

Theologische
Existenz
heute



27

Eine Schriftenreihe
herausgegeben von
Karl Barth * und
Ed. Thurneysen

K : A

1133
27

KARL BARTH

Die Kirche
und die Kirchen

CHR. KAISER-VERLAG
MÜNCHEN

K: A 1133:27

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Preis dieses Heftes 70 Pfg.

Partiepreise

Bei gleichzeitiger Abnahme von 20 Stück kostet dieses Heft 65 Pfg.

"	"	"	"	50	"	"	"	"	62	"
"	"	"	"	100	"	"	"	"	60	"
"	"	"	"	1000	"	"	"	"	55	"

Theologische Existenz heute
Schriftenreihe, herausgegeben von Karl Barth und Ed. Thurneysen
Heft 27

KARL BARTH

Die Kirche und die Kirchen

Bibl. des LKA Hannover



HV111\$007062J



I 9 3 5

Chr. Kaiser Verlag / München

Die kirchliche Bewegung in Deutschland
von Karl Barth und K. Barth
Hft. 27

KARL BARTH

Die Kirche und die Kirchen

Eigentum des
Landeskirchl. Archivs
Hannover
K: A 1133.27



1 9 3 2

Buchdruckerei Albert Sighart, Fürstfeldbruck.

85/946

V o r w o r t.

Die hier wiedergegebenen vier Vorlesungen wurden im Juli 1935 im Ökumenischen Seminar in Genf gehalten. Die Notwendigkeit fortlaufender Übersetzung ins Englische und Französische gebot Kürze. Im Anhang findet man das Protokoll der beim nämlichen Anlaß abgehaltenen seminaristischen Arbeitsgemeinschaft über den Anfang des calvinischen Katechismus. Ich brauche nicht zu sagen, daß ich in normalen Zeiten zögern würde, mit solchen Fragmenten an die Öffentlichkeit zu treten. Den calvinischen Text ausgeschöpft zu haben, wie es sich gehört, kann ich wirklich nicht meinen. Aber heute ist neben dem Warten auch einiges Eilen geboten.

Der Anlaß darf benützt werden, die Vielen meines Dankes und meines Gedenkens zu versichern, deren Zuschriften mich in diesen Monaten erfreut haben, ohne daß ich einem Jeden persönlich antworten konnte. Es gibt auch auf Erden Dinge, denen eine heitere Unzerstörbarkeit eigen ist und und so auch Fenster und Türen, die unter allen Umständen offen bleiben werden. Vivit, das heißt: Er lebt!

Im August 1935.

I. Die Einheit der Kirche.

„Die Kirche und die Kirchen“ lautet unser Thema. Sein Sinn ist offenbar die angesichts der Vielheit der Kirchen gestellte Frage nach der Einheit der Kirche.

Es gibt eine Reihe von Anliegen, die uns zu dieser Frage bewegen können. Ich brauche sie bloß anzudeuten.

Wir denken daran, daß die Kirche in hunderten von asiatischen und afrikanischen Missionsfeldern in harter Auseinandersetzung steht mit den überlieferten höheren und niederen Religionen der sogenannten „heidnischen“ Völker. Aber wo und wer und was ist die Kirche? Welche Zersplitterung der geistigen und materiellen Kräfte der Mission bedeutet es, daß es nicht eine Kirche sondern viele Kirchen gibt und welche Erschwerung des Hörens ihrer Botschaft, welche Verwirrung ihrer oberflächlichen und welche Belastung ihrer ernsthaften Hörer, daß diese Kirchen vielfach im Streit gegeneinander stehen!

Wir denken aber weiter daran, daß die Kirche heute auch in ihren schon seit tausend und mehr Jahren missionierten sogenannten Heimatgebieten konfrontiert ist mit so und soviel neu entstandenen und noch entstehenden Religionen — Religionen, die den alten Heidentümern an Leucht- und Schlagkraft gerade darum überlegen sind, weil sie meistens als verkappte Religionen: verkappt als moralische, ästhetische, sanitarische, politisch-soziale Heilsunternehmungen auftreten und nur gelegentlich (nur in ihren törichterem oder unvorsichtigeren Vertretern!) ihre religiösen Dämonien offen sichtbar machen. Die Kirche, deren Gegenwirkung hier offenbar in besonders umsichtiger und kräftiger Weise stattfinden müßte, ist nicht in der Lage, ihnen gegenüber eindeutig zu sagen, was sie ist und will und daß und inwiefern sie sich von ihnen unterscheidet. Sie ist — wir haben es in diesen Jahren in Deutschland erlebt, was das bedeutet — aufgespalten in eine Vielheit und zwar in eine weithin in sich gegensätzliche Vielheit von Kirchen, mindestens nicht besser dran als die unter sich ja ebenfalls reichlich uneinigen Kirchen des modernen Säkularismus. Sie kann in dieser Gestalt die Überlegenheit ihrer

Botschaft von ferne nicht zur Geltung bringen wie es geschehen müßte.

Es steht uns weiter vor Augen, daß die Kirche heute wie zu allen Zeiten die Aufgabe hat, sich selbst in ihrer Menschlichkeit: ihre Lehre, ihre Ordnung, ihr Leben zu beugen und unterzuordnen unter ihre christliche und göttliche Norm, also Selbstkritik zu üben, sich zu reinigen von dem, was ihr, gemessen an ihrem Ursprung und eigentlichen Sein fremd ist und unzuträglich sein muß, sich zurückzuwenden zu diesem ihrem Ursprung und eigentlichen Sein, sich neu an ihm zu orientieren, sich von ihm her reformieren, neu gestalten zu lassen. Aber gerade dazu müßte sie einen einheitlichen Willen und Weg haben. Hat sie ihn nicht, dann bedeutet jede Anstrengung in dieser Richtung notwendig eine Fortsetzung und Verschärfung des Streites zwischen den verschiedenen Kirchen. Und wer kann sagen, ob dieser Streit der beabsichtigten Reinigung und Reformation nun wirklich dienen wird?

Und nun denken wir endlich an das, was die Kirche für ihre eigenen Glieder, für die in ihr durch die Taufe, durch das Wort Gottes, durch das Abendmahl versammelten Menschen ist und bedeuten soll: „die Kirche des lebendigen Gottes, Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1. Tim. 3, 15). Kann und wird sie ihnen als solche eindrucklich, glaubwürdig und überzeugend sein und bleiben, wenn sie als Kirche immer nur in einem Nebeneinander verschiedener Kirchen existiert, von denen eine jede für jede andere eine Frage, eine Kritik, eine Konkurrenz, ja eine Störung und Gegnerschaft bedeutet? Ist da, wo es um den wahren Glauben geht, nicht schon die beständige Möglichkeit, ja Notwendigkeit eines Vergleichs zwischen Glauben und Glauben eine Bedrohung des Glaubens? Was ist die Kirche, wenn sie sich selber doch nur als eine Wiederholung der Mannigfaltigkeit und des Widerspruchs der heidnischen Religionswelt darzustellen vermag? In dem großen Prozeß der Entfremdung zwischen der Kirche und vielen ihrer Glieder, der in den beiden letzten Jahrhunderten so deutlich in Gang gekommen ist, ist jedenfalls gerade dieses Nebeneinander der Kirchen an Stelle der einen Kirche einer der mächtigsten Faktoren gewesen.

Dies etwa sind die Anliegen, die uns heute nach der Einheit der Kirche fragen lassen.

Wir beeilen uns aber, festzustellen, daß alle diese Anliegen doch nur sekundär sind gegenüber einer anderen Instanz, die uns zu dieser Frage drängt und die schließlich allein die Macht hat, uns wirklich zwingend zu dieser Frage zu drängen. Ich meine den allein gebieterischen und verbindlichen Auftrag, von dem her die Kirche ihre Existenz hat und der durchaus auch jeden Einzelnen angeht, der die Sache der Kirche in verantwortlicher Weise als seine eigene Sache erkannt hat. Dieser Auftrag ist damit gegeben, daß Gottes eines ewiges Wort ein für allemal und gültig für alle Menschen in der Weise gesprochen worden ist, daß es Mensch wurde: der Mensch Jesus Christus, in welchem die Sünde aller Menschen, ihr Widerspruch gegen Gott aber damit auch ihr Widerspruch in sich selbst und untereinander getötet, hinweggetragen, vergeben ist und also keine Existenz mehr hat. Die Wirklichkeit dieses Geschehens zu verkündigen und zum Gehorsam des Glaubens daran aufzurufen — das ist der Auftrag, von dem her die Kirche ihre Existenz hat. Sie lebt also kein eigenes Leben. Sie lebt als der Leib, an dem der gekreuzigte und auferstandene Christus das Haupt ist, d. h. sie lebt in und mit diesem Auftrag. Dasselbe gilt aber auch von jedem Einzelnen, der dieses Leibes Glied ist. Dieser Auftrag ist es, der uns primär und zwingend zu der Frage nach der Einheit der Kirche drängt.

In diesem Auftrag ist nämlich eine Vielheit von Kirchen nicht vorgesehen. Das Neue Testament kennt wohl eine Vielheit von Gemeinden, eine Vielheit von Gaben und eine Vielheit von Personen in der einen Kirche. Aber diese Vielheiten haben keine selbständige Bedeutung. Sie haben ihren Ursprung, ihr Recht und ihre Grenze in der Einheit, nein, in dem Einen: Jesus Christus als dem einen Sohne Gottes, als dem Spender des einen Heiligen Geistes. Sie gründen nicht etwa — auch nicht etwa im Blick auf die gute Schöpfung Gottes ist das zu sagen — in einem Eigenrecht und Eigenanspruch lokaler, nationaler, kultureller, individueller Eigentümlichkeiten. Sie gründen ebenso wie die Einheit in der Gnade Gottes, nicht in einem zweiten von der Gnade verschiedenen Prinzip. Ja, sie sind selber nichts Anderes als die lebendige Einheit der Gnade, der eine Leib Christi in der Wirklichkeit seiner Glieder und Organe. Das Neue Testament kennt darum nicht ein polares, ein Spannungsverhältnis, eine

gegenseitige Bezogenheit zwischen der Einheit und diesen Vielheiten. Es kennt zwischen diesen beiden kein gegenseitiges, sondern nur das einseitige Verhältnis der Abhängigkeit, der Zugehörigkeit, der Unterordnung der Vielheiten gegenüber der Einheit. Und darum können die Vielheiten keine Kirchen begründen. Sie bedürften dazu einer Eigenständigkeit, die sie nicht haben, die sie nur herausfallend aus der Einheit sich verschaffen könnten. Wir wissen aus dem ersten Korintherbrief, mit welcher Bestimmtheit sich Paulus eben den Anfängen einer solchen Entwicklung widersetzt hat. Und nur um verschiedene Parteien, von ferne, nicht um verschiedene Kirchen handelte es sich dort. Wo immer man also die Kirche zu haben und zu sein glaubt, wird man über das Nebeneinander von Kirchen hinweg nach der *e i n e n* Kirche zu fragen unmöglich unterlassen können.

Was heißt aber: nach der einen Kirche fragen? Um den Zauber des Begriffs der numerischen Einheit und Einzigkeit kann es dabei gewiß nicht gehen und auch nicht um das moralisch-soziologische Ideal der Einheitlichkeit, Einmütigkeit und Eintracht. Wohl aber um den zwingenden Inhalt der Erkenntnis, daß der Herr, der Glaube, die Taufe, Gott Eines, ein Einziges sind über Allen, für Alle, in Allen (Eph. 4, 5). Die Einheit an sich tut es nicht. Und alle Ideen und Ideale, die sich uns mit diesem Begriff verbinden mögen, tun es auch nicht. Einheit an sich, auch kirchliche Einheit an sich ist abgefallene und unversöhnte Menschenatur ebenso wie die eigenständigen Vielheiten. Die Frage nach der Einheit der Kirche darf nicht die Frage nach einer kirchlichen Einheit an sich sein. Als solche ist sie müßig und sinnlos. Auf dem Wege zu einer kirchlichen Einheit an sich werden wir die Kräfte der Sünde ebenso wie die Kräfte der Gnade gegen uns, und zwar in unüberwindlicher Weise gegen uns haben.

Die Frage nach der Einheit der Kirche muß identisch sein mit der Frage nach Jesus Christus als dem konkreten Haupt und Herrn der Kirche. Die Wohltat der Einheit ist nicht zu trennen von dem Wohltäter, in welchem sie ursprünglich und eigentlich wirklich ist, durch dessen Wort und Geist sie uns offenbar wird, im Glauben an den sie auch allein unter uns Realität sein kann. Nochmals: Jesus Christus als der eine Mittler zwischen Gott und Menschen ist geradezu die kirchliche Einheit, jene Einheit, in der es wohl eine Vielheit der Gemeinden, der Gaben, der Per-

sonen in der Kirche gibt, durch die aber eine Vielheit von Kirchen ausgeschlossen ist. Wir dürfen nicht die Idee — auch nicht eine noch so schöne und moralische Idee von Einheit, wir müssen ihn meinen, wenn wir es erkennen und aussprechen wollen, daß es im Auftrag der Kirche liegt, eine Kirche zu sein. Denn in ihm und nur in ihm bekommen und haben diejenigen kirchlichen Vielheiten ihr Leben, ihren Raum, ihre Würde, ihr Recht, ihre Verheißung, die das Alles in jener Abhängigkeit, Zugehörigkeit und Unterordnung bekommen und haben wollen: wie eben der von ihm angenommenen, mit ihm vereinigten und so versöhnten Menschennatur zu ihrem Heil nur diese unselbständige Existenz Stellung und Bedeutung zukommen kann. Und in ihm und nur in ihm sterben diejenigen kirchlichen Vielheiten, die auf Eigenständigkeit einen alten oder neuen Anspruch erheben wollten. Das Seimweh nach der una sancta ist genau insofern echt und legitim, als es Bekümmerniß darüber ist, daß wir Christus und mit Christus die Einheit der Kirche vergessen und verloren haben.

