicht ganz unbegründet, ernste Besorgnisse hervor.¹⁾ Daraus ergeben sich die beiden Fragen: was bedeutet die wissenschaftliche Arbeit an der Bibel für die Kirche? und: was bedeutet es für die wissenschaftliche Forschung, daß die Bibel ein Buch der Kirche ist? Gollwitzer legte Karl Barths Auffassung von der Schriftauslegung dar (nach Kirchl. Dogmatik I, 2, S. 505 ff), um sie dann mit der Bultmanns zu vergleichen (nach dem Aufsatz Bultmanns: Über das Problem der Hermeneutik, Ztschr. f. Th. u. K. 1950, Heft 1, S. 47 ff).

Da wir wissen, daß unsere Leser diesen Fragen großes Interesse entgegenbringen, geben wir im Folgenden beide Auffassungen, über die in Herborn nur ganz kurz referiert werden konnte, in einiger Ausführlichkeit wieder und lassen dabei Barth und Bultmann nach den eben genannten Quellen möglichst selbst zu Worte kommen.

Die Grundvoraussetzung bei Barth ist: daß Gott sich offenbart und zwar in einem an mich sich richtenden Reden. Dies Wort Gottes „bezeugt sich in der hl. Schrift im Wort der Propheten und Apostel“ (Kirchl. Dogm. I, 1, S. 89). Daß der Mensch im Reden der biblischen Zeugen Gottes Anrede hört und ihr Glauben und Gehorsam schenkt, ist unbegründbar. Oder: indem die Bibel sich Gehorsam erzwingt, begründet sich die Wahrheit jener Voraussetzung. — Als menschliches Zeugnis von Gottes Wort ist die Bibel — gerade um ihrer Göttlichkeit willen — in ihrer Menschlichkeit ganz ernst zu nehmen. Es ist darum auch für Barth selbstverständlich, daß sie *historisch* zu lesen ist, als „eine durch bestimmte Menschen zu bestimmten Zeiten in bestimmter Lage, in bestimmter Sprache und Absicht geschehene menschliche Rede“ und „nicht unter Vorbeisehen an ihrer kon-

¹⁾ In diesem Sinne äußerte sich z. B. Bischof *Dibelius* auf der Synode in Hamburg und erwähnte dabei einen „Hirtenbrief“ des württembergischen Bischofs an alle Pfarrer seiner Landeskirche. Man scheint sogar hier und da schon an die Einführung eines „Lehrzuchtverfahrens“ zu denken. Nur dürfte man dann in das Gremium, das über die rechte Verkündigung zu urteilen hat, nicht solche Männer berufen, die gegenüber der Invasion des nationalsozialistischen Geistes kein ganz sicheres und klares Urteil bewiesen haben.

kreten Menschlichkeit“ (I 2, S. 513). Aber es ist auch damit ernst zu machen, „daß sie als menschliches Wort über sich selbst hinaus weist, auf eine *Sache* hinweist“. Das hat sie mit allen menschlichen Worten gemeinsam. „Wir reden nicht um des Redens, sondern . . . um des mit unserer Rede Bezeichneten oder Gemeinten Willen“. Würde ich beim Hören und Verstehen mich nur mit dem Wort und seinem Sprecher beschäftigen, dann hätte der Andere vergeblich für mich gesprochen. Nur wenn ich durch das Mittel seiner Worte das Gemeinte, die dem Wort transzendente Sache ins Blickfeld bekomme, hat der Andere mir etwas gesagt und habe ich von ihm etwas gehört. Dann muß ich zum Wort zurückkehren, indem ich nun von der Sache her das Wort auf seine Sachgemäßheit prüfe.²⁾ Unmöglich kann also die Auslegung des Gehörten nur „in einer Darstellung des zu mir redenden Menschen bestehen“ (S. 515). Er kann beanspruchen, daß ich sein Wort sachlich ernst nehme. Nicht bloß als Selbstaussage, als Ausdruck seiner Seelenverfassung u. dergl. Eine Interpretation, die statt des Gezeigten nur den Zeigenden ins Auge faßt, würde dem sachlichen Anspruch des Wortes nicht gerecht.

Dieser hermeneutische Grundsatz gilt für *jedes* menschliche Wort. Die geforderte Sachlichkeit der Auslegung ist die Sachlichkeit, auf die jeder Mitmensch Anspruch hat. Aber der Grundsatz wird von der Auslegung der Bibel her gewonnen. Die Majestät und das Gewicht der Sache, um die es dort geht, „die außergewöhnliche Präponderanz des in ihr Gesagten über das Wort als solches“ (S. 518), *zwingen* zu dieser Unterscheidung von Wort und Sache. Also: „gerade am Bibelwort muß das gelernt werden, was hinsichtlich des menschlichen Wortes im allgemeinen zu lernen wäre . . . Es gibt keine besondere biblische Hermeneutik. Aber gerade die allgemein und allein gültige Hermeneutik müßte an Hand der Bibel als Offenbarungszeugnis gelernt werden“ (S. 515).

Barth muß also ein Verständnis der Bibel ablehnen, das der oben entwickelten Regel des Verstehens nicht entspricht und das uns doch oft als wahrhaft „historisch“ angepriesen wird: „ein Hören, bei dem wohl auf die biblischen Worte, aber gerade nicht auf das, worauf diese Worte hinweisen, geachtet würde, . . . eine Auslegung der biblischen Worte, die schließlich nur in der Auslegung der biblischen Menschen in ihrer geschichtlichen Menschlichkeit bestehen würde“ (S. 516).

Es kann freilich der *Unglücksfall* eintreten, „daß das Gesagte dem Hörer bzw. Leser nicht sichtbar wird, daß es nichts mit ihm anfängt und daß er seinerseits dann auch nichts mit ihm anzufangen weiß“ (S. 518), „daß er dort, wo die biblischen Schriftsteller hinzeigen, wirklich nur einen leeren Fleck sehen würde“ (S. 519). Aber es ist selbstverständlich, „daß von einem legitimen Verständnis der Bibel durch *diesen* Leser dann nicht die Rede sein kann, daß *dieser* Leser als ernst zu nehmender Leser und Interpret der Bibel vorläufig, d. h. bis sein Verhältnis zu dem in der Bibel Gesagten vielleicht ein anderes geworden ist, ausscheidet . . . Und die Vorstellung, als ob wohl gerade eine solche völlige Teilnahmslosigkeit, weil sie völlige ‚Unbefangenheit‘ verspreche, die geeignetste, ja die eigentlich normale Disposition zur rechten Bibelexegese sei“, wird man, wenn einem einmal klar geworden ist, um was es beim Verstehen und Auslegen geht, nicht teilen dürfen.

Freilich können wir die im prophetisch-apostolischen Wort gemeinte Sache nicht von uns aus zu Gesicht bekommen. Sie muß sich „durch sich selber sichtbar und geltend machen“. Das gehört zum Geheimnis ihrer souveränen Freiheit. „Wir müssen wissen um das Geheimnis dieser Sache, um ihr sachlich gegen-

²⁾ Schon im Vorwort zur 2. Auflage des Römerbriefes heißt es in Bezug auf die historische Kritik: „krinein heißt für mich einer historischen Urkunde gegenüber: das Messen aller in ihr enthaltenen Wörter und Wörtergruppen an der Sache, von der sie, wenn nicht alles täuscht, offenbar redet“ (S. X f).

über zu treten, . . . um uns wirklich offen und bereit an sie hinzugeben“ (S. 520), ohne in der Weise hinzuhören, wie wir es wohl sonst zu tun pflegen: „als wüßten wir schon, als könnten wir mindestens teilweise uns selber sagen, was wir ja erst hören sollen“. Das Wissen um dies Geheimnis der Freiheit und Majestät der in der Bibel bezeugten Sache zwingt uns zu einer Zurückhaltung, zu einer Scheu vor jedem eigenwilligen und willkürlichen Hineinlegen, „von der man unter Voraussetzung jener Lehre von der Voraussetzungslosigkeit des wahren Exegeten keine Ahnung hat“.