Wir werden uns also auf der ganzen Linie zu hüten haben, daß wir bei jenen uns heute bewegenden Anliegen nicht etwa an Christus vorbei fragen. Wir könnten allenfalls und an sich alle jene Anliegen, wie berechtigt und dringend sie auch sein mögen, auch außer acht lassen. Wir müssen uns sogar klar machen, daß sie an sich wohlgemeinte aber menschliche Wünsche sind, über deren Berechtigung wir keine letzte Gewißheit und auf deren Erfüllung wir keinen letzten Anspruch haben. Wer ihnen gegenüber nicht auch eine gewisse heilige Gleichgültigkeit aufbringt, der ist nicht geschickt zum Fragen nach der Einheit der Kirche. Wir können aber den an uns gerichteten Anspruch Jesu Christi nicht außer acht lassen. Hören wir die Stimme des guten Hirten, dann kann es nicht anders sein, als daß uns die Frage nach der Einheit der Kirche zu einer brennenden Frage wird. Es kann sein, daß diese Stimme dann auch den Anliegen, von denen wir sprachen, Notwendigkeit, Gewicht und bindende Kraft verleiht. Dann mögen und werden auch sie uns brennen. Dann allerdings könnte und müßte die Gleichgültigkeit ihnen gegenüber sehr unheilig werden. Eben von der Stimme, die uns allein so fragen kann, daß wir brennend gefragt sind, werden wir aber auch — letztlich allein — die Antwort zu erwarten haben.

2. Die Vielheit der Kirchen.

Man soll die Vielheit der Kirchen nicht erklären wollen als ein notwendiges Merkmal der sichtbaren, empirischen im Gegensatz zu der unsichtbaren, idealen, wesentlichen Kirche. Man soll das darum nicht tun, weil diese ganze Unterscheidung dem Neuen Testament fremd, weil die Kirche Jesu Christi nach dem Neuen Testament auch in dieser Hinsicht nur eine ist: unsichtbar nach der Gnade des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes, durch das sie und ihre Glieder als solche begründet, getragen, regiert und erhalten sind, aber zeichenhaft sichtbar in der Menge der sich zu ihr Bekenntenden, sichtbar als Gemeinde und gemeindliches Amt, sichtbar als Dienst am Wort und Sakrament. Wir können es immer nur g l a u b e n, daß da Kirche ist, wo solches ist und geschieht. Wir können aber nur an Hand solchen zeichenhaften Seins und Geschehens glauben, daß Kirche ist. Es gibt keine Flucht von der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche. Wir können also die Frage nach der Einheit der Kirche nicht damit zum Schweigen bringen, daß wir auf die Einheit der unsichtbaren oder wesentlichen Kirche verweisen. Liegt hier eine Frage vor — und sie liegt vor — dann trifft sie mit der empirischen unmittelbar auch die wesentliche Kirche. Nur wenn wir platonisch spekulieren wollten, statt auf Christus zu hören, könnten wir das leugnen.

Man soll die Vielheit der Kirchen aber auch nicht erklären wollen als eine von Gott gewollte und also normale Entfaltung des Reichtums der in Jesus Christus der Menschheit geschenkten Gnade. Woher wissen wir denn, daß dem so ist? Wo stellen wir uns denn hin, wenn wir in der bekannten Weise der römischen, der griechischen, der lutherischen, der reformierten, der anglikanischen und einigen anderen Kirchen ihre besonderen Kräfte und Funktionen innerhalb eines angeblichen Gesamtorganismus zusprechen? Auch dabei treibt man, wie schön sich die Sache immer anhören mag, Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie und keine Theologie, d. h. man produziert, um die Frage nach der Einheit der Kirche loszuwerden, seine eigenen Ideen, statt

der von Christus gestellten Frage standzuhalten und auf Christi eigene Antwort zu hören. Täten wir das, dann wüßten wir, daß man Maria Einsiedeln und das alte Wittenberg oder Genf, die römische Messe und das evangelische Abendmahl, die griechische Bilderwand und die evangelische Kanzel, den Polytheismus der „Deutschen Christen“ und derer, die sachlich faktisch zu ihnen gehören und das evangelische Verständnis des ersten Gebots nimmermehr und unmöglich als verschiedene Zweige an einem und demselben Baum verstehen und synthetisch vergleichen und würdigen kann. Hier und an so und soviel anderen Stellen, an denen die Vielheit der Kirchen sichtbar wird, kann, wenn wir auf Christus hören, so oder so nur Entscheidung und Wahl stattfinden. Wenn wir auf Christus hören, können wir nicht dies glauben und jenes auch für christlich halten, existieren wir nicht oberhalb der die die Kirchen trennenden Unterschiede sondern in ihnen. In jenem Oberhalb existierten tatsächlich immer nur die, die als Gottes und ihre eigenen Zuschauer letztlich lieber auf sich selbst hörten.

Man soll die Vielheit der Kirchen überhaupt nicht erklären wollen. Man soll mit ihr umgehen, wie man mit der eigenen und fremden Sünde umgeht. Man soll sie anerkennen als Faktum. Man soll sie als zwischenhinein gekommenes Unmögliches verstehen. Man soll sie als Schuld verstehen, die wir selbst auf uns nehmen müssen, ohne uns selbst von ihr befreien zu können. Man soll sich auf keine Weise über ihre Wirklichkeit beruhigen. Man soll um ihre Vergebung und hinwegnahme bitten. Man soll bereit stehen, das zu tun, was ihr gegenüber nach Gottes Gebot Gottes Wille ist. Wäre für die Einheit der Kirche nicht schon sehr viel, vielleicht das Entscheidende, was Menschen tun können — getan, wenn wir allseitig mit der Vielheit der Kirchen grundsätzlich so umgehen könnten und wollten: nicht mehr spekulativ, nicht mehr geschichtsphilosophisch, sondern — sagen wir es in einfachsten Worten: nüchtern, gerade darum zu Tode erschrocken, aber auch glaubend und darum hoffend und darum auch gehorsamsbereit?

Oder sollte es eine Möglichkeit geben, mit der Vielheit der Kirchen anders umzugehen als so, wie man mit der eigenen und fremden Sünde umgeht? Ist Christus wirklich, wie wir sahen, die Einheit der Kirche, dann kann es offenbar normalerweise

nur jene Vielheit in der Kirche, die Vielheit der Gemeinden hier und dort, die Vielheit der Gaben des Heiligen Geistes, die Vielheit der Glaubenden aus allerlei Geschlecht, Sprache und Volkstum, dann kann es also keine Vielheit von Kirchen geben. Es ist dann ganz unmöglich, daß zu diesen in der Einheit begründeten Vielheiten hinzutritt die die Einheit zerreisende Vielheit von Kirchen. Es ist dann unmöglich, daß ganze große Gruppen von Gemeinden einander in der Weise gegenüberstehen, daß ihre Lehre, ihr Glaubensbekenntnis sich gegenseitig widerspricht: daß hier Offenbarung heißt, was dort Irrtum genannt wird, hier Häresie, was dort als Dogma verehrt wird, daß die Ordnungen der einen von der anderen als fremd, unannehmbar, ja verwerflich bezeichnet werden müssen, daß die Angehörigen der einen mit denen der anderen wohl in allen möglichen anderen Dingen einig gehen, aber gerade nicht gemeinsam beten, das Wort Gottes verkündigen und hören, das Abendmahl feiern können. Es ist dann unmöglich, daß man von hüten nach drüben und von drüben nach hüten leise oder ausdrücklich, in offener Gärte oder in schonender Freundlichkeit zueinander sagen muß: Ihr habt einen anderen Geist als wir! Eben das ist aber die Wirklichkeit der Vielheit der Kirchen. Und diese Wirklichkeit ist nicht wegzublasen, am allerwenigsten mit moralischen Adhortationen zur Liebe, zur Duldsamkeit, zur Verträglichkeit. Möge man mit solchem Zuspruch auf allen möglichen Gebieten kommen und etwas ausrichten! Zwischen den Kirchen ist auf diese Weise nur dann zu vermitteln, wenn sie nicht mehr lebendig sind. Sind sie lebendig, hören wir auf Christus, dann meinen wir nicht nur, nein, dann glauben wir gegenüber der Lehre, der Ordnung, dem Leben der anderen Kirchen in bestimmten entscheidenden Punkten mit mehr oder weniger Nachdruck Nein sagen und also Grenzen zu ziehen und also die Vielheit der Kirchen bestätigen zu müssen. Wir sagten es schon: Gottes Wahrheit in Jesus Christus macht immer wieder Entscheidung und Wahl nötig, und so scheiden sich die Geister — wo es mit rechten Dingen zugeht, sicher nie mutwillig, nie ohne Schmerz, aber auch ohne Zimperlichkeit, ohne Scheu vor dem Vorwurf der Beschränktheit und Lieblosigkeit, ohne denen Gehör zu schenken, die Friede, Friede! rufen, da kein Friede ist. Die Geister müssen sich dann scheiden. Die Kirchen müssen sich dann trennen oder in der schon

vollzogenen Trennung verharren. Und das ist eben die Not, vor der wir hier stehen, daß es ein solches Müssen gibt, ein Müssen von Christus her, das nun eben gerade das wirklich macht, was wir wiederum von Christus her nur als Unmöglichkeit verstehen können.

Wohl mögen wir uns jetzt dessen erinnern, daß die Kirche die Existenzform des Reiches Christi in der Zeit zwischen seiner Himmelfahrt und seiner Wiederkunft ist, in der Zeit also, in der er den Seinen nicht mehr so gegenwärtig ist wie seinen Jüngern und Aposteln in den 40 Tagen nach Ostern und noch nicht so, wie er es sein wird in der enthüllten und insofern vollendeten Herrlichkeit seines Reiches. Aber eben die Unfertigkeit, die Last und Not dieser Zeit wird offenbar in der Vielheit der Kirchen, wie sie ja auch offenbar wird in der angeborenen und täglichen Sünde auch der Glaubenden, auch der Glieder am Leibe Christi. Und wir können diese Unfertigkeit um nichts weniger ernst nehmen, um nichts weniger im Zusammenhang eben mit der Sünde sehen und entsprechend behandeln, weil wir in der Hoffnung — aber eben doch nur in der Hoffnung bereits darüber hinwegsehen.

Und wohl mögen wir uns jetzt auch dessen erinnern, daß es gegenüber der erschreckenden Vielheit der Kirchen an Zeichen ihrer Einheit nicht ganz fehlt. Es gibt — wir werden offen bleiben müssen, das zu anerkennen und bereit, dafür dankbar zu sein — es gibt Übereinstimmungen zwischen allen Kirchen, Übereinstimmungen, die manchmal gerade zwischen den sich am fernsten stehenden und am ernstesten gegeneinander streitenden Kirchen vorübergehend merkwürdig hell zum Leuchten kommen können. Mögen die Trennungen dann alsbald auch hinter ihnen grausam genug wieder sichtbar werden, wir werden sie doch nicht aus den Augen verlieren und nie einfach gering schätzen dürfen. Nur daß uns auch diese Übereinstimmungen — mehr als Zeichen können sie ja offenbar an sich nicht werden — die Not selbst, das notwendig verschiedene Glauben, Lieben und Hoffen nicht wegnehmen, die Einheit der Kirche nicht offenbaren können.

Wohl mögen wir uns endlich dessen erinnern, was auch im härtesten Streit der Kirchen untereinander fast nie verkannt und bestritten worden ist: es gibt Erwählte Gottes, wahre Christen und insofern eine sichtbare wenn auch zerstreute Gestalt der Ein-

heit der Kirche in allen Kirchen. Aber was wird darüber aus den Anderen? Was aus den Kirchen als solchen? Sollen wir diese nach dem Urteil der Spiritualisten aller Zeiten für verloren ansehen? Und sehen wir sie nicht als verloren an, was sagen wir dann dazu, daß jene wahren Christen für die Getrennthet der Kirchen als solche offenbar nichts zu bedeuten haben?

Es wird gut sein, wenn wir vor dieser Not als solcher stehen bleiben als vor einem Rätsel, zu dessen Erklärung wir tatsächlich keine Theorie zur Verfügung haben. Könnten wir die Vielheit der Kirchen ableiten aus einer Einheit als aus ihrem Prinzip, könnten wir die Wahrheit der ecclesia sancta catholica, der communio sanctorum sozusagen entfalten, etwa nach dem Schema von Theses, Antithesis und Synthesis, um dann einzusehen, daß es das Nebeneinander und Gegeneinander von Rom und Byzanz, Wittenberg und Genf, Episkopalismus und Presbyterianismus, reformatorischem und modernistischem Protestantismus und alle die anderen Gegensätze geben mußte und geben muß, dann wäre hier keine wirkliche Not. Hier ist aber wirkliche Not. Not, zu der wir praktisch Stellung nehmen müssen und nur praktisch Stellung nehmen können. Und das erste und das letzte Wort dieser Stellungnahme wird das Gebet um Vergebung und Heiligung sein müssen, gerichtet an den Herrn der Kirche. Die Vielheit der Kirchen bedeutet ja offenbar unser Versagen vor ihm. Wir können nicht auf ihn hören, ohne uns zu entscheiden, ohne zu wählen, zu bekennen. Aber wir können eben das nicht tun, ohne uns zu trennen und damit nun doch wieder in Widerspruch zu ihm zu geraten. Wer sind wir, was ist seine Kirche, wenn wir gerade ihm gegenüber so dran sind? Es wird wohl am besten sein, wenn wir darauf gar keine andere Antwort geben als die, daß wir die sind, daß die Kirche die Versammlung derer ist, die wissen, daß sie versagen, aber dem gegenüber versagen, der auch ihr Heiland und der als ihr Herr größer ist als sie.