Aber auch dies Geheimnis, das uns jedes Verfügen über das Gehörte verbietet, ist durchaus nicht nur die Eigenart des *biblischen* Wortes. „Gerade hier wäre zu lernen, was hinsichtlich der Eigenart des menschlichen Wortes überhaupt zu lernen ist. Ist das im menschlichen Wort Gesagte als solches nicht immer ein Geheimnis? . . . Ist es nicht so: was immer uns von Menschen gesagt wird, das möchte . . . für sich selber sprechen und sich selber hören lassen . . . Es möchte von uns, daß wir ihm unseinerseits Sachlichkeit, d. h. Interesse um seiner selbst willen entgegenbringen“ (S. 521). Jedes ernst gemeinte menschliche Wort möchte „offen und d. h. gerade nicht in jenem Gemisch von Hören und eigenem Mitreden und Dreinreden gehört sein. Es möchte . . . nicht von uns gemeistert werden, sondern es möchte uns ergreifen dürfen“ (S. 522). Der Offenbarung Gottes ist die Majestät eigen, daß sie sich (wo und wann es Gott gefällt!) das rechte Hören und Verstehen erzwingt, indem sie den Hörer ergreift und sich ihm erschließt. Das Gleiche möchte jedes Menschenwort. So ist das Bibelwort „Verheißung und Zeichen der Erlösung“ für alle anderen Worte. „Was sie alle wollen, das kann uns, wenn wir vom Hören, Verstehen und Auslegen des biblischen Menschenwortes herkommen, unmöglich ganz verborgen bleiben“ (S. 523). Wir werden dann „auch an alle anderen menschlichen Worte mindestens mit der Frage herantreten müssen, was in ihnen, wie ohnmächtig und unwirksam immer, gesagt sein und als Gesagtes für sich selber sprechen und sich selber hören lassen möchte“. Wir würden dann auch Homer und Goethe und selbst die Zeitung etwas anders lesen, als wenn wir *nicht* durch das Bibelwort belehrt wären über das Geheimnis des menschlichen Wortes. So lehrt der prophetisch-apostolische Mitmensch mich den Anspruch *jedes* Nächsten: ernst genommen zu werden in dem, was er sagt.

Nach Gollwitzer muß der Historiker auf diese Darlegungen hin fragen: was ist das für eine dem Wort transzendente Sache? In welches „Jenseits“, in welche Transzendenz werde ich da gewiesen? Der Historiker will doch mit seinem Denken ganz innerhalb der uns verfügbaren Welt bleiben. Das versteht er unter wissenschaftlicher Redlichkeit. Nach Barth aber erfordert die wahre Sachlichkeit, daß ich mich von dem Dogma frei mache, als gebe es keine Wirklichkeit außerhalb der unserem wissenschaftlichen Erkennen zugänglichen Welt. Doch was soll der Historiker tun, wenn nur durch einen Gnadenakt des Gegenstandes, durch seine Selbsterschließung, der dann Glaube und Gehorsam auf seiten des Menschen entspricht, ein rechtes Erfassen möglich ist? Bedeutet das nicht Preisgabe des kritischen Sinnes? Und wie, wenn dies unverfügbare Ereignis nun *nicht* eintritt? Wenn der Interpret dort, wohin die biblischen Worte weisen, nur einen leeren Fleck sieht? Nach Barth hat sich ihm die Sache dann leider versagt. Der Hermeneutische Unglücksfall ist eingetreten. Dem Ausleger kann nur geraten werden, weiter auf das verheißene Sicherschließen der Sache zu warten.

Bultmanns Auffassung stimmt, formal gesehen, weithin mit der Karl Barths überein. Ausgehend von der Definition Wilhelm Diltheys: Hermeneutik sei die „Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen“ verweist er zunächst auf die klassischen hermeneutischen Regeln, die seit Aristoteles entwickelt sind und auch von Barth nicht in Frage gestellt werden. Die erste Forderung ist: „die formale Analyse eines literarischen

Werkes hinsichtlich seines Aufbaus und seines Stiles“ (Bultmann, a. a. O. S. 48). Dabei ist „das Einzelne aus dem Ganzen, das Ganze vom Einzelnen aus zu verstehen“. Bei fremdsprachigen Texten kommt natürlich die grammatische Interpretation hinzu. Mit der Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung erwachte „die Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit aller literarischen Dokumente durch die Umstände von Zeit und Ort, und deren Kenntnis muß nunmehr als Voraussetzung jeder sachgemäßen Interpretation gelten“ (S. 49). Dazu gehört auch die Kenntnis des individuellen Sprachgebrauchs des Autors und des Sprachgebrauchs der Zeit, in der der Text entstand. In Windkelmanns und Herders Erfassen und Deuten von Kunstwerken ist ein weiteres Moment wirksam: Schleiermacher (und ähnlich Dilthey) bezeichnet es als psychologische Interpretation. Zur Erfassung der „äußeren Form“ muß die der „inneren Form“ kommen. Das sei Sache einer subjektiven, „divinatorischen“ Interpretation. Bultmann fügt nun die wichtige Einsicht hinzu, daß eine Auslegung „*nie voraussetzungslos* ist; genauer gesagt, daß sie *immer von einem Vorverständnis der Sache geleitet* ist, nach dem sie den Text befragt. Auf Grund eines solchen Vorverständnisses ist eine Fragestellung und eine Interpretation erst möglich“ (S. 51). Voraussetzung ist also eine lebendige Beziehung zu der Sache, die im Text zu Worte kommen will, statt daß der Ausleger vorwiegend auf die Individualität und die Seelenvorgänge des Autors gerichtet ist. „Dieses Verhältnis zur Sache, um die es im Text geht, bzw. auf die hin er befragt wird, ist die Voraussetzung des Verstehens“. (S. 53) „Ich verstehe einen über Musik handelnden Text nur, wenn und soweit ich ein Verhältnis zur Musik habe, . . . eine Geschichtsdarstellung nur, sofern mir geschichtliches Leben vertraut ist, . . . einen Roman nur, weil ich aus dem eigenen Leben weiß, was z. B. Liebe und Freundschaft, was Familie und Beruf ist, usw. Eben daher ist manche Literatur manchen Menschen je nach Alter oder Bildung verschlossen“ (S. 54). „Die Interpretation philosophischer Texte muß selbst von der Frage nach der Wahrheit bewegt sein, d. h. sie kann nur in der Diskussion mit dem Autor vor sich gehen. Platon versteht nur, wer mit ihm philosophiert“ (S. 57). Kurz: „Das Interesse an der Sache modiviert die Interpretation und gibt ihr die Fragestellung, ihr Worauffhin“ (S. 55).

Jeweils erwächst aus dem Sachinteresse die Art der Fragestellung. Das Worauffhin der Befragung kann mit der Absicht des Textes zusammenfallen. Es kann aber auch dem historischen, dem psychologischen, dem ästhetischen Interesse entspringen. Es kann – bei Texten der Philosophie, der Religion oder der Dichtung – gegeben sein durch die Frage nach dem menschlichen Sein als meinem eigenen Sein. „*Ohne solches Vorverständnis und die durch es geleiteten Fragen sind die Texte stumm*“ (S. 63). Das Vorverständnis kann zunächst ganz naiv, unreflektiert sein. In der Interpretation wird es – nicht etwa ausgeschaltet, sondern ins Bewußtsein gehoben, geklärt, aufs Spiel gesetzt. „Kurz, es gilt: in der Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen, seinen Anspruch zu hören“ (S. 63). Das hilft zugleich dem Hörenden zur „reicheren und tieferen Erschließung der eigenen Möglichkeiten, im Fortgerufenwerden von sich selbst (d. h. von seinem unfertigen, trägen, stets der Gefahr des Beharrens verfallenden Selbst) durch das Werk“ (S. 61).

Mit dem Gesagten ist auch die Frage entschieden, ob eine objektive Interpretation möglich sei. Sofern der Begriff objektiver Erkenntnis von der Naturwissenschaft hergenommen ist, „ist er für das Verstehen geschichtlicher Phänomene nicht gültig; denn diese sind anderer Art als die Phänomene der Natur“ (S. 63). Objektive Erkenntnis heißt hier: „eine dem Gegenstand, wenn er in eine bestimmte Fragestellung gerückt ist, angemessene“ (S. 64). Dagegen „die Forderung, daß der Interpret seine Subjektivität . . . auslöschen müsse, um zu einer objektiven Erkenntnis zu gelangen, ist die denkbar widersinnigste“.

Nur das ist selbstverständliche Forderung, daß er „seine persönlichen Wünsche hinsichtlich des *Ergebnisses* der Interpretation zum Schweigen bringen muß, etwa den Wunsch, daß der Text eine bestimmte (dogmatische) Meinung bestätigen oder für die Praxis brauchbare Anweisungen hergeben soll“. Sonst aber setzt echtes Verstehen „gerade die äußerste Lebendigkeit des verstehenden Subjekts, die möglichst reiche Entfaltung seiner Individualität voraus“. Besonders da, wo „die Texte auf die Möglichkeiten des menschlichen als des eigenen Seins hin befragt“ werden, gilt: „die ‚subjektivste‘ Interpretation ist hier die ‚objektivste‘, d. h. allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören“ (S. 65).

Nach dieser Darlegung einer allgemeinen Hermeneutik wundert es uns nicht, bei Bultmann zu lesen: „die Interpretation der biblischen Schriften unterliegt nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur“. Auch hier ist Voraussetzung des Verstehens: der „Lebensbezug des Exegeten zu der Sache, die in der Schrift zu Worte kommt“ (S. 67) und also ein Vorverständnis der in der Bibel bezeugten Sache. Freilich muß der Interpret im Hören auf das biblische Wort ständig „zur Korrektur der mitgebrachten Vorstellung bereit sein“ (S. 66).