3. Die Aufgabe der Einigung der Kirchen.

Wenn Jesus Christus die Einheit der Kirche und wenn die Vielheit der Kirchen unsere eigene Not ist, dann gibt es kein Ausweichen vor der Tatsache, daß die Einigung der Kirchen zur Kirche eine Aufgabe und zwar eine vom Herrn der Kirche gestellte Aufgabe, ein Gebot ist. Wir haben damit nicht gesagt, daß wir dieses Gebot erfüllen können und werden. Und erst recht haben wir damit nicht gesagt, daß alles das, oder dieses und jenes von dem, was in der Richtung einer Einigung der Kirchen versucht worden ist und noch versucht wird, auch nur teilweise und annähernd als Erfüllung dieses Gebotes zu werten sei. Wir werden uns vielmehr vor Augen zu halten haben, daß die Erfüllung des Gebotes ganz und ausschließlich das Werk des Gebieters Jesus Christus selbst, daß die Kirche in ihm ein für allemal und aller Vielheit der Kirchen zum Trotz schon geeinigt ist und nicht erst durch unser Wollen, Können und Bemühen geeinigt werden muß. Dennoch, gerade im Glauben an Jesus Christus ist uns die Aufgabe dieser Einigung zweifellos gestellt und es gibt — nicht in der Kraft unseres christlichen Werkes aber im Glauben an Jesus Christus sogar eine Teilnahme an ihrer Erfüllung. Wir können uns ja unsere Rechtfertigung auf Grund der allein in Christus vollbrachten Gerechtigkeit nicht zusagen lassen, ohne sein Gebot zu hören, ohne daß uns eben mit dieser Zusage gesagt wird: wir sind durch ihn und also für die Einheit der Kirche in Anspruch genommen; unser Tun, wie fremd es dem seinigen an sich sein mag, ist, da wir nicht mehr uns selbst, sondern ihm gehören, bestimmt als ein kircheneinigendes Tun.

Aber was heißt Einigung der Kirchen? Was heißt Union? War etwa die bewusste Aufgabe schon damit erkannt und in Angriff genommen, daß die verschiedenen Kirchen sich seit dem 18. Jahrhundert wenigstens die Idee der gegenseitigen bürgerlichen Toleranz zu eigen gemacht haben? Wir können und wollen das und die Vorzüge und Wohltaten der seitherigen Entwicklungen gewiß nicht in Abrede stellen. Wir können aber auch die starken Bedenken nicht unterdrücken, die sich gegen diese Form

der Einigung erheben. Der Ursprung der Toleranzidee liegt in politisch-philosophischen Erkenntnissen, die dem Evangelium nicht nur fremd, sondern entgegengesetzt sind. Ihr Sieg in den verschiedenen Kirchen war ein Dokument der inneren Schwäche nicht der inneren Stärke dieser Kirchen. Unter ihren Wirkungen ist jedenfalls auch die nicht zu übersehen, daß die Kirchen ihren Charakter und damit ihre Bedeutung im Leben der Völker immer noch mehr eingebüßt haben. Und in dem Maß als die Kirchen sich zu Zeiten wieder aufrafften zur Selbstbesinnung und zum Bekenntnis, zeigte es sich, daß die alten Trennungen durch alle Toleranz nicht angerührt, geschweige denn beseitigt waren.

Ähnliches ist wohl zu sagen von den heute wohl längst in allen Ländern bestehenden Bünden und Allianzen, sei es zwischen den verschiedenen Kirchen als solchen, sei es zwischen den hieben und drüben zu gleichen Zwecken, etwa zu denen der äußeren und inneren Mission bestehenden besonderen Arbeitsgemeinschaften. Ist es das Wesentliche hieben und drüben, in dem man sich da gefunden und sogar zusammengeschlossen hat? Offenbar nicht, denn sonst hätte man sich doch gleich noch ganz anders finden und zusammenschließen müssen. Ist es aber das Unwesentliche, ist es vielleicht überhaupt nur das der Kirche mit allen anderen menschlichen Gesellschaften und Unternehmungen Gemeinsame, ist es vielleicht nur ein höheres humanitäres Bedürfnis und Streben, was zu solchen Begegnungen und Vereinigungen führt, was können sie dann für die wirkliche Einigung der Kirche leisten? Ist es für die Tatsache, daß ein bloßer Bund mit wirklicher kirchlicher Einigung an sich noch gar nichts zu tun hat, nicht symptomatisch, daß es auch bei einem so starken und bewegten Zusammenschluß wie dem, der in diesen Jahren auf den Bekenntnissynoden zwischen den Lutheranern und Reformierten in Deutschland stattgefunden hat, zu gemeinsamen Abendmahlsfeiern bis jetzt nicht gekommen ist, vielmehr, wenigstens auf der lutherischen Seite, zu einem neuen, wenn auch vielleicht nicht durchweg echten Erwachen des kirchlichen Sonderbewußtseins?

Wird auch von der sogenannten ökumenischen Bewegung, in deren Raum wir ja hier miteinander reden, Entsprechendes zu sagen sein? Ich denke: umsoweniger, je umsichtiger und bescheidener sie sich ihre Ziele stecken, je weniger sie sich mit allerlei

Gallelujah umgeben wird, wie es im Zeitalter der Toleranz sowohl wie im Zeitalter der Kirchenbünde oft allzu früh geschehen ist. Sich als Andersgläubige gerade in dem, was beiderseits wesentlich ist, gegenseitig kennen, auf das Wesentliche anderer Kirchen ehrlich hören zu lernen, mit bewußten und entschlossenen Vertretern anderer Kirchen zusammen nach dem Einen fragen, das nach dem beiderseitigen Anspruch mit dem so Verschiedenen gemeint ist, das war, schon wenn es von Mann zu Mann versucht wurde, immer eine gute und verheißungsvolle Sache und warum sollte dieses Programm nun nicht auch im großen oder doch größeren Maßstab ehrlich in Angriff genommen werden? Aber was wird das Ergebnis sein? Es kann noch immer entweder bloß darin bestehen, daß einige interessante aber unverbindliche religions- und konfessionsgeschichtliche Feststellungen gemacht werden. Oder aber darin, daß die verschiedenen Kirchen, nachdem sie sich gegenseitig gründlicher als bis dahin kennen gelernt haben, sich nun erst recht ihrer Eigenart und notwendigen Separation bewußt werden. Die Einigung der Kirchen ist eine zu große Sache, als daß sie das Ergebnis einer Bewegung — und wäre es eine noch so flug und umsichtig geleitete Bewegung, sein könnte. Förmliche Beschlüsse und Kundgebungen seitens der verschiedenen Organe der ökumenischen Bewegung dürften jedenfalls eine Vorwegnahme dieses Ergebnisses sein und schon darum der kirchlichen Substanz entbehren, deren sie bedürften, um in den verschiedenen Kirchen nun wirklich mit der Autorität der Stimme der einen Kirche und nicht bloß als brave humanitäre Resolutionen, wie sie auch eine Kommission des Völkerbundes fassen könnte, gehört und verstanden zu werden.

Ich kann unter diesem Gesichtspunkt die bekannte und oft bedauerte Zurückhaltung des römischen Stuhles sowohl den früheren wie den heutigen Einigungsbestrebungen gegenüber nicht für ein Unglück halten. Irgendwo und von Irgendjemandem mußte und muß der Überheblichkeit aller kirchlichen Bewegung gegenüber daran erinnert werden, daß die Einigung der Kirchen nicht gemacht werden, sondern nur im Gehorsam gegen die in Jesus Christus schon vollzogene Einheit der Kirche gefunden und anerkannt werden kann. Als Zeichen dessen verstehe ich die (im übrigen gewiß ihrerseits überhebliche!) päpstliche Weigerung, bei den bisherigen Einigungsbestrebungen mitzutun.

Und zum Zeichen dessen kann gewiß auch in den Kreisen der von dem Gedanken der kirchlichen Einigung mit Recht Bewegten in Bezug auf gemeinsame Abendmahlsfeiern und dergleichen nicht genug Vorsicht geübt werden. Es ist nun einmal noch lange nicht Alles wahr und darum geboten oder auch nur erlaubt, was an sich schön ist!

Einigung der Kirchen zur Einheit der Kirche — täuschen wir uns nicht: das würde nicht nur dies bedeuten, daß die Kirchen sich gegenseitig dulden und respektieren und wohl auch gelegentlich zusammenarbeiten. Nicht nur dies, daß sie sich gegenseitig kennen und aufeinander hören lernen. Nicht nur dies, daß sie sich in irgend einem unaussprechlichen Gemeinsamen eins fühlen. Es würde auch nicht nur dies bedeuten, daß sie im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung wirklich einig würden und also einmütig Gottesdienst feiern könnten. Es würde — und dies würde die entscheidende Probe der Echtheit alles übrigen sein, vor allem dies bedeuten, daß sie miteinander bekennen, d. h. miteinander auch nach außen, zur Welt reden und damit den die Kirche begründenden Befehl Jesu vollstrecken könnten. Das Zeugnis, die Botschaft, die sie mit ihrer Lehre, mit ihrer Ordnung, mit ihrem Leben ausrichten, müßte, wie mannigfaltig immer in der Sprache und Gestalt der verschiedenen Orte, Gaben und Personen in der Sache Eines und Dasselbe sagen. Einigung der Kirchen im Sinne der der Kirche ernstlich gestellten Aufgabe würde zweifellos bedeuten: Einigung der Konfessionen zu einer einheitlichen Konfession. Bleibt es bei den verschiedenen Konfessionen, so bleibt es bei der Vielheit der Kirchen.

Man mache sich klar, unter welchen Bedingungen die Teilnahme an einer solchen wirklichen Einigung, an einer echten Union, für eine lebendige Kirche, heiße sie, wie sie wolle, allein möglich sein würde:

1. Es dürfte der Schritt von der einen besonderen zur Einigung mit den anderen und also zu einer gemeinsamen Konfession in der betreffenden Kirche unter keinen Umständen ein Akt der Schwachheit ihres Bekenntnisses, eine Äußerung der Indifferenz ihres Glaubens und ihrer Erkenntnis sein. Sie müßte sich vielmehr an ihrem besonderen Ort und in ihrer besonderen Verantwortung allen Ernstes in einer größeren nicht in einer kleineren

Kraft ihres Glaubens und ihrer Erkenntnis aufgerufen, belehrt und überzeugt wissen. Und so und nicht anders müßte sie dann über ihre Besonderheit hinaus und in die Einheit geführt werden.

2. Es dürften keine weltlichen Wünsche, also z. B. nicht das Bedürfnis nach nationaler oder auch internationaler Einigung sein, denen sie dabei weichen und ihre Sonderexistenz zum Opfer bringen würde. Eine echte kirchliche Separation wird nämlich gegenüber allen nicht kirchlichen Einigungswünschen in aller Bescheidenheit immer noch das größere Recht auf ihrer Seite haben. Eine lebendige Kirche müßte sich durch den Glauben und sie könnte sich nur durch den Glauben — sie dürfte sich nur in strengster kirchlicher Sachlichkeit zur Preisgabe ihrer Separation berufen wissen.

3. Es dürfte die Preisgabe der Separation niemals die Preisgabe auch nur eines Punktes, den sie im Gehorsam gegen Christus so und nicht anders setzen zu müssen glaubt, bedeuten. Der Schritt von der gesonderten zu der einen Konfession müßte sich schlechterdings ohne Kompromiß und vor allem auch ohne Zustimmung zu solchen Einheitsformen und -formeln vollziehen, die den Zwiespalt etwa nur verhüllen wollten, aber nicht überwinden würden. Es dürfte der betreffenden Kirche nichts Anderes als nun erst recht Treue und volle Wahrhaftigkeit zugemutet werden.

4. Es dürfte mit der Preisgabe der Separation in der betreffenden Kirche nur Eines preisgegeben werden, nämlich ein ihr vielleicht bis jetzt verborgener Ungehorsam gegen Christus, in welchem sie (vielleicht auch ihre Nachbarkirche! vielleicht die Gesamtheit der jetzt getrennten Kirchen!) für ihren Teil an der Not der Vielheit der Kirchen schuldig geworden ist. Er hat vielleicht konkret darin bestanden, daß jene normale und notwendige Vielheit in der Kirche, die Vielheit der Gemeinden, der Gaben, der Personen einer dämonischen Verkehrung zum Opfer gefallen ist. Vielleicht auch darin, daß dem Natürlichen, dem Individuellen, dem Völkischen, dem menschlich Geistigen und Moralischen, der historischen Beharrlichkeit ein Raum und eine Würde gegeben worden ist, die ihnen nicht zukommen können. Diesen Ungehorsam hätte sie preiszugeben. Sie hätte Christus neu zu hören.

Man wird nicht bestreiten können, daß eine lebendige Kirche anders als unter diesen Bedingungen zu einer Einigung mit anderen Kirchen nicht zu haben sein dürfte. Man mag aber an diesen Bedingungen ermessen, daß wirkliche Einigung der Kirchen tatsächlich eine über die Maßen hohe und schwere Aufgabe ist. Eine übermenschlich große Aufgabe, darf man wohl sagen, wenn man an die Wirklichkeit der kirchlichen Vielheit denkt, wenn ein Jeder an seine und damit hoffentlich an eine lebendige und hinsichtlich dieser Bedingungen strenge Kirche denkt. Welche Stimme, welcher Ruf wird mächtig genug sein, einer Kirche wie der römischen, der lutherischen, der reformierten, und nun gar ihnen allen und allen anderen zugleich das Wort Gottes so zu sagen, daß sie unter diesen Bedingungen mit einer Konfession darauf antworten und also zur Einheit der Kirche zurückkehren könnten? Wird es ihnen nicht so gesagt, dann können und dürfen sie sich auch nicht einigen. Es könnte nur mit unrechtlichen Dingen zugehen, es wäre nicht Gehorsam, wenn sie sich unter einer anderen Voraussetzung einigen würden.

Ist dem aber so, dann ist es kein Ausweichen vor der Frage nach der Aufgabe der kirchlichen Einigung, sondern die allein mögliche Beantwortung dieser Frage, wenn wir zurückkehren zu dem Satz, daß in Christus allein diese Aufgabe erfüllt ist, daß seine Stimme, sein Ruf allein diese Einigung bewirken kann. Was wir in dieser Sache tun, das wird in dem Maß gut oder nicht gut sein, als es uns und Anderen dazu dient, diese Stimme, diesen Ruf zu hören.

4. Die Kirche in den Kirchen.

Die Aufgabe der kirchlichen Einigung fließt und fällt wesentlich und notwendig zusammen mit derjenigen konkreten praktischen Aufgabe, die die Voraussetzung alles kirchlichen Tuns ist: Christus zu hören. Das heißt aber: Die Frage nach der Kirche muß entscheidend in den Kirchen, in den jetzt noch vielen und getrennten Kirchen gestellt werden und zur Beantwortung kommen. Denn wie sollen wir Christus anders hören als nach der besonderen Anleitung und in der besonderen Verantwortung der Kirchen, d. h. konkret: je der bestimmten Kirche, der wir angehören, in der wir getauft und zum Glauben geführt wurden, der wir verpflichtet sind? Ob es uns gefallen mag oder nicht, ob wir uns dabei an Ungehorsam und Sünde mitschuldig machen oder nicht, ob unsere Sehnsucht nach der una sancta klein oder groß sei: wir alle sind separiert, unsere kirchliche Existenz, sofern wir eine solche überhaupt haben, ist eine separierte, d. h. wir können Christus nur je in unserer eigenen Kirche und nicht gleichzeitig in dieser oder jener anderen und noch weniger an einem neutralen Ort außerhalb oder oberhalb der verschiedenen Kirchen hören. Ich denke, daß dies — wenn man diese Unterscheidung überhaupt für erlaubt hält — sogar für das individuell-persönliche Glaubensleben jedes Einzelnen gilt. Ganz sicher gilt es für dasjenige Hören Christi, nach dem wir jetzt fragen: für das Hören Christi als die Voraussetzung des Tuns der Kirche und also auch der Arbeit für die Einigung der Kirchen. Wer da behauptet, daß er Christus ebensowohl in dieser und jener anderen als seiner eigenen Kirche zu hören vermöge, der möge sich fragen: ob er nicht das gehorsame, zum Handeln bereite Hören Christi in seiner eigenen und in anderen Kirchen längst mit einer der allerdings zahlreichen Möglichkeiten eines historischen oder ästhetischen Interesses verwechselt hat? Und was jenen neutralen Ort außerhalb oder oberhalb der Kirchen betrifft, so mögen dort Komitees und Konferenzen tagen und es mögen dort — noch unverantwortlicher und unverbindlicher — einzelne christliche Damen und Herren ihren Gefühlen, Ideen und Plänen nachgehen. Mit den von

dort ausgehenden überkirchlichen und zwischenkirchlichen Bewegungen steht es doch so: entweder sie taugen nichts, weil sie die Probleme der Kirche, das Problem der Lehre, das Problem der Ordnung, das Problem des Lebens nicht oder nicht ernstlich in Angriff nehmen — oder sie taugen etwas, indem sie diese Probleme ernstlich in Angriff nehmen und siehe da, sie wirken selbst kirchenbildend; eine neue Kirche oder kirchenähnliche Gemeinschaft entsteht und um ihre Neutralität ist es geschehen; die alte Frage nach der Einheit ist nun eben auch dieser angeblich die Einheit verkörpernden Bewegung gegenüber gestellt. Kirchliche Arbeit und so auch kirchliche Einigungsarbeit wird gerade in ihrem christlichen Zentrum in den Kirchen selbst oder sie wird gar nicht getan. Wollen wir Christus hören als den, der selber die Einheit der Kirche ist und in dem auch ihre Einigung schon vollzogen ist, dann müssen wir uns vor allem, bescheiden aber in gediegener Sachlichkeit, zu unserer besonderen kirchlichen Existenz bekennen. Gewiß, damit bekennen wir uns auch zu einer sehr peinlichen Sache, deren Vorläufigkeit, deren notwendige Überwindung uns sehr deutlich vor Augen stehen mag und soll. Wir bekennen uns damit auch zu unserer eigenen und zu unserer Väter verborgenen (und vielleicht längst nicht mehr ganz verborgenen!) Sünde. Aber damit — und nur damit bekennen wir uns auch zu dem Ruf Christi, wie er nun eben — wie gedämpft immer durch heimliche menschliche Irrungen und Wirrungen — so und nicht anders zu uns gekommen ist. Solange uns Christus nicht anders gerufen hat, bekennen wir uns zu ihm nur, indem wir uns zu unserer eigenen Kirche bekennen. Hat er uns aber wirklich anders gerufen — nun, dann ist es eben eine andere Kirche, zu der wir uns dann als zu unserer eigenen zu bekennen haben. Wir würden der kirchlichen Einigung am allerwenigsten dienen, wenn wir, unseren eigenen, d. h. den uns gewiesenen kirchlichen Ort verschmähend, selber die Einheit der Kirche und also Christus darstellen oder vielmehr spielen wollten.

Die Frage, die danach jede einzelne Kirche sich zu stellen hätte, wäre — wenn wir zunächst das Problem des Lebens berühren wollen — die: Hören wir in unserer Kirche wirklich in der von uns behaupteten und theoretisch vertretenen Weise, hören wir nach unserer eigenen Tradition und Konfession wirklich auf

Christus bei der Stellung und Haltung, die wir den Realitäten und Problemen der die Kirche umgebenden Welt gegenüber einnehmen? Lassen wir uns etwa unser Verhältnis zum Staat — wir denken ja heute alle gerade an dieses Stück Umwelt — wirklich in der uns eigenen, in unserer bekennnismäßig ausgesprochenen und festgelegten Weise von Christus (selbstverständlich nicht von einem erfundenen Christus sondern von dem Christus, der von unserer wie von allen Kirchen als maßgeblich anerkannten heiligen Schrift!) diktieren? Oder folgen wir in dieser Beziehung wie in anderen einer Praxis, einer Strategie und Taktik, bei der wir tatsächlich auf ganz andere — vielleicht auch sehr respektable aber christusfremde Stimmen hören? Was gilt: wenn zwei oder drei noch so verschiedene und getrennte Kirchen, jede durchaus in ihrer eigenen Weise, sich auch nur diese Frage bußbereit stellen würde, so würde eben damit in diesen Kirchen automatisch die Kirche Ereignis und auch sichtbar werden! Die Lutheraner und die Reformierten in Deutschland kamen sich in den letzten Jahren in dem Maß merkwürdig nahe, als sie sich — wohlverstanden: vom lutherischen und reformierten Bekenntnis her — nach der von Christus gebotenen praktischen Entscheidung gefragt sahen. Braucht es vielleicht auch unter anderen Kirchen nur ein bißchen mehr durch Bedrängnis erweckte Aufmerksamkeit für die Aufgabe der lebensmäßigen folgerichtigkeit kirchlicher Haltung, um — ohne Unionen und allen Unionsversuchen vorangehend, in der Vielheit der Kirchen selbst etwas von der Erfahrung der einen Kirche zu machen?

Wiederum hätte sich jede einzelne Kirche hinsichtlich des Problems der Ordnung sehr schlicht die Frage zu stellen: Hören wir denn nun wirklich Christus, den Christus der heiligen Schrift, indem wir es im Geist und nach der Weisung unserer Kirche mit der Gemeinde und ihren Ämtern, mit ihren Gottesdiensten so und so halten? Ist es uns ernst damit, wenn wir behaupten, daß unser päpstliches oder unser bischöfliches oder unser presbyterial-synodales System oder, wenn wir Quäker sind, unsere Systemlosigkeit die wahre Darstellung der Herrschaft Christi in seiner Kirche sei? Geht es uns wirklich, genau so, wie wir es behaupten, um seine Herrlichkeit, wenn wir das Sakrament oder die Liturgie oder die Predigt in den Mittelpunkt unseres Gottes-

dienstes stellen zu müssen meinen? Oder sind wir, indem wir es nach bestem Wissen und Gewissen so oder so halten als nach der rechten Ordnung vielleicht doch mehr naiv und profan monarchisch oder demokratisch oder individualistisch gesinnt, sind wir doch mehr einer Magie, einer Ästhetik, einem Rationalismus verfallen als gerade Christus? Ich sage: man lasse jede einzelne Kirche sich selbst — gerade und nur sich selbst, aber eben Christus in sich selbst ganz ernst nehmen, so wird, auch wenn von Einigungsbestrebungen in ihr gar nicht die Rede sein, auch wenn an ihrer Verfassung und ihrem Kultus zunächst gar nichts geändert werden sollte, die eine Kirche in dieser einzelnen als solche Ereignis und auch sichtbar werden. Solange sie ohne Selbstkritik um ihre Ordnungen als solche eifert, kann sie gewiß nur die Vielheit der Kirchen darstellen. Sie kann aber in der Vielheit die Einheit der Kirche darstellen, wenn sie in ihren Ordnungen um Christus eifert.

Ganz dieselbe Frage hätte sich aber jede einzelne Kirche auch hinsichtlich des zentralen Problems der Lehre zu stellen. Es mag gefährlich relativistisch klingen, wenn wir so gleichmäßig sagen: es soll nur die römische Kirche ihre Lehre von Natur und Gnade und ihre auf dem Tridentinum entwickelte Rechtfertigungslehre, es soll nur die lutherische und die von Calvin bestimmte Kirche je ihre besondere Abendmahlslehre, es soll nur der Neuprotestantismus seine Lehre vom im Grunde guten Menschen durchführen und zu Ende denken — aber eben nicht im Sinn irgend einer natürlichen Konsequenz, nicht in der Mut der Logik einer vorletzten Voraussetzung, sondern im Gehör auf Christus, den Christus der Schrift, durchführen und zu Ende denken. Die Bekenntnisse werden sich dann hüben und drüben allerdings in erstaunlicher Schärfe gegenübertreten und das ist, was Viele vor ihnen und vor einer ernsthaften Theologie überhaupt um des Friedens willen angst und bange sein läßt. Allein es ist merkwürdig, aber es ist so: die sich von Kirche zu Kirche nicht verstehen, das sind nicht die theologisch Interessierten und Bewegten, sondern gerade die theologischen Müßiggänger, Amateure, Efflektiker und Historiker hüben und drüben, während gerade zwischen denen, die sich ein ordentliches, folgerichtig entwickeltes, notwendiges Sic et Non gegenüberzustellen haben, bei allem Widerspruch eine geheime Begegnung und Gemeinschaft

in der Sache stattzufinden pflegt, um die sie sich von so verschiedener Seite und in so schmerzlich verschiedener Weise bemühen. Diese Sache könnte aber Jesus Christus und damit die Einheit der Kirche sein. Ich für meinen Teil bin überzeugt, daß diese Einheit etwa auf dem so oft bejammerten Marburger Gespräch von 1529 und auch noch in den verrufenen Polemiken der späteren lutherischen und reformierten Orthodoxie in höherem Grade Ereignis und auch sichtbar war als in gewissen modernen Situationen, in denen vor lauter angeblicher Liebe niemand mehr wagte, ernstlich und ehrlich nach der Wahrheit zu fragen und also konsequenten Spruch und konsequenten Widerspruch sich begegnen zu lassen. Nach der Wahrheit Christi fragen ist immer hoffnungsvoll und ist auch immer liebevoll und dient auch immer und unter allen Umständen der Einigung der Kirchen — auch dann, wenn zunächst keine vom Platze weichen, wenn die Trennung dadurch zunächst noch verschärft werden sollte. Es ist das dritte Postulat — und wenn es biblisch und wahr ist, daß die Kirche ihre entscheidende Funktion schließlich doch in ihrer Lehre und Verkündigung zu suchen hat, darf man es geradezu das Grundpostulat nennen, das hinsichtlich der Voraussetzungen einer kirchlichen Einigung zu stellen ist: es muß — und damit lassen Sie mich abrupt schließen — in jeder Kirche, wohlverstanden: in jeder Kirche genau in ihrem eigensten Sinn, aber eben darum im Gehör auf Christus wieder ordentliche, nüchterne, strenge, wirkliche Theologie getrieben werden. Theologische Arbeit könnte gerade in ihrer Konkretheit und Anspruchslosigkeit das Sandgreiflichste sein, was sich für die Kirche in den Kirchen von Menschen tun läßt. Wobei wir wissen, daß das Eigentliche und Entscheidende auch hier von keines Menschen Sand getan wird.

Anhang.

Gott erkennen, Gott ehren, Gott vertrauen

nach Calvins Katechismus.

I.

Magister: Quis humanae vitae praecipuus est finis?

Puer: Ut Deum, a quo conditi sunt homines, ipsi noverint.