Während der schlichte Hörer sich direkt, „*existentiell*“ durch das Wort der Schrift treffen läßt, hat sich die wissenschaftliche Exegese „um die sachgemäßen Begriffe, in denen von menschlicher Existenz geredet werden kann“, und insofern um eine „*existentiale*“ Analyse des menschlichen Seins zu bemühen. Dieser kritischen Besinnung auf die sachgemäßen Begriffe bedarf der Interpret gerade dann, wenn er die biblischen Schriften nicht nur als Historiker oder als Religionspsychologe oder als Religionsphilosoph lesen, „sondern wenn er die Schrift selbst zum Reden bringen will als eine in die gegenwärtige Existenz redende Macht“, wenn er sie also nach Gottes Offenbarung und d. h. letztlich: „nach der Wahrheit der menschlichen Existenz“ befragt.

Indem Gollwitzer die beiden von ihm kurz skizzierten Auffassungen miteinander verglich, kam er zu dem Ergebnis: Barth und Bultmann lehnen beide das Dogma von der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft als unsachgemäß für die Interpretation ab. Wohl ist *Vorurteilslosigkeit* gefordert, nämlich Uninteressiertheit an bestimmten *Ergebnissen* der Forschung. Aber ohne die nötigen Voraussetzungen ist ein echtes Verstehen unmöglich. Dazu gehört für beide: höchste Interessiertheit an dem Gegenstand, auf den die Texte hinweisen. Verschieden ist bei beiden die Art der Beteiligung an der Sache. Nach Bultmann kann allein der durch die Frage nach der eigenen Existenz Bewegte verstehen, nach Barth nur der von der Sache Bewegte und Erleuchtete. Für Gollwitzer haben beide Arten, die wissenschaftliche und die kirchlich-theologische Exegese ihr Recht. Beide müßten nebeneinander bestehen können.

In der *Aussprache* wurde hervorgehoben, daß Barth von der Besinnung auf das Auslegen und Verstehen der *biblischen* Texte ausgeht, daß also bei ihm die allgemeine Hermeneutik sich aus der biblischen als Folge ergibt; bei Bultmann sei es umgekehrt. — Die Unterscheidung von wissenschaftlicher und theologischer Exegese wurde abgewiesen. Bultmann, der sich überhaupt mit den früheren „liberalen“, historisch-kritischen Exegeten nicht in eins sehen läßt, wolle auch theologischer Exeget sein! —

Als der Alttestamentler H. J. Kraus, Bonn, feststellte, daß Barth bei seiner Exegese (etwa von Gen. 1 und 2 in der Kirchl. Dogmatik III, 1) zu denselben Ergebnissen käme wie die literarhistorische Forschung, erklärte Barth, daß er die *historisch-kritische Quellenforschung* keineswegs negiere. Die Texte werden ja dadurch oft viel reicher und lebendiger. Z. B. konnte er bei seiner Auslegung an den zwei verschiedenen Konzeptionen in Gen. 1 und 2 nicht vorübergehen; aber auch nicht daran,

daß diese beiden Quellen zum A.T. gehören, also in Beziehung stehen zur Mitte des A.T., dem Bund Gottes mit Israel. Mit der Annahme, daß also der Begriff des Bundes auch in Gen. 1 und 2 beherrschend sei, las er die Texte und fand diese Hypothese bestätigt. Auch konnte er keinesfalls den Anspruch der Texte übersehen, nicht nur Selbstaussage des Verfassers zu sein, sondern über sich hinaus zu weisen auf einen objektiven Sachverhalt, in diesem Fall auf das rätselhafte Geschehen der Schöpfung, an dem die biblischen Texte ganz anders interessiert sind als etwa die Kosmologie in Babylon.

Barth hat also nichts gegen die Quellenscheidung und gegen die ganze historische, literarkritische Forschung; er hat nur den Wunsch an die Exegeten, sie möchten von der Analyse auch wieder zur Synthese kommen, d. h. die Texte nicht nur auflösen in kleine literarische Einheiten, sondern eine Auslegung der ganzen biblischen Bücher geben. Denn das einzige sichere Faktum auch für die historische Forschung sind doch die biblischen Schriftsteller als Ganzes. Jemand wandte ein: Bultmann erkenne vielleicht beispielsweise das Matthäusevangelium gar nicht als Einheit an; er halte es vielleicht für eine von einem Redaktor in bestimmter Absicht vorgenommene Zusammenstellung von Bruchstücken und suche dahinter die Verkündigung der Urgemeinde, das „ursprüngliche Kerygma“. Darauf entgegnete Barth: „Ich dachte, seit Kähler wären wir darüber hinaus, das Eigentliche *hinter* den Texten zu suchen.“ Bei der Quellenscheidung handelt es sich um Versuche, die gemacht werden müssen, aber doch nicht um unwandelbare Ergebnisse. Vor Radikalismen brauchen wir keine Angst zu haben, selbst nicht vor der Behauptung, im Johannesevangelium begegne uns kein Wort des „historischen Jesus“. Aber man darf nicht falsche Fragen an die Texte stellen. Es ist erstaunlich, daß wir uns immer noch im ängstlichen Bann der Frage nach dem „Historischen“ oder nach einer ursprünglichen, kirchengründenden Verkündigung befinden. Jedenfalls ist auseinanderzuhalten: die Tatsache, auf die sich die Wissenschaft bezieht, und die mannigfachen Versuche, sie zu deuten. Die Wissenschaft kann nicht neue Tatsachen schaffen, sie kann nur die ihr gegebenen Tatsachen mit immer neuen Hypothesen umgeben. Wie etwa babylonische Tontafeln, die im Wüstensand gefunden wurden, immer wieder interpretiert werden, so ist der Text des Matthäusevangeliums, ungeachtet aller analysierenden und kritischen Arbeit an ihm, immer noch da — nicht durch kirchliches Diktat, sondern als historisches Faktum und als solches gerade auch von der historischen Wissenschaft zu respektieren. Aber der Machtspruch: jetzt sei das Matthäusevangelium zerschlagen, und das Eigentliche sei ein von uns erst zu erschließendes Urkerygma, ist abzulehnen. Gegen diesen wissenschaftlichen Papalismus, der gleichsam von links her die Freiheit des Wortes Gottes zu ver-gewaltigen sucht, wandte sich Iwand ebenso radikal wie Barth.

Barth fand es auch bedenklich, das Ganze der christlichen Botschaft in der Rechtfertigungslehre zu sehen und sie zum Maßstab für die echte Kanonizität einer neutestamentlichen Schrift zu machen. Es hat nämlich nach einigen neuesten Veröffentlichungen jüngerer Theologen manchmal den Anschein, als ob ein neuer *Kanonsbegriff* herausgestellt werden sollte: kanonisch ist, was Christum treibt. Und das handliche Kriterium dafür ist die paulinische oder lutherische Rechtfertigungslehre. Auch nach Karl Barth ist der *Kanon* grundsätzlich *unabgeschlossen*. Die Kirchen der Reformation haben den ihnen überlieferten Kanon nicht einfach hingenommen, sondern „eine ganze Reihe der seit tausend Jahren als kanonisch anerkannten alttestamentlichen Schriften als Apokryphen ausgeschieden“. Wie Luther dem neutestamentlichen Kanon gegenüberstand, ist bekannt. Er hat seiner Auffassung z. B. auch dadurch Ausdruck gegeben, daß er im Inhaltsverzeichnis seiner September-Bibel von 1522 den Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief und die Offenbarung ohne

Numerierung an den Schluß stellte. Aber er hat es doch auf Grund seiner Privatansicht nicht unternommen, diese Schriften tatsächlich vom Kanon auszuschließen.³⁾

Kein Leser der Bibel wird ja von allen ihren Teilen in gleicher Weise angesprochen werden. Vielleicht wird sogar der größte Teil der alt- und neutestamentlichen Schriften sich ihm bis an sein Lebensende nicht als Zeugnis von Gottes Offenbarung erweisen. Aber er wird deswegen nicht endgültige Urteile über die Zugehörigkeit zum Kanon fällen, zumal er es oft erlebte, daß Texte plötzlich für ihn lebendig wurden, die ihm bisher stumm blieben. Die Kirche sagt: das sind die Schriften, die wir lesen wollen und dürfen, in der Erwartung, daß uns darin das Zeugnis von Gottes Offenbarung begegnet. Und sie fordert ihre Glieder auf, diese Erwartung zu teilen.

Es ist gut, daß im Kanon so vieles bereit gestellt ist. Jedes kann zu seiner Zeit zum Reden kommen. Nach einem paulinischen Zeitalter wird es gut sein, wieder besonders auf den Jakobus-Brief zu hören. Aber ein Machtspruch von irgendeiner Instanz, jeder professorale Papalismus ist abzulehnen. Die Ausscheidung einer Schrift aus dem Kanon müßte ein *kirchlicher* Akt sein. Wenn die Wissenschaft z. B. zu dem Ergebnis käme, ein Text (etwa der Judasbrief) wäre so ausgesprochen frühplatonisch, daß der Respekt vor ihm es fordern könnte, ihm nicht Gewalt anzutun, sondern ihn aus dem Kanon auszuweisen, so dürfte doch die Wissenschaft nur dazu *raten*, nicht darüber entscheiden. Aber auch die Kirche ist dem Kanon gegenüber nur Zeuge und Wächter, nicht Garant seiner göttlichen Autorität.