M.: Quid causae habes, cur hoc dicas?

P.: Quoniam nos ideo creavit, et collocavit in hoc mundo, quo glorificetur in nobis. Et sane vitam nostram, cuius ipse est initium, aequum est in eius gloriam referri.

M.: Quod vero est summum bonum hominis?

P.: Illud ipsum.

M.: Quamobrem id tibi summum bonum habetur?

P.: Quia eo sublato, infelicius est nostra conditio, quam quorumvis brutorum.

M.: Ergo vel inde satis perspicimus, nihil posse homini infelicius contingere, quam Deo non vivere.

P.: Sic res habet.

Lehrer: Welches ist das entscheidende Ziel des menschlichen Lebens?

Schüler: Es besteht darin, daß die Menschen Gott erkennen, von dem sie geschaffen sind.

L.: Wie begründest du diese Aussage?

S.: Dazu hat er uns erschaffen und in dieser Welt unseren Ort gegeben, damit er in uns verherrlicht werde. Und so ist es in Ordnung, daß unser Leben, dessen Ursprung er ist, auf seine Herrlichkeit gerichtet sei.

L.: Was ist aber das höchste Gut des Menschen?

S.: Eben dies.

L.: Inwiefern ist dir gerade dies das höchste Gut?

S.: Weil ohne dies unsere Lage schlimmer ist als die irgendwelcher Tiere.

L.: So müssen wir also schon daraus ersehen, daß den Menschen nichts Schlimmeres widerfahren kann, als nicht Gott gemäß zu leben?

S.: In der Tat nicht!

Was haben wir gehört? Ich fasse zuerst zusammen:

Nach dem Hauptziel des menschlichen Lebens wird gefragt. Und die Antwort lautet: Dieses Ziel besteht darin, daß es zur Erkenntnis Gottes kommt bei dem Menschen, zur Erkenntnis des Gottes, der sein Schöpfer ist.

Die zweite Frage fragt nach dem Grund dieser ersten Antwort und wird in doppelter Weise beantwortet, einmal im Blick auf Gott: „daß er in uns verherrlicht werde“. Sodann im Blick auf den Menschen: Es entspricht dem Sachverhalt, der Situation des Menschen, dessen Ursprung Gott ist, dieses sein Leben zur Ehre Gottes zu leben.

Nun steigt die Frage auf nach dem höchsten Gut des Menschen. Antwort: *Illud ipsum, Dasselbe!* Die glorificatio Dei ist das summum bonum des Menschen.

Und warum ist dem so? Antwort: Wenn man die Verherrlichung Gottes aus dem Leben des Menschen wegnähme, dann würde seine Lage unseliger sein als die des Tieres, dann wäre das humanum als solches aufgehoben.

Es kann also dem Menschen kein größeres Unglück widerfahren, als das, nicht zur Ehre Gottes zu leben. Es geht nicht um die Erfüllung des humanum, es geht um seine *conditio sine qua non*. Wir sehen: Der Begriff der *cognitio* ist in diesem Abriß ersetzt worden durch den Begriff der *glorificatio*, der nun die Antwort bildet auf die Frage nach dem Hauptziel menschlichen Lebens.

Calvin setzt also ein mit einer anthropologischen Frage; sein Blick ist zu Beginn seines Katechismus ganz auf die *vita humana* gerichtet. Daß dem so ist, das ist nicht zufällig. Er kommt aus der humanistischen Welt. Wir stehen hier in einer sehr anderen Situation als die Luthers. Luther kam aus der katholischen Kirche und auf seine Frage: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? ward ihm die Antwort, die zu dem Inhalt seines ganzen Denkens und Redens wurde: Durch den Glauben; d. h. Christi Gerechtigkeit wird meine Gerechtigkeit. Calvin weiß um diese Antwort Luthers. Und so, darum wissend und auf diesem Boden stehend, darf, ja muß er nun seine Frage stellen, die Frage nach dem Ziel des menschlichen Lebens. Wir werden die Reformation nur dann als ein Ganzes begreifen, wenn wir deutlich sehen, daß hier die Linien der beiden Reformatoren sich schneiden, nicht in einem Widerspruch, sondern als die beiden Fragen, die der Mensch hören muß, wenn er die Wahrheit erkennen soll. Vor Gott sind diese beiden Fragen und ihre Beantwortungen eine, aber hier auf Erden, in dem Raume, in dem die Reformation der Kirche und der Theologie sich abspielte, können wir seine Wahrheit nicht in ein Wort fassen. Die Reformation begann mit der Botschaft von der Sündenvergebung und sie wurde fortgesetzt mit der Frage nach der Heiligung. Wir könnten auch sagen: Luther fragt nach dem, was Gott für uns getan hat, Calvin

nach dem, was Gott an uns getan hat. Oder in den Worten von Röm. 1, 17: Der Gerechte wird seines Glaubens leben (Luther), der Gerechte wird seines Glaubens leben (Calvin). Jede Abstraktion, jedes Auseinanderreißen dieser beiden Worte würde ein Mißverständnis der ganzen Reformation bedeuten. Luther kann nicht ohne Calvin, Calvin kann nur von Luther her verstanden werden.

Es darf und muß ruhig zugegeben werden, daß der anthropologische Ansatz, wie er in der ersten Frage unseres Katechismus vorliegt, nicht ungefährlich ist. Die Antwort könnte bereits durch diese Frage verfälscht sein. Die Zeit liegt noch nicht weit zurück, da pflegte eine ganze Generation von Pfarrern die Frage dahin zu stellen: Wozu ist der Mensch auf der Welt? und die Antwort zu geben als Antwort tiefster menschlicher Selbsterkenntnis: um glücklich, um gut, um edel, um fromm zu sein. Wäre Calvins Antwort eine letzte, tiefste Antwort menschlicher Selbsterkenntnis, dann würde davon alles, was nachher zur Erklärung dieser Antwort gesagt wird, bestimmt werden. Als man vor zwei Jahrhunderten begann, in der Dogmatik mit dieser Frage einzusetzen, da war im voraus darüber entschieden, daß man sich nicht mehr an Gottes Offenbarung halten konnte und wollte. Man hatte den Menschen und seine Erkenntnis zum Maß erhoben, zum Maße Gottes und seiner Offenbarung. Und man hatte damit letztlich die Theologie zu einer feinsten Art Selbsterplikation des Menschen gemacht. In der Frage nach dem Sinn des Menschenlebens trennen sich die Wege. Wer hier nicht streng an Calvin gebunden vorwärts geht, könnte unversehens zum Pietisten oder Rationalisten werden. Calvin weiß nur eine Antwort auf diese Frage: Sie hat mit Selbsterkenntnis nichts zu tun: Das Ziel des Lebens ist die Erkenntnis Gottes, der den Menschen geschaffen hat. Hier fällt eine Entscheidung, der gegenüber es nur ein Entweder—Oder gibt. Es wird hier eine Aussage gemacht über den Sinn des Menschen, der Gottes Geschöpf ist, Geschöpf im Vollgehalt des biblischen Begriffes: geschaffen aus dem Nichts. Der Mensch hängt nicht nur von Gott ab, er hat von ihm seine Existenz. Die Frage Calvins stellt also den Menschen vor einen Abgrund, sie fragt ihn: Weißt du, daß du nur hier stehen kannst, daß jeder Tritt daneben ein Tritt in den Abgrund ist? Es gilt erkennen, daß wir von Gott geschaf-

fen sind. Diese Antwort aber ist nicht die freie Wahl einer uns zugänglichen Lebensmöglichkeit; sie ist Entscheidung zwischen Nichtwissen und Glauben. Das ist die Situation des Menschen, daß wir so dran sind und daß wir — Gott sei Lob und Dank — die Antwort geben können und dürfen *ex verbo Dei*, auf Grund der Offenbarung Gottes. Dazu mußte Gottes Sohn Fleisch werden, damit uns das gesagt werde.

Schon diese erste Antwort zerstreut den anthropologischen Schein der ersten Frage. — Im folgenden wird das noch deutlicher. Die zweite Antwort scheint mit dem Menschenleben zunächst nichts zu tun zu haben. Gott hat die Absicht, er hat uns dazu geschaffen, daß er verherrlicht werde in unserem Leben. Von einem Selbstzweck des Menschenlebens ist nicht die Rede. Damit nimmt Calvin den Menschen ernst: daß er ihn nicht ernst nimmt! Daß er ihm sagt: Du verfügst nicht über dein Leben, du hast keine Lebenspläne zu machen. Es ist bestimmt über dich, Gott hat beschlossen! Bilde dir nicht ein, daß du in der Lage wärest, etwas sichtbar zu machen von deiner Existenz! Gewiß soll etwas sichtbar werden, nämlich das, was Gott will. Wir dürfen hier nicht zurückschrecken vor dem Gedanken des *Egoismus Gottes*! Eben in ihm beruht unser Heil! Indem wir uns ihm unterwerfen, geht es uns gut. Wenn wir das einmal einsehen könnten, daß wir nicht *Kompagnons Gottes* sind, sondern daß er allein beschließt und handelt, und daß wir dabei sein dürfen! Denn das ist das Geheimnis des christlichen Lebens, das ist Gottes Güte: daß er uns dabei sein läßt. Daß er nicht ohne uns groß sein will! Daß das große göttliche *Ego*: Ich, der Herr! nicht im Himmel bleibt, sondern auf Erden kommt, in uns und durch uns sein Leben hat. Fürchten wir uns nicht vor dem „transzendenten Gott“. Indem er als transzendenter Gott uns dabei sein läßt, wird er „immanent“, erweist er uns die Fülle seiner Gnade und Liebe. Neben diese Umschreibung von Gottes Absicht und Ziel stellt Calvin nun den Satz: Es ist billig, *aequum est*, daß wir unser Leben in seinen Dienst stellen, zu seiner Verherrlichung führen. Man könnte hier an das schöne deutsche Wort: Sachlichkeit denken. Dazu ist unser Leben da, daß das geschehe, was Gott von uns will, daß es zum Schauplatz seiner Verherrlichung werde. Es bedarf keiner besonderen Erleuchtungen, es bedarf eines schlichten Ja-Sagens. *Aequum est*, es ist billig. Das

ist das Geheimnis des Glaubens, daß er gleichzeitig das unerhörteste Wunder und der allerschlichteste Gehorsam ist. Es ist billig, es gilt! Wer nicht tut, „was sich gehört“ — der Ausdruck ist der Rechtsprache entnommen —, der ist ein Narr.

Worin besteht das höchste Gut des Menschen? Der Begriff des *summum bonum*, den Calvin hier einführt, ist ein Hauptbegriff der ganzen mittelalterlichen Theologie seit Augustin. Calvin ist nicht so rigoros, daß er die Frage nach dem „Glück“ des Menschen verwerfen würde. Aber was heißt glücklich sein, was ist das *summum bonum*? *Illud ipsum*, Dasselbe: Das schlechthinige Bezogensein des Menschen auf Gott, das ist das höchste Gut. Und warum ist das das höchste Gut? Die Antwort sagt wiederum, daß es hier keine Wahl gibt, daß es hier um Sein oder Nichtsein geht. Wenn wir nicht auf diesem Wege „höchst glücklich“ sein wollen, sind wir sofort ganz unglücklich, sind wir jämmerlicher daran als irgendein Tier. Es ist ein sehr drastisches Bild, das Calvin hier verwendet. Und, fährt er fort, daraus folgt, daß dem Menschen kein größeres Unglück widerfahren kann als das, nicht Gott gemäß zu leben.

Zum Schluß noch ein Wort über den Begriff, der in der ersten Antwort eingeführt und dann scheinbar fallen gelassen wird, den Begriff der Gotteserkenntnis, *cognitio Dei*. Calvin meint offenbar mit diesem Begriff dasselbe, was nachher mit *glorificatio Dei*, mit „Leben nach Gott“ beschrieben wird. Wir haben es also mit einem Begriff von *cognitio* zu tun, der gefüllter ist als das, was wir gemeinhin darunter verstehen. Wie ja schon die biblische Sprache mit dem Begriff *cognoscere* nicht bloß eine intellektuelle Vorstellung verbindet. Auch Antike und Mittelalter haben, wenn sie von Erkenntnis sprachen, nicht zuerst an das erkennende Subjekt sondern zuerst an den Gegenstand der Erkenntnis gedacht. So ist *cognitio* bei Calvin das Ereignis einer Begegnung, d. h. nicht in erster Linie ein Akt des erkennenden Subjektes, sondern ein Akt, der an diesem Subjekt vollzogen wird. Wie ja schon Paulus davon sprach, daß er erkannt sei von Gott. Wenn also Calvin als das Hauptziel des menschlichen Lebens die *cognitio Dei* bezeichnet, so kann und darf man ihm nicht mit dem Einwand begegnen, dieser Begriff erfasse die Totalität des menschlichen Seins und Lebens zu wenig. Für Calvin ist in diesem Begriff die Fülle menschlicher Möglichkeit beschlossen,

beschlossen in der realen Bezogenheit, die sich gründet auf ein Sankeln des „Objektes“ der „Erkenntnis“. Wir denken an die merkwürdige Verwendung, die dem Begriff *subjectum* in der Scholastik eigentümlich ist. Gerade was wir „Objekt“ nennen, heißt dort „Subjekt“! So ist es zu verstehen, wenn Calvin in der Lage ist, *cognitio* mit *glorificatio* zu ersetzen. Gott erkennen heißt nach Calvin: Vor dem handelnden Gott stehen, mit dem handelnden Gott leben.

II.

M.: Porro, quatenus vera est ac recta Dei cognitio?