Prof. Kreck wirft die Frage auf: ob Barth außer dem Satz, daß der Kanon sich selbst beweist, sich kraft der Autorität, die er hat, Gehör und Gehorsam verschafft, etwa noch eine andere Begründung für die Rechtmäßigkeit des Offenbarungsanspruchs anerkenne, ohne die Dialektik von Offenbarung und Verhüllung: nämlich die Erscheinung des Auferstandenen in den 40 Tagen (Apg. 1, 3), als die Jünger ihn von Angesicht zu Angesicht schauen und ihn betasten durften. Geschieht hier nach Barths Meinung ein eindeutiger Durchbruch? Wird Christus hier direkt, unparadox offenbar? Wie ist es aber dann möglich, daß etliche, obgleich sie ihn sahen, zweifelten? (Matth. 28, 17). Man kann ihn also als Auferstandenen sehen und doch nicht glauben?

An der Antwort auf diese Frage spürte man, wie Barth hier mit ganzer sachlicher Leidenschaft beteiligt ist. Hier kommt es für ihn wirklich zu einer Überbietung jener Dialektik von Offenbarung und Verhüllung. Hier gilt wirklich Joh. 1, 14: „Wir sahen seine Herrlichkeit“ und 1. Joh. 1, 1 f. Diese „Theophanie“ ist nicht mehr in dialektischer Form zu fassen. Es war eine einmalige Situation. Natürlich gab es auch den Zweifel der Jünger; das gehört zur Menschlichkeit der Sache. Aber die Jünger sind nicht im Unglauben geblieben, ihr Zweifel wurde überwunden.⁴⁾ Das ganze N.T. ist nur von den paar Andeutungen über jene 40 Tage zu verstehen, von der undialektischen Aussage: Christus ist auferstanden! Hier liegt das Zentrum, die Sinngebung für alles andere. „Ich versuche als Dogmatiker, immer von da aus zu denken: Er ist wahrhaftig

³⁾ Vgl. Karl Barth, Dogmatik I, 2, S. 527 ff. — „Wir wissen, daß ein uns unbekannter Brief des Paulus an die Laodizener (Kol. 4, 16) und zwei ebenfalls nicht mehr bekannte weitere Briefe an die Korinther einmal existiert haben. Nicht unbekannt sind uns gewisse „ungeschriebene“ (agrapha), d. h. wohl geschriebene, nur eben nicht in den kanonischen Evangelien geschriebene Jesusworte. Und was wissen wir, ob im Sande Ägyptens nicht noch Dinge auf uns warten, angesichts derer es vielleicht eines Tages nicht einmal die römische Kirche verantworten könnte, sich auf den Begriff eines geschlossenen Kanons dogmatisch festgelegt zu haben“ (S. 529 f.).

⁴⁾ Man vgl. zu dieser Frage Barths Predigt über Joh. 20, 19–31, die wir in der April-Nummer brachten.

auferstanden! Das ist das Axiom, das Vorverständnis der Theologie.“⁵⁾

An diesem Punkt sahen die Teilnehmer am deutlichsten die Differenz zwischen Bultmann und Barth. Bultmann kann nicht zugeben, daß Offenbarung sozusagen Geschichte wird. Für ihn ist das Osterereignis: der Glaube der Jünger. Oder er kann sagen: Christus ist ins Kerygma auferstanden, (ähnlich wie für den Katholiken Erik Peterson Christus „ins Dogma auferstanden“ ist). Denn: was in den 40 Tagen geschah, läßt sich historisch nicht fassen. Auch für Barth entzieht sich die Auferstehung und alles, was vom Auferstandenen berichtet wird, völlig den Maßstäben des Historikers. Aber Barth kann nicht zugeben, daß man nur das als „wirklich geschehen“ anerkennen dürfe, was sich nach den Kategorien der Relation und Analogie zu allem übrigen Geschehen als „historische“ Tatsache feststellen lasse.⁶⁾ Bultmann seinerseits kann nicht begreifen, wie solche Ereignisse überhaupt in das Blickfeld des Glaubenden kommen könnten und wie sich solcher Glaube „von einem blinden Akzeptieren mittels eines Sacrificium Intellectus“ unterscheiden sollte (Bultmann, a. a. O. S. 69).

Karl Barth kann zwar auch sagen: „Christus ist ins Kerygma auferstanden“. Denn natürlich wird die Auferstehungsbotschaft sofort Inhalt der Verkündigung. Er kann ebenfalls sagen: Es geht in der Ostergeschichte um den Glauben der Jünger. Denn ohne Glaube kann niemand dabei sein. Aber das ist nicht das Ganze! Entscheidend ist der Gegenstand des Osterglaubens: die Theophanie. — Man soll demgegenüber nicht immer von „Mirakel“ und vom Verlangen nach Sicherung und Aufweisbarkeit reden. „Christus ist auferstanden“ ist ein ganz ungesicherter Satz, aber er ist nicht umzudeuten und aufzulösen in den Glauben der Jünger. Wenn wir nicht beim Doketismus landen wollen, hängt alles daran, daß das, was jenseits des Kreuzes geschah, nicht nur in den Jüngern sich vollzog.

Das ist für Barth die entscheidende Wahrheit, im Gegensatz zu Schleiermacher und allen seinen Nachfahren: daß Gott Gott ist, im unaufhebbaren Gegenüber zu mir und im Unterschied zu allem, was nur Ausdruck des Glaubens sein könnte. Für Schleiermacher z. B. gehört Gott in das fromme Selbstbewußtsein als das Woher des Bewußtseins der schlechthinigen Abhängigkeit. An Bultmann beunruhigt Barth, daß er ihn in der von Schleiermacher ausgehenden Linie sieht und sich fragen muß: geht es da wirklich noch um den Glauben an Gott?

Immer wieder wurde bedauert, daß Bultmann selbst verhindert war, der Einladung nach Herborn zu folgen. Man war nicht sicher, ob seine Schüler ihn richtig interpretierten. Das Beste über ihn sagte Götz Harbsmeier: Er habe gesprächsweise an

⁵⁾ Vgl. Dogmatik. III, 2, S. 531: „Man könnte sich — zugespitzt gesagt — zur Not ein NT denken, das überhaupt nur die Ostergeschichte und Osterbotschaft enthielte, aber niemals ein solches, das sie nicht enthielte“.

⁶⁾ In Bezug auf die Schöpfungsberichte der Bibel spricht Barth in III, 1, S. 83 ff. — im Gegensatz zur *Historie*, die uns wahrnehmbar, übersehbar, nach uns zur Verfügung stehenden Kategorien begreifbar ist —, von unhistorischer, prähistorischer Geschichte, von der nur in Form der *Sage*, also „divinatorisch — dichterisch“ gesprochen werden kann, wobei es sich aber, im Unterschied zum *Mythos*, als der bildhaften Einkleidung von allgemeinen, immer und überall sich verwirklichenden Wahrheiten, um ein konkret einmaliges, zeitlich und räumlich begrenztes Geschehen handelt. Und im Credo (Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis, Chr.-Kaiser-Verlag 1930) lesen wir: „Wir dürfen uns nicht wundern, in der Bibel dauernd Texten zu begegnen, die dem Wahrheitsbegriff der Geschichtswissenschaft nicht standzuhalten vermögen, sondern die der Historiker eben nur als „Sage“ oder „Legende“ wird bezeichnen können. Aber gerade diese Texte machen uns darauf aufmerksam, daß es in der Bibel zwar wohl um ein *Geschehen*, aber eben um das Geschehen der großen Taten Gottes geht“ (S. 163). — Vgl. vor allem auch für das Ostergeschehen Dogm. III, 2, S. 529 ff. und dort die Auseinandersetzung mit Bultmann S. 532–537.

Bultmann drei Fragen gerichtet: 1.) ob nicht die Auferstehung ein vom Kreuz qualitativ unendlich unterschiedenes Geschehen sei? 2.) ob nicht der Glaube das Geschöpf des Auferstandenen sei statt umgekehrt? 3.) ob nicht die Faktizität des Auferstandenen mit den Augen und Händen des Glaubens erfaßt werden konnte? Alle drei Fragen habe Bultmann bejaht. — Statt das Gespräch mit ihm abzubrechen, sollten wir uns mitverantwortlich fühlen für seine Arbeit: wie kann seine Methode fruchtbar werden? wie kann diese Theologie davor bewahrt werden, das Gegenüber Gottes zu verflüchtigen? Es spreche ja nicht gegen die Methode, wenn das „Vorverständnis“ Bultmanns zerbrechen würde, indem das Gegenüber Gottes *geschieht!* Dürfen wir denn nicht mit der Möglichkeit rechnen, daß der Auferstandene auch zu ihm sagt: „Ich bin“ (Offg. 1, 17 und 18)? Dem konnte Barth nur von Herzen zustimmen. Harbsmeier habe verstanden, daß auch Bultmann faktisch konfrontiert ist mit dem Auferstandenen. Es geht ja nicht um ein Axiom von der Auferstehung, sondern darum, daß Christus auferstanden ist.

2. Tag: Evangelium und Gesetz

Den 2. Herborner Tag eröffnete Prof. Iwand mit einem Referat über „*Evangelium und Gesetz*“. So lautete — in bewußtem Gegensatz gegen die übliche Formel: Gesetz und Evangelium — ein Vortrag, den Karl Barth 1935, kurz ehe er durch die Stapo über die Grenze gebracht wurde, in Deutschland gehalten hat. (Damals veröffentlicht in der Schriftenreihe: Theologische Existenz heute.) Solange man glaubt, die beiden Formeln vertauschen zu können, hat man Barths Intention nicht begriffen. Iwand hat daraus den Anruf gehört, im innersten Zentrum eine Umkehr zu vollziehen, entgegen der Tradition auf die Schrift zu hören. Das übliche Schema der Rechtfertigungslehre: daß die Sündenerkenntnis das Vorverständnis für den Gnadenakt des Glaubens sei, ist abzubauen. Denn nach diesem Schema ist die *Bekehrung* das Bindeglied zwischen Gesetz und Evangelium, der *Mensch* also der Drehpunkt, in dem die Wende zustande kommt. Das führt zur *anima in se incurvata*. Da hält das Gesetz den Menschen bei sich selbst fest; in diesem Spiegel sieht er immer nur sich selbst. Da ist nicht mehr *Christus* die Mitte, sondern der sich bekehrende Mensch. Da hinein traf damals Karl Barths Vortrag mit der These: das Gesetz ist die Form des Evangeliums; das Evangelium ist der Inhalt des Gesetzes. Gottes Wort ist immer *Gebieten*, immer Wort des *Herrn*, also nie zu verwechseln mit einer Interpretation meiner Existenz. Ich bin einbezogen in den Gnadenbund Gottes, und so habe ich das Leben. Glaube ist Gehorsam, und zwar dankbarer, freudiger Gehorsam, Antwort auf die mir zugewandte Gnade. Nur von da her sind auch die Sätze der „Theologischen Erklärung“ von *Barmen* zu verstehen. „Christus ist das Eine Wort Gottes“, haben wir damals bekannt. Er ist also das A und das O. Dann ist *nicht* das Gesetz das A und Christus nur das O! Weil wir das noch nicht in seinen Konsequenzen begriffen haben, konnten wir den Gemeinden die *Barmer Thesen* nicht faßbar machen; darum stehen sie heute nur auf dem Papier. — Bei Gogarten, Althaus, Bultmann — überall sieht Iwand das Aufrechterhalten der Formel: Gesetz und Evangelium. Das Gesetz führe den Menschen zu seiner „Eigentlichkeit“, sagt man; dadurch sei er dann imstande, das Evangelium zu hören. Ähnlich hieß es früher im Streit gegen die Antinomie: erst muß das Gesetz gepredigt werden, damit der Mensch seine Sünde erkennt. Dann erst kann er das Evangelium ernst nehmen.⁷⁾ Aber eine Selbsterkenntnis und Verzweiflung an sich selbst, die das abstrakte, von Christus losgelöste Gesetz bewirkt, wäre eine *desperatio diabolica*. Nur weil das Gesetz Wort des lebendigen Gottes ist, der sich in Christus als die gren-

⁷⁾ Tatsächlich ist noch in unserer Generation ein Theologe von der Kandidatenliste einer Lutherischen Landeskirche gestrichen worden, weil er den Satz angriff: man müsse das Gesetz so predigen, als ob es kein Evangelium gäbe!

zenlose Liebe offenbart, wirkt es wahre Erkenntnis meiner selbst. Nicht ein abstraktes Ich, sondern das Ich, für das Christus gestorben ist, lehrt es mich erkennen. Das recht verstandene Gesetz fragt mich: willst du der *sein*, den Gott so liebt? — *Ihr seid Gottes!* Die Erde *ist* des Herrn! Das ist Evangelium, damit dürfen wir anfangen. Uns von da aus zu verstehen, dazu dürfen wir uns befreien lassen. — Im Evangelium wird das Ge icht Gottes offenbar, das mich, den Sünder, einschließt, nicht ausschließt. Ich bin geboren, ich bin im Spital, mit all meinen Gebrechen.

Auch durch den Verlauf der Theologiegeschichte ist Iwand zur Kritik an der Formel: Gesetz und Evangelium gekommen. Die Folge war nämlich, daß eigentlich nur noch der Christus „für mich“ in Betracht kam. Höchstens wäre von da aus Christus auch nach dem, was er *ist*, zu bestimmen. Dagegen wandte sich schon Luther: Christus sei Gottes Sohn, nicht pro me, sondern pro Deo und pro se. Die Wahrheit besteht *nicht* nur in der Relation auf uns. Das Primäre ist das Wort Gottes. Daß das Evangelium, daß die Gnade *frei* bleibt, daß Gott die Beziehung zum Menschen setzt, darauf kommt es an.

Barth „ging das Herz auf vor Freude“ bei diesem Referat. Sobald die Ordnung anerkannt ist: Gott ist Gott, sobald aufgeräumt ist mit der Auflösung des Christus in den Christus „für mich“, kann alles zu seinem Recht kommen: der Luther des Galater-Briefes, auch Kirkegaard, auch die Existenztheologie. Das ganze Gesetz (im Gegensatz zum zerstückelten Gesetz) ist Evangelium, ist Gnadenwort und ist zugleich Gericht über uns. Denn in diesem Licht sehen wir, daß wir des Evangeliums nicht wert sind, dem Gebot Gottes nicht genügen. Gerade wenn im Gesetz die ganze Güte Gottes gesehen wird (Ps. 119!), dann gibt es Ethik. Gerade das Gnadenwort greift ein in unser Leben, ist Weisung! — Der ganzen Existenzphilosophie und Kirkegaard-schen Dialektik kann man schließlich noch mit der Ironie ent-rinnen; da kann man immer noch über die anderen triumphieren; es ist ein Pseudoernst. Aber vor dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn gibt es nur dies: Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir. All Sünd hast Du getragen! Gerade das geht mich ganz ernsthaft an. Aber immer ist das Gefälle von oben her, von Gott her, von der Gnade her.

Auch hier konnte H.-J. Kraus als Alttestamentler Barth bestätigen. Vom A.T. her sei es geradezu widersinnig, das Gesetz dem Evangelium vorzuordnen. Das Erste ist die Zusage: „*Ihr seid das erwählte Volk*“. Indem der Gnadenbund verkündigt wird, gilt: Du *kannst* dem Gebot gehorsam sein. *Thora* bedeutet nicht so sehr „Gesetz“, als *Wegweisung Gottes*, in der der Bund bewahrt wird. Gott gibt sein Gebot, „daß Du das Leben erwählest“. Ihn zu lieben und seiner Stimme zu gehorchen, „das ist Dein Leben!“ (5. Mose 30, 19 f.). Darum der überströmende Lobpreis des Gesetzes, wie er aus vielen Psalmen klingt (Psalm 119!). Und selbst aus dem prophetischen Gerichtswort spricht die suchende Gnade, die zur Umkehr ruft.

Heinrich Vogel hatte, bei aller Zustimmung zu Barth, die Besorgnis, daß in Barths Dogmatik ein System gebaut und alles zu prinzipiell durchgeführt werde. Wenn man die Reihenfolge: Evangelium — Gesetz zum Prinzip macht, bedeutet das nicht ein Vorwegnehmen der Gnade, als ob wir schon im Voraus ihrer gewiß wären? — Im biblischen Zeugnis stehen Gesetz und Gnade in hartem Gegensatz; die Versöhnung beider muß *geglaubt* werden. Wir haben es ernst zu nehmen, daß Gott selbst tötet und verdammt, wie er auferweckt und freispricht. Kommt bei Barth die Härte dieses Widerspruchs, die Demütigung unseres Denkens darunter, genügend zur Geltung? Wenn Barth die Verwerfung von der Erwählung her, die Finsternis vom Licht her, das Böse als das Nichtigte zu verstehen sucht, wird damit nicht doch der Versuch gemacht, das dunkle Geheimnis der Sünde aufzuhellen?

Krecks Frage ging in dieselbe Richtung: die apokatastasis panton (die Wiederherstellung aller Dinge, die Allversöhnung) wird zwar von Barth nicht behauptet; aber die Linien drängen doch darauf hin. Ist damit das Böse nicht eingeordnet in die Heilsgeschichte? Wie sind aber dann Worte zu verstehen wie dies: „wer nicht glaubt, wird verdammt werden“? oder wie das von Judas gesagte: „wehe dem Menschen, durch welchen des Menschen Sohn verraten wird. Es wäre ihm besser, daß er nie geboren wäre“ (Matth. 26, 24)? Kann Erwählung und Verwerfung so systematisch verklammert werden, daß die Möglichkeit des Verworfenwerdens kaum mehr ins Blickfeld kommt?