P.: Ubi ita cognoscitur, ut suus illi ac debitus exhibeatur honor.

M.: Quatenus vero eius rite honorandi est ratio?

P.: Si in eo sita sit tota nostra fiducia — si illum tota vita colere, voluntati eius obsequendo studeamus — si eum, quoties aliqua nos urget necessitas, invocemus, salutem in eo quaerentes, et quicquid expeti potest bonorum — si postremo tum corde, tum ore illum bonorum omnium solum auctorem agnoscamus.

L.: Wohlan, welches ist die wahre und richtige Erkenntnis Gottes?

S.: Diejenige, in der ihm die ihm gehörige und geschuldete Ehre erwiesen wird.

L.: Welches ist aber die Weise, ihn gebührend zu ehren?

S.: Sie besteht darin, daß unser ganzes Vertrauen auf ihn begründet wird — daß wir ihm im Gehorsam gegen seinen Willen mit unserem ganzen Leben zu dienen uns bemühen — daß wir, so oft uns irgend eine Not bedrängt, ihn anrufen, unser Heil und was wir Gutes verlangen können, bei ihm suchen — daß wir endlich mit Herz und Mund ihn als den einzigen Urheber alles Guten anerkennen.

Welches ist nun die wahre und richtige Erkenntnis Gottes? Beachtlich ist schon die Reihenfolge, in der Calvin die Begriffe anführt. Es ist nicht zufällig, daß die *veritas* der *rectitudo* vorangestellt wird. Die Wahrheit hat den Primat. Es gibt nicht eine übergeordnete Richtigkeit, die als solche dann auch die Wahrheit in sich schlosse. Das wäre modernes pragmatistisches Denken. *Vera cognitio*, das will sagen eine Erkenntnis, die Anteil hat an der *veritas* und damit Anteil an dem Gegenstand, die ontisch durch diesen ihren Gegenstand begründet ist. Eine Erkenntnis, die nicht beliebig ihren Gegenstand wechseln

kann, sondern die von der Selbstenthüllung (aletheia) dieses einen Gegenstandes lebt. Darum, weil diese Erkenntnis ihre Existenz nicht in sich selber hat, sondern erweckt wird durch ihren Gegenstand, darum kann von ihrer veritas gesprochen werden. Es geht um eine Erkenntnis, die sachbezogen ist und die — und damit gehen wir zu dem zweiten Begriff über — sachbezogen ist. Recta cognitio das will sagen: der Mensch bleibt nicht neutral bei dem Ereignis der Erkenntnis, sondern vom Gegenstand her findet eine Ausrichtung, eine Bestimmung des Menschen statt. Es gibt keine cognitio vera, die nicht auch cognitio recta wäre. Die rectitudo folgt aus der veritas, so wenig es eine rectitudo an sich geben kann. Man könnte, so man wollte, aus diesen Begriffen die ganze reformatorische — Rechtfertigungslehre entwickeln, wobei der veritas die Rechtfertigung, der rectitudo die Heiligung zugeordnet werden müßte.

Wo solche Erkenntnis ist, da wird Gott die ihm gehörige und also schuldige Ehre erwiesen. Einem Anderen Ehre, honor, erweisen heißt ihm das geben, was ihm zukommt. Ihn nicht überfordern und nicht unterschätzen, sondern ihn gelten lassen als das, was er ist. Ehre ist also kein statischer, sondern ein beweglicher Begriff: Jedem gebührt seine Ehre. Jedes Vorbeisehen am Anderen, auch wenn es in einer Glorifikation bestünde, heißt ihn nicht ehren. Gott ehren heißt also ganz schlicht, Gott Gott sein lassen. Ihm standhalten, wie er uns begegnet, sich vor ihm verantworten als vor dem, der er ist. Calvin greift hier zurück auf den eingangs erwähnten „Sinn“ des menschlichen Lebens. Wo vera et recta cognitio ist, da wird Gott die Ehre gegeben: das Einfachste, was geschehen kann im Leben des Menschen. Und alle Aussagen über Glaube, Liebe, Hoffnung, über die vita christiana und die Kirche lassen sich zusammenfassen in diesem einen: Gott Gott sein lassen. Gott dichten, das ist die Quelle alles Irrtums und Heidentums. Und das ist die Summe des Gesetzes und des Evangeliums, daß Gott uns aufruft in seiner Gnade zu dieser vera et recta cognitio.

Quaenam vero eius rite honorandi est ratio? Welches aber ist nun die Art, ihn richtig, gebührend, geziemend zu ehren? Wir sehen aus dieser Frage schon, daß es nicht dem Menschen überlassen ist, hier eigenmächtig ein Programm aufzustellen. Gott Gott sein lassen nach menschlichem „Ritual“ würde dann wohl

bedeuten müssen, ihn zum Götzen zu machen. Unsere Art ihn zu ehren führt zu einem Meer von Irrtum. Calvin weiß um eine ratio, einen geordneten Weg, der mit göttlicher Notwendigkeit gerade dieser Weg ist. Ratio steht dem Begriff veritas gegenüber. Auch wenn der Ruf Gottes zu mir gedrungen ist und ich ihn gehört habe in seinem Anspruch, so gilt es neu zu hören, welches konkret dieser Anspruch ist, damit es in meinem Leben zur glorificatio Dei komme.

Am Schluß des ersten Abschnittes seines Katechismus beschreibt nun Calvin in vier Begriffen die ratio rite honorandi Dei, die rechte Art, Gott zu ehren: Vertrauen, Gehorsam, Anrufung, Danksgiving. Es sind vier Begriffe, die wir in seiner Institutio II 8, 16 wiederfinden. Es mag uns hier zunächst deutlich werden, wie legitimes, systematisches Denken sich in der Theologie von einem illegitimen scheidet. Es ist kein losgelassenes, autonomes Denken; es ist ein Denken in der Kirche, in der communio sanctorum. Die Reformatoren waren eben Reformatoren und nicht Novatoren, sie standen als kirchliche Theologen in der Reihe. Wenn Calvin daher antwortet auf die Frage nach der rechten Ehrung Gottes, so redet er als Glied der Kirche. Er stellt sich hinein in jene Tradition, die nicht nach katholischer Auffassung eine selbständige Größe werden kann, die aber wie ein Pfeil in die rechte Richtung deutet. Calvin ist als Systematiker ein gebundener Mann. Wenn er die rechte Art Gott zu ehren erklären soll, so denkt er an den Unterricht der Kirche und also konkret an die vier Hauptstücke des Katechismus. Ihnen sind die vier genannten Begriffe entnommen: Vertrauen wird erklärt an Hand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Gehorsam weist uns auf die 10 Gebote, Anrufung auf das Unser Vater, Danksgiving endlich auf das Wort Gottes, auf Predigt, Taufe und Abendmahl.

1. Was heißt fiducia? Es geht hier zweifelsohne um eine Bewegung unseres Ich mit allem, was dazu gehört, aber um seine Bewegung fort von sich selbst hin auf ein Anderes. Vertrauen klingt nach Treue, Sicherheit, Gemütsruhe; das alles ist auch richtig, aber Alles was in dieser Weise auszusagen ist, ist auszusagen nicht von dem Hier sondern von dem Dort, auf das das Hier bezogen ist: in eo. Wer fiducia recht beschreiben will, der muß hinwegblicken von sich dorthin, wo Vater, Sohn und Heili-

ger Geist und nur noch das zu sagen ist. Des Menschen fiducia ist dann ein Vertrauen mit Kräften der Gewißheit und der Verheißung, wenn ihr Grund dort liegt, tota fiducia dort, in eo. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem Calvin vom Glauben spricht, und unter dem doch wohl auch das Neue Testament den Begriff der Pistis stellt.

2. Was heißt Gehorsam, voluntati eius obsequi? Doch wohl dies, daß Er vorangeht und wir Ihm folgen. Der Dienst an Gott ist nicht in unser Ermessen gestellt. Wir haben seinem Willen zu gehorchen. — Wir dürfen an dieser Stelle einen charakteristischen Unterschied zwischen Luther und Calvin nicht übersehen. Luther stellt in seinem Katechismus den Begriff des Gesetzes an den Anfang; ihm steht in erster Linie jene Funktion des Gesetzes vor Augen, die darin besteht, den Menschen seiner Schuld zu überführen. Das Gesetz richtet Zorn an und erst dann kann das Evangelium gehört werden, wenn der Mensch seiner Unfähigkeit, das Gebot zu erfüllen, überführt ist. Calvin denkt demgegenüber in erster Linie an die Tatsache, daß Gott, der Vater Jesu Christi, uns das Gesetz gegeben hat, was auch immer daraus werde. Darum stellt er den Glauben an diesen Gott bzw. den Glauben an Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist dem Gesetz voran. Gerade der Mensch, der es gehört hat, daß sein ganzes Vertrauen in Gott ruht, wird auch in das rechte Verhältnis zu dem Willen Gottes kommen. Bei ihm wird dann auch das real werden, was Luther dem Gesetz zuschreibt: der Zusammenbruch des Menschen unter dem Gebot. Aber der Mensch weiß nach Calvin nicht nur um sein Versagen, sondern indem er das Evangelium gehört hat, weiß er auch um den guten und von uns zu respektierenden Willen Gottes im Gesetz. In Christus ist ja das Gesetz erfüllt, das ist Calvin wichtiger als die Erkenntnis, daß wir es nicht erfüllen! Die Dankbarkeit gegenüber dem Versöhner wird uns dazu anhalten, Gottes Willen immer wieder gedemütigt, aber auch immer wieder offen und bereit zu achten und vor Augen zu haben. So bekommt das Gesetz bei Calvin — wird man sagen dürfen im Unterschied zu der Stellung, die es bei Luther einnimmt? — einen notwendigen und klaren Ort. Im Luthertum jedenfalls schwankte man dauernd zwischen Nomismus und Antinomismus, eine Gefahr, die bei Calvin dadurch vermieden ist, daß er den begnadigten

Menschen beansprucht weiß, dessen Existenzordnung das Gesetz ist, was wiederum nichts anderes besagen kann, als daß sie in Christus, dem Erfüller des Gesetzes, gründet.

3. Was heißt *Anrufung*, *invocatio*? Wir sollen ihn anrufen. Keine Notwendigkeit ließe sich anführen, die den Menschen zwingen könnte, sich anderswohin denn an ihn zu wenden. Calvin sieht die Lebensnot des Menschen hineingestellt in den Zusammenhang von Evangelium, Gnade, Gesetz, Gebot, Wille Gottes. In diesem Zusammenhang vor Gott stehen heißt Beten. Es ist der Herzschlag calvinistischen theologischen Denkens und calvinischer Frömmigkeit, den wir hier hören.

4. Was heißt *Danksgiving*? Daß wir ihn als den Urheber alles Guten erkennen. Unter diesem Titel wird im vierten Teil des Katechismus alles das dargestellt, was wir unter der Lehre von der Kirche und den Sakramenten verstehen. Die calvinische Lehre von den Sakramenten, von der Kirche, von der Heiligen Schrift will in immer neuen Worten dies Eine sagen, daß im „sakramentalen Raum“ im weitesten Sinn menschliche Aktionen stattfinden, die als solche von Gott angeordnete, befohlene Aktionen sind, in welchen wir ihm unsere Dankbarkeit (*eucharistia*) bezeugen. Das versteht Calvin unter Kultus, Gottesdienst. Gott unsere Dankbarkeit bezeugen, das will sagen: immer wieder diese Bewegung vollziehen, die ihn als den auctor alles Guten begreift, der unsere fiducia zum wirklichen Vertrauen, unseren Gehorsam zum wirklichen Gehorsam macht. Das ist der Sinn unseres Gebetes, unseres Gottesdienstes. Er ist der *solus auctor omnium bonorum*. Das ist es, was die Gemeinde immer wieder zusammenführt. Da ist Christus selber, da ist Gott mir gegenwärtig, da wird Christi Fleisch gegessen und Christi Blut getrunken, da wird es immer wieder und immer neu wahr: Er ist in uns und wir in ihm, da wird die Fülle der Gottheit, die in Christus ist, erlebt und erfahren als Realität: da, wo der Mensch in dieser Erkenntnis Gott gegenübersteht: Er, der alleinige Urheber alles Guten! — So also findet eine *vera et recta cognitio* statt, so wird Gott die ihm eigene und geschuldete Ehre gegeben und so erfüllt der Mensch den Sinn seines Lebens.

III.

- M.: Verum, ut haec discutiantur ordine et fusius explicentur: quod in hac tua partitione primum est caput?
- P.: Ut totam in Deo fiduciam nostram collocemus.
- M.: Qualiter autem id fiet?
- P.: Ubi omnipotentem noverimus et perfecte bonum.
- M.: Satisne hoc est?
- P.: Nequaquam.
- M.: Quamobrem?
- P.: Quia indigni sumus, quibus adjuvandis potentiam exserat et in quorum salutem, quam bonus sit, ostendat.
- M.: Quid ergo praeterea opus est?
- P.: Nempe ut cum animo suo quisque nostrum statuatur, ab ipso se diligere, eumque sibi et patrem esse velle et salutis autorem.
- M.: Unde autem nobis id constabit?
- P.: Ex verbo ipsius scilicet, ubi suam nobis misericordiam in Christo exponit et de amore erga nos suo testatur.
- M.: Fiduciae ergo in Deo collocandae fundamentum ac principium est, eum in Christo novisse.
- P.: Omnino.
- L.: Das muß der Reihe nach besprochen und näher erklärt werden. Nenne noch einmal das erste Glied deiner Einteilung!
- S.: Daß wir unser ganzes Vertrauen auf Gott begründen.
- L.: Wie tun wir das?
- S.: Indem wir ihn als den Allmächtigen und vollkommen Guten erkennen.
- L.: Genügt das?
- S.: Keineswegs.
- L.: Inwiefern nicht?
- S.: Weil wir dessen unwürdig sind, daß Gott uns in seiner Hilfe seine Macht und zu unserem Heil seine Güte erweise.
- L.: Was ist also darüber hinaus vonnöten?
- S.: Daß ein Jeder von uns innerlich gewiß sein kann, er werde von Gott geliebt und Gott wolle ihm Vater und Heiland sein.
- L.: Wie werden wir dessen gewiß werden?
- S.: Aus seinem eigenen Worte, in welchem er uns in Christus seine Barmherzigkeit offenbart und uns von seiner Liebe zu uns Zeugnis gibt.
- L.: Fundament und Prinzip des auf Gott zu gründenden Vertrauens ist also seine Erkenntnis in Christus?
- S.: Ganz und gar.