Gegenüber dem Verdacht einer unerlaubten Systematisierung fragt Barth: darf es nicht unter der Geduld und dem Humor Gottes so etwas wie ein theologisches System geben? Gott ist doch ein Gott der Ordnung! Darf eine Dogmatik nicht übersichtlich sein? Ist es denn verwerflich, wenn ich versuche, die theologia viatorum aufs beste zu treiben, nicht einfach Brocken hinzuwerfen, sondern konsequent und klar zu denken? Es geht mir nie darum, einen Begriff zur Meisterschaft zu erheben. Ich versuche, Gott in seinem Wort zu verstehen, das viele Dimensionen hat. Das Letzte ist immer wieder der Hinweis auf das uns nicht verfügbare, aber ganz reale Sein Gottes. Gegen die Gefahr, unerlaubt zu harmonisieren, ist für mich die letzte Sicherung: Gott selbst, der Respekt vor Ihm. Beherrschend darf also nicht der Begriff der Gnade sein, sondern Gott, der in der Tat auch verdammt, wie er tröstet. Aber mich interessiert nicht der Gegensatz von Verdammen und Trösten, so daß ich mich bei dessen Ernst aufzuhalten hätte, sondern der verdammende und tröstende Gott. Weder für den Gegensatz noch für seine Aufhebung kann ich mich interessieren, sondern für den Herrn, der über dem Gegensatz steht: dort muß der Dogmatiker sein Herz haben, nicht an der Überwindung, sondern an dem Jenseits des Gegensatzes.

Man vermißt bei mir den *verborgenen* Gott. Aber ich habe nie verstanden, warum Luthers Schrift *De servo arbitrio* so herrlich sein soll. Luther hat sich darin an seinem Gegner orientiert, an der humanistischen Freiheitslehre des Erasmus. Sein *Deus absconditus* ist ein Ungeheuer! Von der Schrift sind wir nicht an ihn gewiesen, sondern allein an den in Christus offenbaren Gott, den *Deus revelatus*, als den *Deus verus*. Es ist kein anderer Gott!⁸⁾

Auf die Frage nach den ethischen Konsequenzen betonte Barth noch einmal: die *christliche Ethik* ist vom Evangelium, von Christus her, zu begründen, unter immer wechselnden Gesichtspunkten. (Auch die Ethik muß ständig in Bewegung bleiben.) Die Frage lautet: was wird für uns verbindlich, weil Gott uns *gnädig* ist? Das Evangelium ist voll Weisung. (Man vgl. dazu Barths Vortrag „Christengemeinde und Bürgergemeinde“, Chr. Kaiser-Verlag.)

Es wurde übrigens davor gewarnt, den Dissensus zwischen Heinrich Vogel und Karl Barth vom Unterschied der Konfessionen her zu verstehen. Sowohl bei den Reformierten wie bei den Lutheranern ist die Vorordnung des Gesetzes (und entsprechend die Gesetzespredigt) herrschend. Der holländische Reformierte Prof. *Miscotte*, Leyden, erklärte: das ist gerade das Unrefor-

⁸⁾ Zum besseren Verständnis der Auffassung Luthers vom *Deus absconditus* führte *Gollwitzer* aus: Luther läßt den Menschen alles, was ihm begegnet, auf Gott zurückführen; überall spricht Gott zu dir: im Schicksal, im Gesetz, im Leiden, im Tod. Das alles sind Masken Gottes unter denen er sich verbirgt (als *Deus absconditus*). In diesem Meer, das mich unheimlich und undurchschaubar umgibt, ist eine Insel: Christus, der *Deus revelatus*. Nun schleicht sich allerdings ein falsches Bild ein: als ob der *Deus absconditus* „hinter“ dem *Deus revelatus* sich verberge und dieser dadurch in Frage gestellt würde. Aber der *Deus absconditus*, der uns überall begegnet, steht nicht *hinter* dem *Deus revelatus*, sondern nebeneinander spricht Gott so rätselhaft verschieden. Doch einst werde ich einsehen, daß auch hinter dem *Deus absconditus* der *Deus revelatus* steht.

mierte an Karl Barth, daß er — ebenso wie Kohlbrügge — mit der *Gnade* beginnt. Beide haben das von Luther!

3. Tag: Schöpfung und Bund

Der 3. Tag war dem Fragenkreis „*Schöpfung und Bund*“ gewidmet, in den Prof. O. Weber, Göttingen, einführte.⁹⁾ In Barths Schöpfungslehre zeigt sich (ähnlich wie bei der Erwählungslehre) in besonderer Weise, daß er ständig den in Christus offenbaren Gott vor Augen hat. Er kann also unmöglich von einem Schöpfergott reden, der nicht zugleich der Erlöser wäre. Darum sieht er die Schöpfung im Zusammenhang mit dem Gnadenbund. „Schöpfung ist Gnade“; denn von Gott aus könnte auch nichts sein. Die Schöpfung gehört zur Durchführung des Gnadenbundes, sofern sie den Raum erstellt, in dem die Geschichte des Gnadenbundes sich abspielt. So kann man sagen: die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes, der Bund ist der innere Grund der Schöpfung.

Hier hatte *Heinrich Vogel* noch einmal, gerade auf Grund der Übereinstimmung in Bezug auf den christologischen Ansatz, einen tiefgreifenden Protest anzumelden. (Vgl. H. Vogel: „*Ecce Homo, die Anthropologie Karl Barths*“, in „*Verkündigung und Forschung*“, 1949/50, Lieferung 1/2, S. 102 ff.)

Wir greifen aus dem Gespräch nur noch eins heraus. Vogel ist unbefriedigt von Barths *Eschatologie*, er vermißt, daß bei Barth nicht ausführlicher von unserm *neuen Sein*, von unserer Verwandlung in die neue Leiblichkeit die Rede ist. Barth dagegen hat den Eindruck, daß das Wort „Gott“ bei ihm selbst eine andere Bedeutung habe als bei Vogel. „Mein Denken rotiert um die Glorie Gottes, in der auch unser Heil inbegriffen ist. ‚Das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte.‘ Das genügt mir als Inbegriff aller Hoffnung: mich an Gott zu halten. Gott ist meine Zuversicht; darauf will ich sterben. Unter dem ‚neuen Sein‘, gelöst vom Blick auf Christus, kann ich mir nichts denken. Aber alles liegt mir an dem Blick auf den auferstandenen Herrn. Ich könnte auch sagen: Gott ist mein Jenseits. Dessen dürfen und sollen wir uns freuen. Gibt es denn eine andere, höhere Freude als das? — Dagegen ist der Blick auf das Nichtiges als das von Gott Übergangene, Nichtgewählte und Nichtgewollte von einem nicht zu überbietenden Ernst. Es ist das, wo Gott nicht hinsieht, wo also auch ich nicht sein kann, wenn ich nicht verloren sein will. Es ist Abfall von Gott und von meiner eigenen Kreatürlichkeit.“

Politische Fragen

Daß die Theologie eine sehr lebensnahe Sache ist und bis in unsere konkreten Entscheidungen hineinwirkt, wurde an den Abenden deutlich, wo das Gespräch lockerer verlief und sich auch den *politischen Fragen* zuwandte. Das war besonders der Fall an dem einzigen Abend, den *Martin Niemöller* in unserer Mitte verbringen konnte.

Auch in diesem Kreise mußte Barth die Frage beantworten, warum er 1938 gegenüber dem totalen Staat so anders reagiert habe als heute. 1938 hat er in dem Brief an Prof. Hromadka in Prag zum Kriege aufgerufen, weil Adolf Hitler den Krieg eindeutig wollte; spätestens ab 1938 wollte er ihn unter allen Umständen. Darum rief Barth damals, als die Welt sich noch über Hitler täuschte, zur Gegenwehr auf. Heute dagegen geht es um jeden Preis um den Frieden. Stalin will jedenfalls heute den Krieg nicht, weil er ihn nicht leisten kann. Karl Barth ist also — muß man das wirklich noch sagen? — kein prinzipieller

⁹⁾ In der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers, erschien von Otto Weber: *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, ein einführender Bericht (162 Seiten, kaschiert DM 4,50, in Leinen DM 5,85). Es ist gedacht als Anleitung zum Lesen und Verstehen von Barths Werk. In elf Kapiteln sind darin die sechs ersten Teilbände sorgfältig analysiert. Weber warnt im Vorwort vor der Meinung, das Büchlein könne das eigene Studium der „*Kirchlichen Dogmatik*“ ersetzen. Es möchte vielmehr gerade zur eigenen Lektüre hinführen.