Als ersten Begriff der ratio rite honorandi Dei nennt Calvin die fiducia, das Vertrauen. Wir dürfen unser ganzes Vertrauen, totam fiduciam, auf ihn setzen. Qualiter fiet? Wie geschieht das? Diese Frage ist nicht genetisch, sondern objektiv als Frage nach den ontischen Bedingungen der Möglichkeit des Vertrauens zu Gott zu verstehen. Der Begriff Vertrauen wird nicht erläutert mit Angaben über das Wesen des Vertrauens,

sondern mit Aussagen über Gott, über sein Wesen, sein Handeln, seine Offenbarung. Was das heißt, sein Vertrauen auf Gott setzen, das ist nach Calvin mit der Frage zu beantworten: Wer ist und was tut Gott? Wir werden dann unser ganzes Vertrauen auf ihn setzen, wenn wir ihn erkennen als den Allmächtigen und Allgütigen, omnipotentem et perfecte bonum. Erkennen ist ein ontisches Ereignis nach Calvin, auf Grund dessen es zu einem noetischen kommt, zu einem Annehmen einer dem Menschen vorgegebenen Wahrheit: der Wahrheit der Allmacht und vollkommenen Güte Gottes. Warum gerade diese beiden Begriffe?

Wäre Gott nicht allmächtig, dann wäre dem Menschen Raum gelassen zu einer eigenmächtigen Selbsthilfe, wäre Gott nicht ganz und gar sein Herr, er nicht ganz und gar in Gottes Händen. Dann aber würde auch sein Vertrauen nicht ganzes Vertrauen, alleiniges Vertrauen, tota fiducia sein. Tota fiducia schließt jede Eigenmächtigkeit aus, d. h. der Gegenstand des Vertrauens ist ganz und gar Gott. Die potentia, die über mein Leben und meine Existenz verfügt, ist ganz und gar seine potentia. Soll das gelten und soll das der Dienst des Menschen sein, den er Gott darzubringen hat, daß er ihm sein ganzes Vertrauen schenkt, dann kann als Gegenstand dieses Vertrauens nur der Gott in Betracht kommen, dem omnipotentia, Allmacht, eignet.

Aber der Begriff des Vertrauens ist nicht mit der Erkenntnis der Allmacht Gottes erschöpft. Es bedarf auch dessen, daß wir ihn als den perfecte bonum, als den vollkommen Guten erkennen. Die Macht, die unser Leben in Anspruch nimmt, ist nicht irgendeine Macht, nicht etwa die Unwiderstehlichkeit eines in sich gründenden Mechanismus des Makrokosmos oder Mikrokosmos. Wäre dem so, dann würde unser Vertrauen in der Wurzel gestört sein durch die beunruhigende Frage nach der Bedeutung dieser Macht für unser Leben, unsere Zukunft; unsere Existenz, unser Vertrauen würde kein völliges sondern ein mit Furcht gepaartes Vertrauen sein. Wäre Gott zwar allmächtig, aber nicht auch perfecte bonus, so würde unser Vertrauen anstatt tota fiducia ein mit Angst durchsetztes Vertrauen sein. Gott erkennen heißt ihn erkennen als den, der vollkommen gut ist, der also auch uns gut ist in seiner Freiheit. Darum kann er

Gegenstand einer tota fiducia sein. Indem Gott diese tota fiducia, dieses völlige Vertrauen begründet, tritt der Mensch auf den Weg der rechten Verehrung Gottes, der ratio rite honorandi Dei. Damit aber wird der Mensch zum Menschen, damit bekommt sein Leben ein Ziel. Das Ziel des Lebens ist das Gottvertrauen, das Vertrauen auf ihn den ganz freien und ganz Guten.

Calvin fährt fort mit der merkwürdigen Frage: Ist das genug? Wahrhaftig, das müßte genug sein; der Inhalt unseres ganzen Lebens ist ja damit umschrieben. Und er antwortet: Nequaquam, keineswegs! Hier beginnt nun eigentlich erst die Problematik des christlichen Glaubensbegriffes. Es ist wohl zu beachten, welchen Weg Calvin einschlägt. Calvin hat mit dem Bisherigen tatsächlich Alles gesagt, was über das christliche Leben auszusagen ist; der ganze Inhalt des christlichen Glaubensbekenntnisses steht vor uns. Aber eben weil es um Glaubensbekenntnis geht, das nur da stattfinden kann, wo Gott uns in freier Gnade begegnet, muß nun die Frage gestellt werden: Ist das genug? Muß nach einer Explikation der vorangehenden Satzes gefragt werden, die ihn von einer eigenmächtigen Spekulation unzweideutig unterscheidet. Und darum muß geantwortet werden: Jener Satz genügt nicht (obwohl er Alles sagt!) — er genügt nur als explizierter Glaubenssatz, weil wir Unwürdige sind, quia indigni sumus. Schon das kann der Mensch sich nicht selber vorsagen, sondern wenn er sich das eingesteht, so geschieht es im Hören auf Gottes Offenbarung, im Hören auf sein Wort. Calvin redet nicht auf zwei verschiedenen Ebenen. Alles, was er sagt über das Vertrauen und den Grund des Vertrauens ist gesagt aus der Situation des glaubenden Menschen, des in Christus von Gott gerufenen, mit Gott versöhnten Menschen. Der glaubende Mensch kann und muß beides sagen: Gott ist der Allmächtige und Allgütige und: ich bin der Unwürdige, Eigenmächtige, Ängstliche. Diese Höhe der Erkenntnis Gottes und diese Tiefe der Selbsterkenntnis ist nur möglich in Christus, nur da, wo der Mensch das Immanuel, Gott mit uns! hört. Angesichts des Widerspruches zwischen Gottes Herrlichkeit und meinem Elend gilt es: Non satis est. Und nun dennoch: es gibt tota fiducia! Wenn Calvin in diesem Zusammenhang von unserer Unwürdigkeit spricht, so zeigt dies: Es geht nicht um die Aussage:

finitum non capax infiniti. Es ist nicht die endliche Beschränkung, die hier störend in den Weg tritt. Den Schauder vor dem Numinosum, das tremere des kleinen Menschleins vor der Unendlichkeit, das kennen die Heiden auch. Endlichkeit und Unendlichkeit sind Korrelate, sind vertauschbare Begriffe (Kant!). Quia indigni sumus, damit wird ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch aufgezeigt, das nicht mehr umkehrbar ist. Damit ist etwas ausgesagt über das Sein des Menschen, dem er sich nicht mehr entziehen, vor dem er sich nicht mehr flüchten kann. Damit ist Gott gegenüber, der allein die Autorität hat, mir meine Unwürdigkeit aufzuweisen, die Grenze gesteckt. Und dieser Grenze gegenüber sind die kleinen Schaukelbewegungen unseres Lebens, das bißchen Hin und Her, Auf und Ab zwischen Endlichkeits- und Unendlichkeitsgefühlen belanglos. Die Aussage: Wir sind Unwürdige! ist keinesfalls als eine Aussage natürlicher Theologie zu verstehen, sie kann uns nur von Gott selbst auf die Lippen gelegt werden. Wir sind Unwürdige. Das ist keine moralische Aussage sondern eine Aussage über unser Sein. So sieht die heilige Schrift, so sehen Luther und Calvin den Menschen. In der Wurzel seiner Existenz ist seine indignitas Gott gegenüber Wirklichkeit, in dem tatsächlichen Verhältnis zwischen Gott dem Heiligen und uns, den Unheiligen. Gott ist und bleibt — an dieser Grenze erst wird das sichtbar und verständlich — Gott dem Menschen gegenüber und doch gibt es unerhörter, unbegreiflicher Weise ein Vertrauen des Menschen zu Gott. Wir können das nur als Faktum begreifen, wir können das nicht ableiten und erklären. Wie sollten wir unsere Sünde und ihre Vergebung ableiten und erklären können? Gott offenbart sich dauernd und offenbart sich überall, aber der Mensch ist dieser Offenbarung nicht würdig und kann darum faktisch nicht erkennen, was ihm theoretisch wohl als Möglichkeit offen stünde. So wie ein Mensch, der an sich wohl die Fähigkeit des Gehens hat, praktisch von ihr keinen Gebrauch mehr machen kann, wenn ihm seine Beine gebrochen sind. Alle natürliche Theologie aber rechnet noch mit — ungebrochenen Beinen!! Si Adam integer stetisset, das ist der verhängnisvolle Konjunktiv, der eben nicht übersehen werden darf in dem berühmten Anfang von Calvins Institutio. Wir haben gebrochene Beine. Wenn hier, bei uns, das letzte Wort gesagt wäre, dann müßten wir wahrhaft ver-

zweifeln. Aber für solchen Pessimismus ist kein Raum. Diese Aussage über uns ist keinen Augenblick abstrakt zu verstehen, sie ist gesagt in der Erkenntnis der Liebe Gottes, in seiner unendlichen Nähe. Wiederum: gerade der glaubende Mensch, der Mensch *en Christo* wird den unauflöslchen Widerspruch zwischen Gott und sich erkennen und anerkennen.

Aber diesem Schritt folgt unmittelbar ein weiterer. Alles bisher Gesagte ist nur zu verstehen von der Höhe dessen aus gesehen, was nun folgt: Was muß also noch geschehen? Daß ein Jeder von uns in seinem Herzen überzeugt ist, daß er von Gott geliebt wird und daß Gott ihm ein Vater sein will und der Urheber seiner Errettung. Daß wir von ihm geliebt werden: es ist nicht die Rede davon, daß wir doch noch einen Rest von Güte uns erhalten hätten, von sittlichem Ernst oder anderen guten Qualitäten. Nein, nun erfolgt wieder eine jener großartigen Umkehrungen Calvins. Gott muß die Initiative ergreifen — nein, nicht: er muß sie ergreifen, sondern: er hat sie bereits ergriffen. Das ist die Voraussetzung. Ich bin von Gott geliebt. Wenn der Mensch in seiner indignitas das aussagen kann, dann ist in dieser Erkenntnis der Weg offen zu dem völligen Vertrauen, der *tota fiducia* und damit zu der Erkenntnis der omnipotentia und perfecta bonitas Gottes. Nicht aus meinem Sein und Leben kann ich das erkennen, sondern ungeachtet meiner Angst und Eigenmächtigkeit gilt es: Ich bin von Gott geliebt. Von ihm aus geschieht es, daß er mir, trotz meiner, als der Allmächtige und Allgütige begegnet. Was heißt das: Ich bin von Gott geliebt? Das heißt: Gott will mir ein Vater sein und der Urheber meines Seils. Diese beiden Aussagen sind zurückzubeziehen auf die beiden eingeführten Begriffe der Allmacht und vollkommenen Güte.

Ich kann Gottes Allmacht nicht abstrakt erkennen, aber indem er sich mir in seiner Liebe offenbart, gibt er sich mir als mein Vater zu erkennen. Der Begriff „Mein Vater“ ist hier durchaus im Verständnis des Ersten Artikels des Apostolikums zu verstehen. Nur auf Grund der Vaterschaft und der Sohnschaft Gottes kann auch von einer Väterlichkeit auf Erden gesprochen werden, niemals umgekehrt. Wenn Calvin von „Vater“ spricht,

dann denkt er daran, daß wir in Christo Angenommene des Vaters sein dürfen, dann denkt er an die ewige Liebe Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. An dieser schlecht-hin einmaligen, einzigen, göttlichen Liebe dürfen wir teilhaben. Sie tritt in unser Leben und an diesem Vatersein, dem Vatersein in Jesus Christus, mögen wir erkennen, was Allmacht Gottes ist. Damit tritt der Begriff der Allmacht heraus aus dem Bereich metaphysischer Begrifflichkeit. Das Subjekt der Allmacht ist der Vater Jesu Christi, der nun auch unser Vater wird.

Und im gleichen Zusammenhang ist der Begriff der perfecta bonitas zu verstehen. Indem Gott uns rettet, indem er unsere Sünde uns nicht zurechnet, indem er in Jesus Christus für uns eintritt, mögen wir sehen und erkennen, was vollkommene, wirkliche Güte ist. Das ist perfecta bonitas: Gottes errettendes Handeln an denen, die seiner unwürdig sind, Gottes Heilandsein.

Wenn Gott uns seine Allmacht und seine vollkommene Güte nicht offenbart, dann bleiben diese beiden Begriffe leere Begriffe, dann könnten auch sie nur ein Götzenbild sein. Gott liebt uns und erweist sich uns als Vater Jesu Christi, als der Urheber unserer Errettung; das allein ist wirkliche Macht und wirkliche Güte.