Pazifist. Auch die Frage, wie die anderen Mächte sich verhalten sollen, ist eine Frage für sich. *Deutschlands* Beitrag zum Frieden sieht er heute in einer unbewaffneten Neutralität.

Nach *Heinemann* haben wir überhaupt keine andere Wahl. Es sei vollkommen wahnsinnig, vom Krieg irgendetwas für uns zu erhoffen, denn die erste Schlacht würde an den Rheinbrücken stattfinden, und zwar zwischen unseren Frauen und Kindern, die hinüberdrängen, und den vom Westen einmarschierenden Truppen!

Iwand erinnerte daran, daß während des letzten Krieges von den meisten Kanzeln der Bekennenden Kirche nicht für den Sieg gebetet und nicht für Siege gedankt worden sei. Wir hatten nicht das gute Gewissen dazu. Haben wir es heute, um den Deutschen die Waffen in die Hand zu geben? Wir müssen uns doch darüber klar sein, daß für uns ein Verteidigungskrieg so gut wie unmöglich ist. Wenn man den Vertriebenen Waffen gibt, wie will man hindern, daß sie versuchen, ihre Heimat zurückzuerobern? Oder sind wir jetzt wirklich so weit, daß wir bereit sind, unsere Schuld und ihre Folgen zu tragen und die Wirklichkeit anzuerkennen, die wir selbst verschuldet haben, statt immer noch auf eine Wiedereroberung der Ostgebiete zu warten? — Im Unterschied zu den Kirchenleitungen und auch zum Bruderrat, der sich nicht einig war, haben nach *Iwands* Urteil die Bruderschaften der Bekennenden Kirche — hervorgegangen aus den früheren „Illegalen“, d. h. den Jungtheologen, die von der offiziellen Kirche nicht anerkannt, sondern, ohne Gewährleistung einer gesicherten Zukunft, von der Bekennenden Kirche ordiniert und in ihr Amt eingewiesen wurden — in der Abrüstungsfrage eine große Leistung vollbracht. Z. B. mit dem Flugblatt „An die Gewehre? Nein!“, mit dem sie sich uneingeschränkt hinter *Niemöller* stellten. Dies Flugblatt hat viel Ärgernis erregt und ist doch für viele ein Gewissensaufruf geworden.

Martin Niemöller führte aus: die einst gelernte Weisheit „Krieg ist das letzte Mittel der Politik“ sei ihm zweifelhaft geworden. Ist der Krieg heute überhaupt noch ein sinnvolles Mittel, d. h. ist er geeignet, den Menschen zu dienen? Denn Politik ist doch Dienst am Menschen. Ein Krieg zwischen Rußland und Amerika kann wegen der räumlichen und kräftemäßigen Unbegrenztheit eigentlich nie ein Ende nehmen. Wenn man aber erkannt hat, daß er den Menschen nichts nützen kann, muß man alle Kräfte anspannen, um einen anderen Weg zu gehen. Das versucht die EKID seit Eisenach. Und dazu hat *Niemöller* in einem Augenblick, wo der Friede aufs höchste gefährdet schien, aufgerufen, und dieser Ruf hat einen Widerhall gefunden. — Politische Entscheidungen sind immer relativ, nie absolut. Nur weil es dabei um Menschen geht, bekommen sie absolute Bedeutung. Und Politik ist Dienst am Menschen in einer vergehenden Welt. Wenn es gelingt, den Frieden auch nur um drei Tage noch zu erhalten, ist damit schon etwas getan. Wenn z. B. *Schumacher* dazu hilft, warum sollen wir uns nicht zu diesem Zweck zusammentun? Vielleicht wird er es nach drei Tagen leid; dann findet sich wohl jemand anders, der zu dem Samariterdienst bereit ist. Jetzt hoffen wir, daß die Vier-Mächte-Konferenz etwas von diesem Dienst verwirklichen wird. Ob diejenigen, die uns helfen, Christen sind oder nicht, braucht uns nicht zu kümmern. Der Samariter im Gleichnis war ja auch kein Christ.

Von verschiedenen Seiten wurde der Friedenswille *Stalins* bezweifelt. Er wolle zwar jetzt nicht den Krieg, aber er wolle auch nicht den Frieden. Er brauche die Feindschaft der übrigen Welt. Dazu äußerte sich *Karl Barth* abschließend: Ich traue dem Friedenswillen *Stalins* auch nicht unbedingt. Aber ich bleibe zunächst stehen bei dem Satz: er will jetzt den Krieg nicht! Zu allem weiteren bin ich jetzt nicht gerufen. Denn es geht um das Heute. Ich spiele nicht mit fernen Möglichkeiten. Jedes Reden von dem, was *Stalin* eventuell später tun würde, wenn er die Möglichkeit dazu hätte und sich Erfolg davon versprechen würde,

fördert den Krieg und ruft ihn geradezu herbei. Das aber ist christlich nicht zu verantworten. — Heute würde ich als Deutscher den Menschen in Westdeutschland sagen: könnt ihr es denn wirklich verantworten, dies arme Westdeutschland, das eben anfängt, etwas aufzuatmen, in die westeuropäische Rüstung einzuspannen? — Als Christ muß man dazu reden, auch auf die Gefahr hin, von allen Seiten angeschrien zu werden. *Martin Niemöller* hat es gewagt. Und es kommt nicht darauf an, ob wir ihn in allen seinen Äußerungen immer verstehen konnten. Aber das war die Linie, die gehalten werden mußte! Um die Freiheit des Gewissens brauchen wir dabei keine Angst zu haben. Wir sind nicht katholisch. Die Äußerungen eines Kirchenpräsidenten sind also nicht verbindlich wie die Weisungen eines Bischofs.

Die Frage nach der *Bekennenden Kirche*, die *Barth* zu Beginn der Tagung aufgeworfen hatte, sei für ihn im Grunde schon beantwortet: *Martin Niemöller* ist die BK, sofern er als Einzelner es wagte, gegen den Strom zu schwimmen und aus seiner christlichen Verantwortung zu reden und zu handeln. („Gäbe es doch ein paar hundert solcher Männer!“) Ebenso *Heinemann*: Auch da war BK, als er zum Zeichen seines Protestes gegen den Kurs *Adenauers* sein Amt zur Verfügung stellte.

Diese Worte *Karl Barths* sind uns insofern tröstlich, als man immer wieder Zweifel hört an der Berechtigung der Bekennenden Kirche heute, weil die Zahl derer, die ihre Verantwortung auf sich nehmen, so gering sei, oder weil der Bruderrat 1948 in Eisenach auf das 1934 in Dahlem proklamierte Notrecht, also auf seine kirchenleitenden Funktionen verzichtet habe. Diese ewigen Zweifler brauchen uns nicht müde zu machen. Bekennende Kirche ist nie von der Zahl abhängig, und sie braucht nicht kirchenleitend in Erscheinung zu treten. (Wie wollte man auch einen solchen Kirchenbegriff aus dem N.T. herleiten?) Aber sie ist da, wo Einzelne im Gegensatz zu dem, was die Spatzen von allen Dächern pfeifen, den Samariterdienst tun, zu dem sie sich durch Christus gerufen wissen.

Das Schönste an den Herborner Tagen war das gemeinsame Mühen um die uns alle bewegenden Fragen und die Freiheit und Offenheit, in der hier Kritik geübt und aufgenommen wurde. Vielleicht war es für *Karl Barth* doch auch eine Aufmunterung, zu spüren, daß es Menschen gibt, die an seiner Arbeit, bei der er sich oft sehr einsam und „unzeitgemäß“ vorkommen mag, nach dem Maß ihrer Kräfte teilnehmen und sie für ihr eigenes Denken und Leben fruchtbar zu machen suchen.¹⁰⁾

Wir haben über die Herborner Tagung so ausführlich berichtet,¹¹⁾ um dadurch unseren Lesern die Möglichkeit zu geben, sich selbst ein Urteil zu bilden über *Karl Barth*, von dem man sich vielerorts ähnlich phantastische Vorstellungen macht wie von *Martin Niemöller*.¹²⁾

¹⁰⁾ In dem Geleitwort zu dem oben erwähnten Büchlein von *Otto Weber* gibt *Barth* der Freude darüber Ausdruck, zu merken, „daß ich irgendwo nicht nur gelesen, sondern auch verstanden worden bin. Ich sage nicht: Zustimmung gefunden habe. Wir sind nicht dazu da, um einander zuzustimmen und Beifall zu spenden. Wenn es ‚Barthianer‘ gibt, so gehöre ich selbst nicht zu ihnen. Wir sind dazu da, um voneinander zu lernen, gegenseitig das Beste aus dem zu machen, was wir einander literarisch vorlegen, und um dann — nicht in einer theologischen ‚Schule‘, sondern in der Kirche und also selbständig — unsere Straße zu ziehen. Eben dazu muß man einander aber verstehen (S. 5/6).

¹¹⁾ Man wird es mir hoffentlich nicht verübeln, daß ich aus dem Reichtum dieser Tage nur das herausgriff, wofür ich bei unsern Lesern Interesse und Verständnis voraussetzen konnte. Der Hauptmangel meiner Berichterstattung, der darauf beruht, daß ich nicht stenographieren kann und also immer nur auf sehr lückenhafte Notizen angewiesen bin, wird auch hier spürbar sein.

¹²⁾ Was soll man dazu sagen, wenn er z. B. kurzerhand als „Schwärmer“ abgetan wird, weil er vom NT her sachlich begründete und wohl-durchdachte Bedenken gegen die Säuglingstaufe vorgetragen hat!

Aber wir haben es noch aus einem anderen Grunde getan: **Karl Barth** begeht in diesem Monat seinen **65. Geburtstag**, und wir wollten ihm dazu auf diese Weise auch an unserem Teil unsere große Dankbarkeit bezeugen — nicht nur für alles, was seine Lebensarbeit für die Kirche bedeutet (das können wir gar nicht ermessen), sondern insbesondere für seine immer neu bewiesene Teilnahme am Schicksal unseres Volkes und vor allem der Bekenntlichen Kirche in Deutschland, — (vor 30 Jahren kam er als Professor nach Göttingen und war 14 Jahre bei uns, bis er 1935 ausgewiesen wurde) — für seine unermüdliche Bereitschaft zu raten und zu helfen, für seine Güte und Geduld, die wir wohl oft auf eine harte Probe gestellt haben, für seine Fröhlichkeit und seinen Humor, womit er uns immer wieder aufge-

lockert hat, nicht zuletzt auch für das große Geschenk der Herborner Tage, vor allem aber für den energischen Ruf zur Sache, wodurch er von Anfang an uns den größten Dienst getan hat.

Wir wünschen von Herzen, daß ihm noch viele Jahre hindurch die Kraft geschenkt werde, sein Werk zu tun, und wir grüßen ihn zu seinem Geburtstag mit dem Psalmwort:

Gott der Herr ist Sonne und Schild.

Der Herr gibt Gnade und Ehre.

Er wird kein Gutes mangeln lassen den Frommen.

Psalm 84, 12

E.K.

Das politische Gespräch auf der Synode der EKID in Hamburg

I. Vorerinnerung: Synode ohne Kirche?

Während der Theologentagung in Herborn wurde an einem Abend auch über die damals noch bevorstehende Synode der EKID gesprochen. Was in diesem Gespräch Prof. Iwand sagte, hat wohl manchen nach Hamburg begleitet und ist ihm in den Tagen der Synode wieder in den Sinn gekommen. Iwand sieht die Eigenart der Synode der EKID darin, daß sie eigentlich eine *Synode ohne Kirche* ist. Denn über das Kirchesein der EKID herrscht ja keine Einstimmigkeit.

Wir schalten hier für unsere Leser zur genaueren Orientierung eine *historische Erinnerung* ein: Als im August 1945 führende Männer der Landeskirchen sich in Treysa trafen, um über einen Zusammenschluß der evangelischen Kirchen zu beraten, wählten sie mit Absicht den Namen „Evangelische Kirche in Deutschland“. Das Ergebnis der Beratungen wurde in einem Wort zusammengefaßt, in dem es heißt: „Die EKD ist in Abwehr der Irrlehren der Zeit und im Kampf gegen einen staatskirchlichen Zentralismus zu einer *kirchlich gegründeten inneren Einheit* geführt worden, die über den deutschen evangelischen Kirchenbund von 1922 hinausreicht. Diese Einheit ist zuerst auf den Bekenntnissynoden in Barmen, Dahlem und Augsburg sichtbar geworden.“ Diesem Wort haben also damals auch die Landesbischöfe von Bayern und Hannover zugestimmt! Zwei Jahre später, am 5. und 6. Juni 1947, trat aufs neue eine Kirchenkonferenz in Treysa zusammen. Diesmal heißt es zwar in dem zusammenfassenden Votum: „Es besteht Übereinstimmung darin, daß die EKID ein *Bund* Lutherischer, Reformierter und Unierter Kirchen ist“. Aber man fügte sofort hinzu, und wieder mit Zustimmung der Vertreter der Lutherischen Landeskirchen: „Wir vertrauen darauf, daß sich in diesem Bund *im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes Kirche im Sinne des NT verwirklicht*“. Diesmal wurde auch eingehend über das Abendmahl gesprochen. Als an einem Punkt der Debatte die Lutheraner erklärten, unter besonderen Bedingungen würden sie auch Reformierte als Gäste bei ihren Abendmahlsfeiern zulassen, wandte Martin Niemöller ein, daß wir beim Heiligen Abendmahl doch wohl alle miteinander Gäste des Herrn Christus wären, aber nicht Gäste der Lutheraner oder der Reformierten. Daraufhin kam man zu folgender Übereinkunft: „Es besteht Übereinstimmung darin, daß evangelische Gemeindeglieder nicht darum von der Feier des Heiligen Abendmahls ausgeschlossen sein sollen, weil sie einem anderen in der EKID geltenden Bekenntnis angehören“. Als die Lutheraner, die diese Erklärung mit unterschrieben hatten, nach Hause kamen, wurde ihnen freilich vorgeworfen, sie seien einem „Enthusiasmus“ zum Opfer gefallen. Und der Neuendettelsauer Kreis bayrischer Pfarrer wollte den Beschluß höchstens in Ausnahmefällen, wo die seelsorgerliche Liebe es gebiete, gelten lassen. — Inzwischen hat sich der lutherische Konfessionalismus immer stärker ausgeprägt. Im vergangenen Sommer, als einige französische Studenten im Aus-

tausch mit deutschen Studenten nach Neuendettelsau gekommen waren, wurden sie zu ihrer Enttäuschung beim Semesterschlußgottesdienst nicht zum Abendmahl zugelassen, weil sie reformiert waren!

Als 1948 die Kirchenversammlung in Eisenach zusammentrat, um der EKID eine Kirchenordnung zu geben, hatte sich unmittelbar vorher die Mehrheit der lutherischen Landeskirchen zu der VELKD, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, zusammengeschlossen. Darum konnte sie ihren Einfluß soweit geltend machen, daß es in der in Eisenach beschlossenen Grundordnung nun heißt: „Die EKID ist ein *Bund* lutherischer, reformierter und unierter Kirchen“ (Art. I, 1). Freilich wird kurz darauf fortgefahren: „In der EKID wird die bestehende Gemeinschaft der deutschen evangelischen Christenheit sichtbar. Mit ihren Gliedkirchen bejaht die EKID die von der ersten Bekenntnissynode in Barmen getroffenen Entscheidungen. Sie weiß sich verpflichtet, *als bekennende Kirche* die Erkenntnisse des Kirchenkampfes über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen. Sie ruft die Gliedkirchen zum Hören auf das Zeugnis der Brüder. Sie hilft ihnen, wo es gefordert wird, zur *gemeinsamen Abwehr kirchenzerstörender Irrlehren*“ (Art. I, 2). Man mußte nun gespannt sein, ob in Zukunft Art. I, 1 oder I, 2 stärker zur Auswirkung kommen und Weg und Gestaltung der EKID bestimmen würde.

Von lutherischer konfessionalistischer Seite wird in den letzten Jahren immer einseitiger betont, daß die EKID ein *Kirchenbund* sei, aber keine Kirche. Schon vor etwas über zwei Jahren erklärte der hannoversche OKR Brunotte, der Leiter des lutherischen Kirchenamtes und zugleich Leiter der Kanzlei der EKID, mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig ließ: „Die EKID ist ein *Bund*, nicht eine Kirche. . . . Die EKID hat nicht die Befugnisse einer wirklichen Kirche. Ihre Aufgaben sind bescheiden. . . . Dagegen ist die VELKD wirkliche Kirche. Sie hat ein Kirchenregiment mit geistlichen Befugnissen. . . . Die EKID dagegen hat nur solche Aufgaben, wie sie auch sonst einem Kirchenbunde zuzukommen pflegen: Vertretung gemeinsamer äußerer Interessen, z. B. gegen Staat und Öffentlichkeit, Regelung von gemeinsamen Verwaltungsfragen. *Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bestehen innerhalb der EKID nicht*. . . Die Organisation der Kirchen in Deutschland ist also seit Eisenach ganz klar. Die VELKD ist eine wirkliche Kirche und zwar eine lutherische. Die EKID ist ein Kirchenbund.“

Inzwischen hat sich die *Evangelische Kirche der Altpreußischen Union* (APU) neu konstituiert und sich eine neue Kirchenordnung gegeben. Darin kommt die kirchliche Gemeinschaft dieser aus lutherischen, reformierten und unierten Gemeinden bestehenden Kirche in der *ausdrücklichen Anerkennung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft* zum Ausdruck. (Vgl. im Märzheft unserer Zeitschrift Sp. 5 ff.) Da die VELKD das Kirchesein der EK der APU ebensowenig anerkennen kann wie das