Woher aber wissen wir, daß Gott uns liebt? Wenn es gilt, daß wir Unwürdige sind, wenn wir dem nicht entfliehen und nicht aus Gott ein Göttlein und aus unserer indignitas eine Unvollkommenheit und aus dem Satz: Gott liebt mich! einen Gefühlszustand machen wollen —, wenn es gilt, wir können ihn nicht erkennen, quia indigni sumus, dann stellt sich diese Frage unerbittlich als Entscheidungsfrage: Woher wissen wir das? Unde autem nobis id constabit? Calvin weiß, das können wir nicht aus uns selber wissen, das muß Gott uns sagen in seinem eigenen Worte, in welchem er uns seine Barmherzigkeit aufzeigt. So ist es das Fundament unseres Vertrauens, daß wir Gott in Christus erkennen.

Damit sind wir an der Wurzel und zugleich auch vor der Fülle der Problematik aller Theologie angelangt. Hier scheiden sich die Wege. Entweder man versteht dieses Unde? und dieses ex verbo ipsius oder aber man versteht es nicht. Man könnte an dieser Stelle wohl von Prädestination sprechen. Entweder be-

gegnet man hier dem großen Gegenüber oder aber man löst die Begegnung auf in die leere Frage: Sollte Gott nur so und nur einmal geredet haben? Warum ist gerade Christus das Wort? Und die ganze Fülle der Verlegenheiten bricht auf, die in diesen Fragen zutage kommt. Calvin verweist auf die andere Möglichkeit, auf die Möglichkeit, hier stillzuhalten und einzusehen: das, was ich mir nicht selber sagen kann, was ich nur wiederholen kann als einen Satz, mit dem ich schlechterdings anfangen muß, ganz bescheiden, ganz anspruchslos, als einen Satz, der nur in völliger Wehrlosigkeit ausgesprochen werden kann: was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott gegeben! Gott ist nicht nur der Allmächtige und Allgütige, sondern als der Allmächtige und Allgütige hat er zu uns gesprochen und spricht er zu uns. Ich bin ein von Gott Geliebter. Das sagt er mir. Und als indignus, als Unwürdiger, unwürdig seine offenbare Allmacht und Allgüte zu erfahren, höre ich es. Auf diesem Boden ereignet sich Theologie. Nicht um ein Prinzip geht es hier, sondern um ein Hören auf das Wort, das uns in der heiligen Schrift dargeboten wird. Wir können nur das Zeugnis vom Worte Gottes hören und uns fragen, ob das auch für uns und unser Leben gilt. Und wir werden es dann wohl — und da beginnt eigentlich die Theologie — gelten lassen müssen als Gottes Wort und nicht als unser eigenes Wort. Hier stecken alle Fehlerquellen theologischen Denkens und Redens und andererseits auch alle Verheißung und Hoffnung solchen Tuns. Es entscheidet sich daran: ob wir das uns von Gott Gesagte uns wirklich von Gott gesagt sein lassen und damit umgehen als mit Gottes Geschenk. Wenn es schief geht in der Theologie — und es geht immer wieder schief — dann deshalb, weil wir mit dem Wort umgehen als mit einer Sache, die wir in die Tasche stecken könnten. Wir machen dann aus dem Worte Gottes eine Philosophie, wir setzen an die Stelle des uns gesagten Wortes die Illusion einer eigenmächtigen Entdeckung. Diese Gefahr ist gegenwärtig darum so groß, weil wir die Bedeutsamkeit des Begriffs „Wort Gottes“ vielleicht wieder schärfer sehen dürfen als vergangene Zeiten und weil wir gerade darum uns hüten müssen, mit diesem Begriff umzugehen wie ein Krämer mit seiner Ware, mit einer flotten aber im Grunde hochmütigen und eigenmächtigen Sicherheit. Gerade die junge und jüngste Generation mag sich an dieser Stelle warnen

lassen vor der ihr nicht ferneliegenden Möglichkeit, diesen Begriff z. B. als Waffe gegen die ältere Generation verwenden zu wollen. Mit dem Worte Gottes kann man seine eigene Sache, und wäre sie noch so gut und ansehnlich, nicht stärken. Es ist und bleibt ein Geschenk, das wir, wir seien alt oder jung, auf keinen Fall verdient haben! Es ist ein Wunder, das uns begegnet und das, wenn wir nicht richtig damit umgehen, uns jederzeit wieder genommen werden kann. Wer die Theologie doch wieder in Philosophie verwandeln möchte, der wird — und wenn er noch so kirchlich sich gebärdete — gestraft werden durch das Wort, das Gott selber ist. Es ist Gottes Barmherzigkeit, wenn er uns sagt: Gott liebt uns. Und es ist Barmherzigkeit, wenn man dieses Wort hören und mit ihm umgehen, wenn man also Theologe sein darf. Uns Theologen ist ein Geheimnis anvertraut. Lassen Sie uns damit umgehen mit einer täglich neuen Ehrfurcht und davon reden mit einer täglich neuen Sorgfalt!

Das letzte Wort, das Calvin in diesem Zusammenhang anführt, ist nicht der Begriff des Wortes Gottes sondern Christus, als der Inhalt dieses Wortes. Er ist die letzte Antwort auf unsere Frage Unde? Das Wort Gottes ist nicht ein Satz, auch nicht ein Gefüge von Sätzen, es ist Gott selber, der mit uns redende Gott: Jesus Christus. Indem Gott mit uns redet, bietet er uns seine Barmherzigkeit dar. Das Wort Barmherzigkeit umschreibt das Geschehen in Jesus Christus. Von diesem Begriff aus will alles bisher Gesagte verstanden sein. Barmherzigkeit bedeutet einerseits zweifellos dies, daß wir nicht ohne Gott sind, daß Gott sich unserer annimmt, andererseits aber auch dies, daß es hier zwischen Gott und Mensch um ein einseitiges Verhältnis geht. Wir haben Barmherzigkeit nötig, Gott findet uns im Abgrund. Wir erkennen unsere Sünde darin, daß uns Barmherzigkeit widerfährt, nicht vorher und nicht an sich. Eine Sündenerkenntnis bzw. eine Gesetzespredigt, die den Menschen anderswoher treffen wollte als von daher, daß Gott ihm barmherzig ist, würde den Menschen nicht erreichen. Das rinnt an uns ab wie der Regen oder aber es führt uns in die Verzweiflung. Diese Schaukel aber zwischen Verzweiflung und Leichtsinne wird dann stillgelegt sein, wenn statt der Gesetzespredigt das Wort ertönt: Gott liebt dich, Gott ist dir barmherzig. Vor dem Kreuz Christi wird die Sünde erkannt. Das Kreuz allein ist die

wahre Gesetzespredigt. — Der Satz von der menschlichen Unwürdigkeit kann also niemals ein Satz menschlichen Pessimismus sein. Unter der Gnade bricht die Erkenntnis unserer Sünde auf. Diese Einsicht kann und wird nicht ohne Folge bleiben für das Verhalten des Theologen eigener und fremder Sünde gegenüber: Man sage den Menschen von der Liebe Gottes und rede im Raum der Liebe von der Sünde, um ihnen zu zeigen, daß auch der tiefste Abgrund nicht tiefer ist als Gottes Barmherzigkeit, die längst gut gemacht hat, was wir nicht gut machen können.

Im Blick auf Christus stehen wir wieder vor der Allmacht und vollkommenen Güte Gottes. Im Blick auf ihn kommt es zur *tota fiducia*, zum völligen Vertrauen. Nicht auf Grund eigener Erfahrung, sondern auf Grund dessen, was Gott uns armen Menschen gesagt hat, sagt und sagen wird. Das ist die Basis, auf der Calvin das Apostolische Glaubensbekenntnis erklärt hat. Von hier aus ist es unmöglich für ihn, dieses Glaubensbekenntnis auseinanderfallen zu lassen in eine Lehre vom Schöpfergott, Versöhnergott und Heiligen Geist. Calvin redet in allen drei Artikeln nur von dem Einen: von Jesus Christus, dem Fundament eines wirklichen Vertrauens zu Gott. „In ihm sind verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis.“

Theologische Existenz heute

Schriftenreihe, herausgegeben von
Karl Barth und Eduard Thurneysen

Bei Subskription der Schriftenreihe auf mindestens ein Jahr werden
die Hefte mit einer Ermäßigung von 10 % geliefert.

Bisher ist erschienen:

Heft 1	Karl Barth: Theologische Existenz heute . . .	Mk. 1.—
Heft 2	Karl Barth: Für die Freiheit des Evangeliums . . .	Mk. —.50
Heft 3	Karl Barth: Reformation als Entscheidung . . .	Mk. —.60
Heft 4	Karl Barth: Lutherfeier 1933	Mk. —.50
Heft 5	Karl Barth: Die Kirche Jesu Christi	Mk. —.50
Heft 6	Ernst Wolf: Martin Luther, Das Evangelium und die Religion	Mk. —.50
Heft 7	Karl Barth: Gottes Wille und unsere Wünsche . . .	Mk. —.80
Heft 8	Eduard Thurneysen: Die Kraft der Geringsen . . .	Mk. —.50
Heft 9	Karl Barth: Offenbarung, Kirche, Theologie . . .	Mk. —.80
Heft 10	Karl Barth: Der gute Hirte	Mk. —.50
Heft 12	Karl Barth: Der Christ als Zeuge	Mk. —.60
Heft 13	Karl Barth: Der Dienst am Wort Gottes	Mk. —.50
Heft 14	Karl Barth: Nein! Antwort an Emil Brunner . . .	Mk. 1.—
Heft 15	Heinrich Vogel: Wer regiert die Kirche? Über Amt, Ordnung, Regiment der Kirche	Mk. —.70
Heft 16	Hans Asmussen: Kirche augsburgischer Konfession . . .	Mk. —.70
Heft 17	Karl Barth: Drei Predigten	Mk. —.60
Heft 18	Peter Barth: Das Problem der natürlichen Theo- logie bei Calvin	Mk. —.90
Heft 19	Karl Barth: Vier Bibelstunden	Mk. —.90
Heft 20	Edmund Schlink: Pflicht und Versuchung christ- lichen Bekenntns	Mk. —.45
Heft 21	Eduard Thurneysen: Lebendige Gemeinde und Be- kenntnis	Mk. —.50
Heft 22	Karl Barth: Vier Predigten	Mk. —.75
Heft 23	Heinrich Schlier: Das Schifflein der Kirche . . .	Mk. —.50
Heft 24	Hans Asmussen: Barmen!	Mk. —.75
Heft 25	Karl Barth: Das Evangelium in der Gegenwart . . .	Mk. —.60
Heft 26	Heinrich Vogel: Die Autorität des Richters und das Zeugnis der Kirche	Mk. —.70
Heft 27	Karl Barth: Die Kirche und die Kirchen	Mk. —.70

Bei Mengenbezügen ermäßigte Partiepreise

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN



JOHANNES CALVIN

Gebete

zu den Vorlesungen über Jeremia und Hesekiel

übersetzt von Werner Dahm

2. Auflage / Kart. RM. 1,20

Calvin hat seine Vorlesungen mit Gebet begonnen und geendet. Während das Anfangsgebet immer gleich lautete, war das Schlussgebet dem in der Vorlesung behandelten Stoff angepaßt. Leider wurden diese Gebete bei der Herausgabe der Werke Calvins im C. K. ausgelassen. Dankbar begrüßen wir, daß der Kaiser Verlag die Herausgabe nun erfolgen ließ. Es sind die Gebete zu den Vorlesungen über Jeremias und Hesekiel. Sie lassen uns einen Blick tun in das Herz dieses Reformators und uns nachempfinden, wie lebendig der Glaube dieses Verkünders der Transzendenz Gottes war. Besonders bewegt lesen wir das letzte Gebet, das auch das letzte Gebet des großen Lehrers vor seinen Schülern war, da er seine Vorlesungen abbrechen mußte, um sich auf das Ende zu rüsten, nach dem schon in diesem Gebet der Blick gerichtet ist. Das übliche Urteil über Calvin in deutsch-evangelischen Kreisen erfährt hier eine Korrektur, insofern die Innigkeit seines Glaubens hier Ausdruck findet und damit die Auffassung von dem Überwiegen des Intellekts bei Calvin sich als falsch erweist.

(Pfälzisches Pfarrerblatt)

Wer in dieses Büchlein hineingeht, betritt ein Heiligtum. Mit einem Manne, dessen Leben in Wahrheit ein Leben des Gebets war, darf er zu Gott reden und lernt, in der Zucht des Schriftworts zu beten. Geradezu wunderbar ist es, zu beobachten, wie reich das Gebet wird, wenn es aus der Beobachtung der Schrift herausfließt. Mit Recht charakterisiert der Übersetzer in einem Nachwort den Vater Calvin: „Im Leben und im Sterben dieselbe Blickrichtung: auf die kommende Herrlichkeit des Reiches Gottes in Jesus Christus.“

(Reformierte Kirchenzeitung)

Wenn uns die gegenwärtige Not der Kirche auf der Seele brennt, gehen wir gern und dankbar in die Schule der großen Väter aus der Reformationszeit. Als Anleitung zu eigenem Gebet, keineswegs aus nur geschichtlichem Interesse, sind in diesem Heft Gebete veröffentlicht, mit denen Calvin seine Vorlesungen über Jeremia und Hesekiel zu schließen pflegte und die, von Studenten aufgezeichnet, nur noch in den ältesten Ausgaben der Werke Calvins zu finden sind. Die Vorbildlichkeit dieser Gebete liegt in der inhaltlichen Bindung an das Schriftwort und besonders in dem immer wieder anders gewandten gläubigen Ausblick auf die kommende Herrlichkeit des Reiches Gottes in Jesus Christus.

(Kirchliche positive Blätter)

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN