

KARL BARTH · GESAMTAUSGABE

Im Auftrag der Karl Barth-Stiftung
herausgegeben von Hinrich Stoevesandt

III. Vorträge und kleinere Arbeiten

VORTRÄGE UND KLEINERE ARBEITEN
1922–1925



THEOLOGISCHER VERLAG ZÜRICH

KARL BARTH

VORTRÄGE UND KLEINERE ARBEITEN
1922–1925

Herausgegeben von Holger Finze



THEOLOGISCHER VERLAG ZÜRICH

Gedruckt mit Unterstützung der Evangelischen Kirche in Deutschland
und der Karl Barth-Stiftung

Die redaktionelle Betreuung des Bandes durch das
Karl Barth-Archiv wurde ermöglicht vom
Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der Wissenschaften

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Barth, Karl:

Gesamtausgabe / Karl Barth. Im Auftrag der Karl Barth-Stiftung
hrsg. von Hinrich Stoevesandt. – Zürich: Theologischer Verlag.

NE: Barth, Karl: [Sammlung]

3. Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925 /
hrsg. von Holger Finze. – 1990

ISBN 3-290-10086-3

© 1990 Theologischer Verlag Zürich

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

by Druckerei Sommer GmbH, Feuchtwangen

INHALT

Vorwort	VII
Abkürzungen	XIII
«Über Kirche», 1922	I
«Feuerbach», 1922	6
Die kirchlichen Zustände in der Schweiz, 1922	14
Grundfragen der christlichen Sozialethik. Auseinander- setzung mit Paul Althaus, 1922	39
Immer noch unerledigte Anfragen, 1922	58
Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, 1922	65
Das Problem der Ethik in der Gegenwart, 1922	98
Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 1922	144
«Diskussionsthesen» für einen Vortrag in Bremen, 1922	176
Gegenrede zu dem Aufsatz von Friedrich Wilhelm Foerster, 1923	180
Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe, 1923	202
Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre, 1923	248
Die Kirche und die Offenbarung, 1923	307
Von der Paradoxie des «positiven Paradoxes». Antworten und Fragen an Paul Tillich, 1923	349
Antwort an Paul Jaeger, 1924	381
Zur Kenntnisnahme, 1924	395
Brunners Schleiermacherbuch, 1924	401
Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt, 1924	426
Schleiermachers «Weihnachtsfeier», 1924	458
Sunt certi denique fines. Eine Mitteilung, 1924	490
Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, 1925	500
Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, 1925	545
Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen reformier- ten Glaubensbekenntnisses, 1925	604
Kirche und Theologie, 1925	644
Anhang: Vorwort zu «Das Wort Gottes und die Theologie», 1924	683

Im Jahre 1884 wurde ein «Reformierter Bund»¹ gegründet, um die über ganz Deutschland verstreuten reformierten Kirchen, Gemeinden und Einzelpersonen stärker zu verbinden. Seine Hauptversammlungen finden mit wechselndem Tagungsort alle zwei Jahre statt.

Vermutlich im Frühsommer 1923 war Barth zu einem Vortrag auf der 19. Hauptversammlung des Reformierten Bundes vom 16. bis 19. September 1923 in Emden eingeladen worden und hatte unter Angabe des von ihm gewählten Themas zugesagt.² Barth arbeitete seinen Vortrag anlässlich eines Schweizaufenthaltes in St. Gallen-Bruggen bei E. Thurneysen aus³ und stellte ihn «in einem ausgedehnten Arbeitstag»⁴ in Göttingen fertig.

Am Nachmittag des 16. September traf Barth in Emden ein und nahm an den meisten Veranstaltungen der folgenden Tage teil⁵, die ihn erst-

¹ Vgl. R. Steiner, Art. «Reformierter Bund», in: RGG³, Bd. V, Sp. 894f.

² Barth erwähnt die Vortragsverpflichtung für Emden erstmals in Bw. Th. II, S. 176 (18. 6. 1923). Prof. Dr. August Lang, seit 1920 Moderator des Reformierten Bundes, teilte Barth in einem Brief vom 5. 7. 1923 den endgültigen Termin der Hauptversammlung und des schon vorher grundsätzlich vereinbarten Vortrags mit (Original im Karl Barth-Archiv, Basel). Darin heißt es u. a.: «Sie wissen schon durch Herrn Br. Heilmann, daß wir bei der diesjährigen Tagung vor allem auf Sie rechnen, und Sie haben ja schon Ihre Zusage nebst freundlicher Formulierung Ihres Themas gegeben.» – Johann Adam Heilmann (1860–1930), 1884 Pfarrer an der früheren Waldenserkolonie Waldensberg, 1887–1891 in Spanbeck, 1891–1920 in Göttingen, hatte die Errichtung einer Professur für reformierte Theologie in Göttingen maßgeblich vorangetrieben und war an den Verhandlungen um die Berufung Barths beteiligt gewesen. – Im Karl Barth-Archiv, Basel ist kein Brief Heilmanns in dieser Angelegenheit vorhanden; da beide in Göttingen lebten und sich gelegentlich trafen (vgl. Bw. Th. II, S. 5.19.28.71f.74.138.145.361), wird die Einladung zum Emdener Vortrag wohl mündlich von Heilmann übermittelt worden sein.

³ Vgl. eine Postkarte Barths an Lukas Christ vom 3. 9. 1923, geschrieben in St. Gallen-Bruggen: «Ich sitze noch bis etwa zum 10. hier bei Thurneysen an meinem Vortrag für den Reform. Bund, der am 17. in Emden vom Stapel gehen soll... Eduard und ich arbeiten hier in zwei Dachstüblein nebeneinander nicht ohne Austausch allertiefster Mitteilungen.» (Original im Karl Barth-Archiv, Basel)

⁴ Bw. Th. II, S. 183 (24. 9. 1923).

⁵ Vgl. das Tagungsprogramm in: RKZ, Jg. 73 (1923), S. 193f. und Barths Bericht über seinen Emdener Aufenthalt im Rundbrief vom 24. 9. 1923, Bw. Th. II,

mals mit einer großen Zahl führender Vertreter des reformierten Protestantismus Deutschlands zusammenführten. Barths Vortrag fand am Montag, den 17. September, um 9 Uhr (nach einer Morgenandacht von Generalsuperintendent Gerhard Coeper, Aurich) im kleinen Saal des Blaukreuzhauses statt. «Zur Diskussion meines Vortrages kam es erst am dritten Tage; die Sache war insofern schlecht organisiert, als nie recht Zeit zum Reden war.»⁶ Thurneysen gegenüber äußerte Barth danach den Eindruck: «Mein Emdener Vortrag war die Stimme eines Predigers in der Wüste [vgl. Jes. 40,3]. Die führenden Männer des Reformierten Bundes sind gänzlich ungebrochene Leute, die sich durchaus nicht aus dem Konzept bringen ließen, sondern sich begnügten, mich über den grünen Klee zu loben und dann zu tun, als wäre nichts geschehen.»⁷ In der Diskussion habe er «mit Mühe die Erstellung eines Friedensregenbogens über die sichtbar gewordenen Differenzen wenigstens formal verhindern» können.⁸

In der geschäftlichen Versammlung vom 18. September wurde dann u. a. auch über die Errichtung der reformierten Honorarprofessur in Göttingen und über die Berufung und gegenwärtige Lehrtätigkeit Barths berichtet.⁹

Am 24. September übersandte Barth das zum Druck fertiggestellte Manuskript des Vortrages an Georg Merz für Heft 5 von «Zwischen den Zeiten».¹⁰

Die zwischen senkrechten Strichen in den Text eingefügte Originalpaginierung ist die des Wiederabdrucks in W. G. Th.

S. 182–187. Über den Verlauf der Versammlung berichten [H. A.] He[sse], *Die Emdener Tagung*, in: RKZ, Jg. 73, S. 232–234, sowie die Rhein-Ems-Zeitung, Emden, vom 18. und 22. 9. 1923.

⁶ Bw. Th. II, S. 186.

⁷ A. a. O., S. 189f. (25. 9. 1923).

⁸ A. a. O., S. 187 (24. 9. 1923).

⁹ Vgl. [J. A.] Heilmann, *Die Ausbildung der reform. Theologen. Vortrag auf der Tagung des Reformierten Bundes in Emden*, in: RKZ, Jg. 73 (1923), S. 262–264, bes. S. 264 und Bw. Th. II, S. 187.

¹⁰ Vgl. Bw. Th. II, S. 183. Die Bitte um Erstabdruck in RKZ war von Barth abgeschlagen worden (vgl. ebd.). Als Nachdruck aus ZZ, [Jg. 2] 1924, [Heft 1 =] Heft 5 [der ganzen Zeitschrift], S. 8–39 erschien der Vortrag dann in: RKZ, Jg. 74 (1924), S. 2–5.9–11.13–17.

Lassen Sie mich beginnen mit der Mitteilung einer kleinen *Lese Frucht*: «Einem aufmerksamen Beobachter konnte es nicht entgehen, welche geringe Rolle *unfruchtbare theologische Erörterungen* an diesen Tagen spielten. Die Konferenz war von einem stark geistigen Streben durchdrungen, die alten Wahrheiten der Reformation in ihrer religiösen Bedeutung für die Gegenwart *möglichst untheologisch* zu erfassen und lebendig werden zu lassen und mit dieser Rückwendung zum alten heiligen Erbe doch gleichzeitig sich von einem Geiste resoluter Entschiedenheit führen zu lassen, der *vorwärts* drängt und die alten Wahrheiten an¹¹ neuen Verhältnissen praktisch erproben will.» Diese Sätze stehen in einem Bericht über die kürzlich abgehaltene Tagung der östlichen Sektion des Reformierten Weltbundes in Zürich und entstammen der Feder einer der führenden Persönlichkeiten dieser Veranstaltung (N. Z. Z. 3. Aug. 1923 Nr. 1055).¹² Wenn die hier sich äussernde Einstellung für die Neigungen und Abneigungen weitester und gegenwärtig maßgebendster Kreise unserer modernen reformierten Kirchen bezeichnend ist – und es ist nicht zu bezweifeln, daß dies der Fall ist –, so ist die mir heute zugewiesene Aufgabe keine dankbare Aufgabe. Über reformierte Lehre, Theologie, Predigt, Verkündigung soll ich ja reden, also gerade darüber, worüber man in Zürich «möglichst» geschwiegen hat und auch sonst weithin und in zunehmendem Maße lieber schweigt als redet. Warum lieber schweigt? Ich meine drei Gründe zu sehen: *Erstens*, weil im Protestantismus, merkwürdigerweise vorab unter den protestantischen Theologen, die Flut der Überzeugung noch immer im Steigen ist,

¹¹ Bei Barth irrtümlich «in»; Korrektur nach NZZ.

¹² [A.] K[elle]r, *Der Reformierte Weltbund in Zürich*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 3. 8. 1923; Hervorhebungen von Barth. – Adolf Keller (1872–1963), 1896–1899 Hilfspfarrer der deutschen evangelischen Gemeinde in Kairo, 1899–1904 auf Burg in Stein am Rhein (Kanton Schaffhausen), 1904–1909 an der deutschsprachigen Gemeinde der église nationale in Genf, wo ihm zuletzt Karl Barth als Vikar beigegeben war; 1909–1924 an der Zürcher Kirche St. Peter; 1920 erster Sekretär des neu gegründeten Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Keller widmete sich seitdem besonders ökumenischen Belangen; u. a. wurde er 1924 erster Generalsekretär der «Europäischen Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen». – Wegen des polemischen Gebrauchs dieses Artikels kam es im Jahre 1924 zu einer teils öffentlich, teils in privatem Briefwechsel geführten Auseinandersetzung zwischen Keller und Barth (vgl. *Zur Kenntnisnahme*, unten S. 395ff.).

daß «Lehre» etwas anderes, und zwar etwas weniger Gutes und Wichtiges sei als «Leben». Die Begriffe «theologisch» und «unfruchtbar» erscheinen vielen unter uns als mindestens benachbart und die Frage nach dem rechten Predigtinhalt wenn nicht geradezu als gleichgültig, so doch als aufschiebbar neben der Frage nach dem guten [180] Willen und den besten Wegen zur Verständigung über allerlei anderweitige kirchliche Praxis, zur inneren und äußeren Einigung, zur Tat des gemeinsamen Kampfes gegen «Rom» und den modernen Unglauben, zur gegenseitigen moralischen und materiellen Hilfeleistung, zur Organisation und Entfaltung der vorhandenen Kräfte, «in der Überzeugung, in der Richtung sich zu bewegen, die der Geist Jesu Christi uns weist», wie der genannte Bericht zum Schluß sagt.¹³ *Zweitens*, weil die Frage nach der rechten Lehre nach den Erfahrungen der Vergangenheit speziell der heute so wünschenswerten christlichen *Einigkeit* zunächst vielleicht nicht eben förderlich sein könnte, weil ein Versuch ernstlicher Verständigung darüber, in *was* die Glieder der sog. «reformierten Familie» auch nur der «östlichen Sektion» (um von der westlichen nicht zu reden!) einig sein, für *was* sie gemeinsam kämpfen, in *was* sie sich gegenseitig beistehen wollen, wahrscheinlich weniger harmonisch und erhebend zustande kommen würde als z. B. die in Zürich zweifellos so glücklich getroffenen Übereinkünfte strategischer und taktischer Natur oder auch die bei solchen Festivitäten an malerisch-historischer Stätte unvermeidlich sich einstellenden Stimmungen christlicher Weltverbrüderung. Wer sich auf reformierte Lehre in ihrer Eigenart¹⁴ und Unterschiedenheit von anderer Lehre einläßt, der ruft vielleicht auch den Gespenstern von

¹³ [A.] K[elle]r, a. a. O.: «Dieser Zusammenschluß [scil. zur europäisch-kontinentalen Sektion des Reformierten Weltbundes] zielt zunächst ohne aggressive Zwecke auf die reformierte Familie hin. Aber am Horizonte waren doch die weiteren Ziele einer allgemeineren engern Verbindung der protestantischen Welt sichtbar, wie sie in den größern Einigungsbewegungen bereits im Gange sind, ohne Machtanspruch, ohne Aberglauben an die Organisation, ohne ein verdächtiges Selbstvertrauen auf Formen und Formeln, aber in der Überzeugung, in der Richtung sich zu bewegen, die der Geist Jesu Christi uns weist.»

¹⁴ Vgl. [A.] K[elle]r, a. a. O.: «Der reformierte Geist regt sich wieder und wird heute sowohl religiös als soziologisch aufs neue wirksam und fruchtbar. Nachdem die reformierte Eigenart namentlich in Deutschland die Kosten der Union zu bezahlen gehabt hatte, entdeckt sie heute naheliegende Aufgaben, die das ihr innewohnende Prinzip vor allem zu lösen berufen ist.»

Marburg¹⁵ und andern unfreundlichen Schatten, und wer wollte das nicht lieber umgehen, wenn es sein kann? *Drittens* und vor allem: die Frage nach der rechten Lehre kann nicht aufgeworfen werden ohne Aufdeckung und Eingeständnis einer großen, vielleicht der größten *Verlegenheit* des modernen Protestantismus. Die Geringschätzung der «Lehre» hat denselben Grund wie das Urteil des Fuchses über die Trauben¹⁶: *Hätten* wir mehr Wesentliches und Autoritatives zu sagen, *hätten* wir eine über bestimmte Gruppen und Kreise hinaus überzeugende und anerkannte Theologie, *hätten* wir eine Botschaft, die wir verkündigen *müßten*, wir würden anders denken. Auf's Ganze unserer Kirchen gesehen, haben wir das alles *nicht*. Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich sage, daß dies auch dort gilt, wo man nicht so pietätlos oder – nüchtern war, die überlieferten Lehrnormen geradezu durch Abschaffung als obsolet zu erklären.¹⁷ Die Frage nach der rechten Lehre führt uns vor das Vakuum in der *Mitte* unsres Kirchen- und Christentums, und der Anblick dieses Vakuums könnte beschämend und entmutigend genug sein, um zu der mun-|181|tern Berufung auf «das alte heilige Erbe» und damit auch zu dem «Vorwärtsdrängen» zur praktischen Erprobung ein *sehr* störendes Fragezeichen zu setzen. Also: «O rühre, rühre nicht daran!»¹⁸ von allen Seiten! Und gerade an diesen unangenehmen wunden Punkt soll ich nun doch rühren? Wäre es nicht besser, dem wohlbe-gründeten Instinkt der meisten unsrer protestantischen Zeitgenossen folgend, eilends daran vorüberzugehen wie Priester und Levit an dem unter die Räuber Gefallenen [vgl. Lk. 10,30–32], die Frage der Lehre gleichsam in Klammern als «irgendwie» schon gelöst oder nachträglich

¹⁵ Beim Marburger Religionsgespräch (1529) scheiterte die erwünschte Einigung zwischen Luther und Zwingli in der Abendmahlsfrage. Luther erklärte am Ende: «ich bin Euer herr nicht, Euer Richter nicht, Euer lerer auch nicht, So reymet sich unser gayst und Euer gayst nichts zusammen, sonnder ist offenbar, das wir nicht ainerley gayst haben...» (zitiert nach W. Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 148), Leipzig 1929, S. 129.

¹⁶ Vgl. Aesops Fabel 33 «Der Fuchs und die Trauben».

¹⁷ Zur Abschaffung bzw. stillschweigenden Unterlassung der Verpflichtung auf Bekenntnisschriften in der Schweiz vgl. Barths eigene Ausführungen in: *Die kirchlichen Zustände in der Schweiz*, oben S. 22ff.

¹⁸ Vgl. das Gedicht von E. Geibel «Wo still ein Herz von Liebe glüht» (*Gedichte*, Berlin 1840, S. 277):

O rühret, rühret nicht daran!

lösbar vorauszusetzen und uns mit «resoluter Entschiedenheit» *den* Fragen des Christentums und unsres Reformiertentums insbesondere zuzuwenden, über die man interessiert, friedlich und freudig reden kann – besonders in unsrer Zeit, wo das Leben, auch das Leben der Kirchen, wahrhaftig schon kompliziert genug ist und einfache Parolen und Wege mit Recht schon als solche den Ruf der Vorzüglichkeit genießen?

Ich meine nun doch, daß wir, das Ergebnis falle aus, wie es wolle, Anlaß haben, dem Moderamen des Reformierten Bundes dankbar zu sein dafür, daß es den Mut hatte, diesen wunden Punkt auf unsre Tagesordnung zu setzen. Einmal muß ja doch wieder davon geredet werden; warum sollen wir das Gespräch nicht eröffnen? Auch die reformierte Internationale¹⁹ und die protestantische Christenheit überhaupt wird früher oder später nicht umhin können, hier, koste es, was es wolle, und geschehe dann, was geschehen mag, etwas ernsthafter zu werden, als sie es jetzt ist. Der finstere Ernst des Zeitalters, in das wir eingetreten sind, wird es den Kirchen (Europas jedenfalls!) nicht gestatten, sich bei Scheinlösungen zu beruhigen, und wenn sie den Vorzug einleuchtendster Einfachheit hätten. Die Rede von dem Vorwärtsdrängen zum praktischen Erproben der alten Wahrheiten an neuen Verhältnissen *ist* aber eine *Scheinlösung*. Was soll sich hier erproben? Wird es den scharfen Augen der Weltkinder und wird es uns selbst, den Kindern des Hauses, auf die Länge entgegen können, daß hier ein Prädikat ohne Subjekt gesetzt ist? Ist es denn so einwandfrei sicher, daß unsre reformierten Kirchen auch nur da, wo die Bekenntnisse noch in Kraft oder doch auf dem Papier stehen, tatsächlich von den «alten Wahrheiten der Reformation» widerhallen? «In ihrer religiösen Bedeutung für die Gegenwart», lautet ja der verdächtige Zusatz. Was heißt das? Sind die stillschweigend oder offenkundig eingetretenen Verschiebungen, Veränderungen und Umdeutungen |182| der reformatorischen Botschaft, auf die er hinweist, etwa so unerheblich, daß wir uns die Besinnung darüber ersparen dürften, mit welchem Recht, mit welcher Berufung und Autorität unter dem Namen evangelisch-reformierter Predigt in unsern Kirchen gerade dies und gerade das vorgetragen wird? Von einer siegreichen Entscheidung der Kämpfe, die diese Frage dem 19. Jahrhundert gekostet hat, ist mir

¹⁹ Gemeint ist der 1877 in Edinburgh zu seiner ersten Generalversammlung zusammengetretene «Reformierte Weltbund».

nichts bekannt. Sollte der Vorschlag, mit dieser ungelösten Frage im Rücken «vorwärtszudringen», wirklich so praktisch sein? Wir werden uns ferner der Einsicht nicht verschließen können, daß die kirchlichen Instandsetzungs-, Organisations- und Vorbereitungsarbeiten, mit denen man sich heute lieber als mit Theologie zu beschäftigen erklärt, fatalerweise dem Augenblick entgegentreiben, wo es sich dann eben doch darum handeln wird, dem durch soviel Zurüstung aufmerksam gemachten Menschen in Ost und West wirklich etwas zu bieten oder ihm doch mindestens zu sagen, was denn eigentlich los ist, – dem Augenblick, wo die Gemeinde, auch die lebendigste, beteiligste Gemeinde, schweigen wird, um endlich und endlich zu *hören*, was ihr denn nun der Pfarrer oder gar Professor der reformierten Weltkirche Wichtiges und Richtiges, die Lage des Menschen zwischen Himmel und Erde Erhellendes, dem Anspruch, hier gehe es um erlösende Wahrheit, Entsprechendes *mitzuteilen* habe. Sollte es weise sein, die Frage nach dem Ereignis dieses Augenblicks, des für Sinn und Wert alles Vorangehenden schlechthin entscheidenden, zu unterdrücken oder doch an das Ende des ganzen Programms zu stellen? Müßte nicht besser das ganze Programm warten, bis in dieser Frage eine Klarheit, ein Wille, eine Notwendigkeit auf dem Plan ist? Ferner: Von der kommenden Auseinandersetzung mit «Rom» ist auch in Zürich viel die Rede gewesen.²⁰ An dem Ernst und der Aktualität dieser Aufgabe ist wahrhaftig nicht zu zweifeln. Aber wie sollen und können wir uns mit «Rom» auseinandersetzen, bevor wir uns ganz anders mit uns selbst auseinandergesetzt haben über die Frage, was wir denn als nicht-römische Christen sind, vertreten und wollen? Haben

²⁰ [A.] K[elle]r, a. a. O.: Es «hat sich in Zürich der reformierte Protestantismus in bedeutsamer Weise über sein *Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche* ausgesprochen... Zusammenfassend läßt sich sagen, daß von überall her ein Erstarren des römischen Katholizismus gemeldet wird, ein zielbewußter Angriff, der um so ernsthafter anzusehen ist, als die Zeitumstände ihm sehr günstig sind... Die Haltung der Konferenz gegenüber dem ganzen Problem war eine durchaus würdige, voll Aufmerksamkeit auf alle wahrhaft religiösen Kräfte im Katholizismus, voll Vertrauen auf die Wirkung innerhalb der römischen Kirche, gelassen gegenüber den unleugbaren und mit stärksten Mitteln erreichten äußern Erfolgen Roms, aber auch voll Wachsamkeit gegenüber Übergriffen und voll Entschlossenheit, in dem nötigen Kampf von allen unevangelischen Mitteln abzusehen und sich zu beschränken auf die Stärkung der evangelischen Position selbst und die Herstellung einer besseren und aktionsbereiten protestantischen Einheit.» – Die Hälfte des Artikels ist diesem Thema gewidmet.

wir heute ein einigermaßen dringendes gemeinsames Anliegen gegenüber dem Katholizismus? Wenn wir es *nicht* haben oder selbst nicht recht wissen, was wir davon denken sollen, wie sollen wir dann für das für 1925 vorgesehene ökumenische Konzil²¹ auch nur ein verhandlungsfähiger Gesprächspartner sein, geschweige denn mehr als das? Noch etwas auf derselben Linie: Die Freunde eines «möglichst untheologischen» Refor-|183|miertentums berufen sich mit Vorliebe auf die praktischen, unionistischen Tendenzen der alten Reformierten, speziell auf den aktiven, organisatorischen, weltumspannenden Geist *Calvins*, übersehen aber beharrlich, daß Calvin zuerst seine *Institutio* und *dann* jene vielbewunderte kirchenpolitische Briefliteratur geschrieben hat²², m. a. W. zuerst ein *Thema* hatte und *dann* an dessen Variation dachte, zuerst *wußte*, was er wollte, und *dann* wollte, was er wußte. «Mit resoluter Entschiedenheit» diese höchst sachgemäße Ordnung auf den Kopf stellen, dort anfangen wollen, wo Calvin aufhörte, mit Calvin ernten wollen, ohne mit Calvin gesät zu haben [vgl. Lk. 19,21], das dürfte weder calvinisch noch sonst wohlgetan sein. Mit *Predigten* hat die Reformation Zwinglis, mit *Vorlesungen* die *Calvins* ihren Anfang genommen. Wenn die heute umgehende Rede von der «Bildung eines stärker ausgeprägten reformierten Bewußtseins»²³ allenfalls wahr sein sollte, so müßte sich das vor allem zeigen in der Geneigtheit, den Weg, den Luther und Zwingli und Calvin gegangen sind, den Weg von der *Besinnung* zum Handeln mit Ernst und Strenge *auch* zu gehen und *keinen* ändern. Später, einige Jahre später vielleicht, könnte dann das bewußte «stark geistige Streben» immer noch zu seinem Recht kommen.

Vielleicht besteht einer der wenigen wirklichen Dienste, den die *deutschen* reformierten Kirchen heute ihren westlichen Konfessionsver-

²¹ Vom 19.–31. 8. 1925 tagte in Stockholm die von der Bewegung «For Life and Work» veranstaltete Weltkirchenkonferenz, an der mehr als 600 Abgeordnete verschiedener christlicher Kirchen (mit Ausnahme der römisch-katholischen) teilnahmen.

²² Die erste Ausgabe der *Institutio* von 1536, CR 29 (= *Calvini opera* 1), col. 1ss., hatte Calvin in Basel vor seiner ersten Wirksamkeit in Genf verfaßt. Zu *Calvins* internationaler Korrespondenz vgl. CR 38/2–48 (= *Calvini opera* 10/2–20).

²³ [A.] K[elle]r, a. a. O.: «Zunächst wird an dieser ersten größern Zusammenkunft des Bundes auf dem Kontinent die *Bildung eines stärker ausgeprägten reformierten Bewußtseins* deutlich.»

wandten leisten können, darin, sie (aber vor allem sich selbst) daran zu erinnern, daß es, allen vermeintlichen Zeitbedürfnissen und -notwendigkeiten zum Trotz, so etwas wie eine reformierte *Sachlichkeit* geben könnte.

Doch es ist an der Zeit, daß wir uns einer etwas grundsätzlicheren Betrachtungsweise zuwenden. Wer sich «reformiert» nennt (nicht katholisch, auch nicht lutherisch, auch nicht evangelisch in schöner – allzu viel oder allzu wenig sagender – Allgemeinheit, sondern evangelisch-reformiert), reformierter Pfarrer, Theologe, Kirchenmann, und an solche möchte ich mich im folgenden wenden, der vollzieht damit schlicht und nüchtern das, was vorhin etwas pathetisch eine «Rückwendung zum alten heiligen Erbe» der Reformation genannt wurde, und darf sich der Frage nicht verschließen, ob es ihm damit ernst ist, ob er auch weiß und zu begründen weiß, was er damit tut. Was heißt «Rückwendung |184| zum Erbe der Reformation», der reformierten Reformation insbesondere? Das wäre in nuce die Frage nach der «reformierten Lehre». Ich höre hauptsächlich drei Antworten:

Die erste ist die Antwort des pietätvollen Freundes des *Charakteristischen* seiner eigenen christlich-kirchlichen Art, die nun einmal die reformierte ist. Er liebt die reformierte Kirche, wie er sein Volk, seine Stadt, das Hausgeräte seiner Vorfahren liebt. Er liebt sie *mehr* als andere, weil sie eben *seine* Kirche ist, wie er das Tal seiner Heimat mehr liebt als andre Täler. Diese Freude an der ausgeprägten Eigenart der Form, in der ihm das Christentum nun einmal bekannt und vertraut ist – man darf sie gewiß Pietät nicht nur, sondern aufrichtige pietas nennen –, hat ihn aufmerksam gemacht auf die schärferen Profile und Umrisse der reformierten Vergangenheit mit ihrem kräftigeren christlich-kirchlichen Selbstbewußtsein, mit ihren klassischen Literaturdenkmälern, mit ihren eigenartigen Überlieferungen in Lehre und Leben. Mit einem wohlverständlichen Trotzgefühl gegenüber dem alles nivellierenden und doch selber so unschöpferischen Geist des 19. und 20. Jahrhunderts bekennt er sich zu den noch lebenden oder doch vielleicht noch lebensfähigen Resten und Spuren reformierten Wesens in der Gegenwart. Calvin (oder in der Ostschweiz: Zwingli) muß wieder zu Ehren kommen, nur schon weil er *unser* Mann ist. Der Heidelberger Katechismus muß fernerhin und aufs neue getrieben werden, nur schon weil er *unser* althergebrach-

tes Buch ist. Die Prädestination, die selbständige Bedeutung der zehn Gebote, die Notwendigkeit einer Kirchenzucht sind zu behauptende Wahrheiten, nur schon weil wir in der Geschichte *unsrer* Kirche lesen, daß es so sein muß. Mit ausgestrecktem Finger verweist uns unser Unterredner darum auf die reformierten Bekenntnisschriften, und vielleicht ist er auch gleich so freundlich, uns zu sagen, welchem oder welchen von diesen immerhin nicht ohne weiteres einhelligen Dokumenten wir seines Erachtens besondere Ehrfurcht und Nachachtung zu widmen haben.

Die ernste Bedeutsamkeit dieser Antwort ist nicht in Frage zu stellen, auch wenn sie letztlich so nicht gelten kann. Reformiert sein heißt in der Tat: sich als Christ an seinen geschichtlichen Ort, d. h. in die geistige Gemeinschaft dieser besonderen, durch ihre Vergangenheit, und zwar durch ihre ältere schärfer als durch ihre jüngere und jüngste Vergangenheit charakterisierten Kirche stellen. Die offene oder heimliche Rebellion gegen das Zufällige, Besondere, Geschichtliche unsrer Lebenssituation, |185| der Wunschwille, mindestens in christlicher Beziehung den direkten Flug ins Allgemeine und Absolute anzutreten, die Ungeduld, mit der man lieber gleich ein Jünger Jesu als – wie banal! – ein Reformierter sein möchte, ist freilich vielen von uns fast zu einer selbstverständlichen Denkgewohnheit geworden. Sie verrät aber eine mindestens einseitig gereifte Einsicht. Wir gehören alle irgendwohin, auch als Christen, auch wenn wir uns dessen vielleicht lange nicht bewußt waren oder bewußt sein wollten. Dieses Besondere in seinem ursprünglichen, bezeichnenden Charakter mindestens zu sehen, zu verstehen, ernst zu nehmen, ist ein Akt schlichten Lebensgehorsams, dem man sich vielleicht lange, aber sicher nicht endgültig entziehen kann. Die Stätte, wo das Absolute sich *bezeugt*, ist das *Relative*, und zwar, späterer Entdeckungen und Fortschritte unbeschadet, immer *das* Relative, das uns *vor die Füße* gelegt ist. Die Stätte, wo die allgemeine christliche Kirche *glaubt* wird, ist die *besondere* Kirche mit *ibrer* Geschichte und *ihrem* Gesicht. Der Erkenntnis letzter Dinge kann nicht gedient sein mit vor schnellem Vorbeieilen an den vorletzten und dem Frieden der Christenheit nicht mit dem gehaltlosen Verständigungs- oder gar Unionswillen von Leuten, die noch nicht einmal sich selbst, geschweige denn den Gegner ernst genommen haben. Die Tatsache, daß man reformiert ist, ist an sich schon ein nicht schlechter Grund, es auch im Ernst, und das

wird dann in der Tat heißen: im aufmerksamen Blick auf die charakteristischen Anfänge reformierten Wesens zu *sein* und, wenn nichts Dringendes dazwischen kommt, zu *bleiben*. Das ist's, was wir uns durch die bewußte Antwort sagen lassen wollen.

Aber das ernste Bedenken, das sie erregt, darf nun auch nicht unterdrückt werden. Mit der Liebe des Antiquars, des *laudator temporis acti*²⁴, des religiösen Heimatschützers, des Freundes reformierter Art, weil sie reformiert ist, kann gerade der reformierten Kirche auf keinen Fall gedient sein. Er wird sich sagen lassen müssen, daß gerade sie für die blaue Blume der Romantik²⁵ in dieser wie in anderer Hinsicht ein sehr schlechter Boden ist. An den Anfängen unsrer Kirche steht im Unterschied zum Luthertum überall in großer Pietätlosigkeit eine grundsätzliche Absage an die ganze christliche Tradition, sofern sie etwa als solche religiöse Bedeutung in Anspruch nimmt, sofern sie sich nicht vor der dem Geiste durch den Geist als Wahrheit bezeugten Schrift rechtfertigen kann. Nicht Gegenstand liebevoll-andächtiger Verehrung, sondern Gegenstand ernster kritischer Prüfung war |186| unsern Vätern das geschichtlich Gegebene, das ihnen vor die Füße gelegt war. Das konservative Prinzip, das sie freilich auch handhabten, war bei ihnen gekreuzt und gebrochen durch ein gerade entgegengesetztes, und so ist's denn nur sehr teilweise Treue gegenüber dem Gewordenen, vielmehr auf weiteste Strecken glatter, schonungsloser Bruch damit, was diese Anfänge kennzeichnet. Der Freund alt-reformierter Art wird doch diese Haltung der Väter nicht etwa als durch die Schaffung einer neuen reformierten und nun endgültig heiligen Tradition antiquiert erklären wollen? Es gibt wohl eine Geschichte der reformierten Kirche, Urkunden ihres Glaubens, typische Linien ihrer Lehre und ihres Lebens, die von dem, der sich reformiert nennen will, gekannt, respektiert und bedacht sein wollen (und er wird damit nicht so bald fertig werden), es gibt aber streng genommen keine reformierte Tradition außer der einen zeitlosen: dem Appell an die offene Bibel und an den Geist, der aus ihr zum Geiste redet. Wohlüberlegterweise haben uns unsre Väter *keine* das Wort Gottes

²⁴ Vgl. Horaz, *Ars poetica*, V. 173.

²⁵ Die «blaue Blume», Gegenstand der Sehnsucht des Minnesängers, geht zurück auf den unvollendeten Roman von Novalis, *Heinrich von Ofterdingen* (1802); sie wurde bald zum Symbol des romantischen Lebensgefühls.

authentisch interpretierende Augustana²⁶, geschweige denn eine Konkordienformel hinterlassen, *keine* «Symbolischen Bücher», die später wie die lutherischen in den Geruch der Inspiriertheit kommen konnten²⁷, sondern nur *Bekenntnisse*, deren mehr als eines anfängt oder schließt mit dem offenen Vorbehalt künftiger besserer Belehrung.²⁸ Ein Dogma im strengen hieratischen Sinn kennt die reformierte Kirche also gerade *nicht*. *Lehrautorität* ist ihr in keinem Sinn die christliche Geschichte, sondern *Schrift* und *Geist*, die für sie *beide* (auch die Schrift!) jenseits der christlichen Geschichte stehen. Den Vätern treu sein würde also heißen müssen, es auch in diesem, gerade in diesem Stück halten, wie sie selber es hielten: die Geschichte reden lassen, aber als Hinweis über die Geschichte hinaus auf die Offenbarung, Altertum nicht verwechseln mit Ursprünglichkeit und die Autorität, die der Kirche gegeben ist, nicht mit der Autorität, durch die die Kirche begründet ist, keine *Invariata*²⁹ und *Invariabilis* anerkennen außer der *einen*, vor keinem

²⁶ Über die *Confessio Augustana* (1530) heißt es in der Vorrede, BSLK 3, 22–25: «Et eam sane ob causam brevis et succincta Confessio ex verbo Dei et sacrosanctis prophetarum et apostolorum scriptis collecta est...»; 5,27–29: «... illi Confessioni, quae solidis testimoniis immotae ac in verbo Dei expressae veritatis superstructa est...»

²⁷ Der Locus «De libris symbolicis» war fester Bestandteil der lutherischen Dogmatik in der Orthodoxie. Zur «Inspiriertheit» vgl. D. Hollaz (SchmP 79): «Nimirum sensu latiori libri symbolici ab auctoribus nonnullis vocantur θεόπνευστοι ... neque enim dubitamus, quin Deus speciali concursu influxarit in mentes fidelium doctorum, qui symbola ecclesiae conscripserunt...»

²⁸ Vgl. z. B. *Acta Synodi ecclesiarum Belgicarum* (1571), in: *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, hrsg. von W. Niesel, Zollikon-Zürich o. J. [1938²], S. 284: «Articuli hi ad legitimum Ecclesiae ordinem spectantes ita mutuo consensu sunt constituti, vt si vtilitas Ecclesiarum alius postulet mutari, augeri et minui possint ac debeant.» *Confessio Scotica* (1560), a. a. O., S. 84. *Baseler Bekenntnis* (1534), BSRK 100, 14–18: «Zu lezt wellend wir ditz unser bekantnus dem urtheyl göttlicher Biblischer schriftt underworfen, und uns darby erbotten haben, ob wir uß angeregten heyiligen schriftten etwas bessern berichtet, daß wir yeder zyt, Gott und sinem heiligen wort, mit grosser dancksagung gehorsamen wellend.» Vgl. weiterhin *Zwinglis Thesen* (1523), BSRK 2, 17f.; *Confessio tetrapolitana* (1530), BSRK 69, 28–30; *Böhmisches Bekenntnis* (1609), BSRK 489, 7–10.

²⁹ Anspielung auf die Auseinandersetzungen nach Luthers Tod um den maßgeblichen Text der *Confessio Augustana* (1530); die eher philippistisch orientierten Theologen beriefen sich auf die späteren Überarbeitungen des Textes durch Melancthon (*Variata*), dagegen die lutherischen auf die Urfassung (*Invariata*).

aufgepflanzten Hut sich bücken³⁰, und wenn es der Hut Calvins selber wäre, Schrift und Geist, Geist und Schrift in derselben Weise kritisch zur Geltung kommen lassen – auch gegenüber den ehrwürdigsten Bestandteilen *reformierter* Lehre und Sitte, wie es dort geschah gegenüber der wahrhaftig *auch* ehrwürdigen christlichen Tradition des Mittelalters. Was sich auf Grund *beider* Notwendigkeiten: des respektvollen *Achtens* auf die konkrete, durch ihre [187] Anfänge charakterisierte Größe reformierten Christentums, *aber auch* der gerade deshalb unvermeidlich zu übenden *Kritik* dieser Größe an ihrem eigenen Ursprung, als *unsre* Erkenntnis herausstellen würde, das wäre dann, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, «reformierte Lehre». Sie *könnte* also in einer wohlüberlegten Repristinierung der Theologie des Genfer³¹ oder Heidelberger Katechismus oder der fünf Kapitel von Dordrecht³² bestehen, sie *könnte* aber auch – wenn wir uns die dazu nötige Vollmacht und Einsicht zutrauen – in der Aufrichtung eines neuen Bekenntnisses, einer *Helvetica tertia* bestehen, so gewiß die Väter sich erlaubt haben, die *prior* durch eine *posterior* zu ersetzen.³³ Beide Möglichkeiten sind in der reformierten Kirche gleich mögliche Möglichkeiten.

Wenden wir uns nun zu der zweiten Antwort auf die Frage, warum und in welchem Sinn wir uns «reformiert» heißen. Sie ist die Antwort des Freundes gewisser eklektisch aufgegriffener, für die reformierte Vergangenheit oder Gegenwart bezeichnender Ideen, Tendenzen und Institutionen. Er freut sich vielleicht, um das Beste gleich vorwegzunehmen, des reformierten «Deo soli gloria!», der darin ausgesprochenen Zurückweisung, Beugung und Relativierung aller Menschen- und Eigengerechtigkeit, der Aufdeckung aller pietistischen und methodistischen Illusionen, die hier stattfindet, und des Hinweises auf den, bei dem die Vergebung der Sünde ist, daß man ihn fürchte [vgl. Ps. 130,4]. Aber nein, vielleicht ist es gerade eine ganz andere Seite reformierten Wesens, die ihm einleuchtet: die strenge direkte Parallelität des reformierten Glaubens mit einem stark ausgeprägten individuellen und sozialen Ethos, die so viel innerlicher und glaubwürdiger als in den lutherischen Bekenntnisschriften begründete Aufrichtung des Gesetzes und des Gehorsams, die «*vita hominis christiani*», wie sie Calvin an zentralster Stelle seiner *Institutio* dargestellt hat.³⁴ Vielleicht ist ihm aber, indem er den humanistischen Einschlag im Reformiertentum witterte, mehr als diese Dinge die gewisse durchgehende Geistigkeit dieses Christentums angenehm aufgefallen: der Kampf gegen alle Kreaturvergötterung, den es besonders in seiner Lehre von den Sakramenten durchgeführt hat, sein «*finitum non est capax infiniti*»³⁵, seine Affinität zu den besten Traditionen der philosophischen Arbeit, zu Plato und Kant. Ihm ist vielleicht, wenn er etwa von Bengel oder Blumhardt herkommen sollte, die große coccejanische Schau einer Reichsgottesgeschichte³⁶ wichtig und teuer geworden. [188] Oder er lobt sich sein Reformiertentum wegen der herben gesunden «*abnegatio nostri*»³⁷, die für das Innerste des calvinischen Menschen so bezeichnend erscheint und in der sich doch auch schon etwas von der Glut der Mystik Tersteegens ankündigt – vielleicht aber auch umgekehrt gerade wegen seiner Weltoffenheit, die diesen calvinischen Menschen zu einem aktiven, anregenden oder geradezu schöpferischen, jedenfalls nach allen möglichen Seiten bündnisfähigen Faktor in den geistigen, kulturellen, wirtschaftlichen Bewegungen der Neuzeit gemacht hat. Oder er hat sich als Kirchenmann von dem Wert und der Brauchbarkeit der reformierten Verfas-

³⁰ Vgl. Fr. von Schiller, *Wilhelm Tell*, V. 1814f. 1819 (3. Aufzug, 3. Szene).

³¹ *Genfer Katechismus* (1545), BSRK 117–153.

³² *Dordrechter Canones* (1619), BSRK 843–861.

³³ Die *Confessio helvetica prior* (1536), BSRK 101–109, wurde ersetzt durch die *Confessio helvetica posterior* (1562), BSRK 170–221.

rischen Bekenntnisschriften begründete Aufrichtung des Gesetzes und des Gehorsams, die «*vita hominis christiani*», wie sie Calvin an zentralster Stelle seiner *Institutio* dargestellt hat.³⁴ Vielleicht ist ihm aber, indem er den humanistischen Einschlag im Reformiertentum witterte, mehr als diese Dinge die gewisse durchgehende Geistigkeit dieses Christentums angenehm aufgefallen: der Kampf gegen alle Kreaturvergötterung, den es besonders in seiner Lehre von den Sakramenten durchgeführt hat, sein «*finitum non est capax infiniti*»³⁵, seine Affinität zu den besten Traditionen der philosophischen Arbeit, zu Plato und Kant. Ihm ist vielleicht, wenn er etwa von Bengel oder Blumhardt herkommen sollte, die große coccejanische Schau einer Reichsgottesgeschichte³⁶ wichtig und teuer geworden. [188] Oder er lobt sich sein Reformiertentum wegen der herben gesunden «*abnegatio nostri*»³⁷, die für das Innerste des calvinischen Menschen so bezeichnend erscheint und in der sich doch auch schon etwas von der Glut der Mystik Tersteegens ankündigt – vielleicht aber auch umgekehrt gerade wegen seiner Weltoffenheit, die diesen calvinischen Menschen zu einem aktiven, anregenden oder geradezu schöpferischen, jedenfalls nach allen möglichen Seiten bündnisfähigen Faktor in den geistigen, kulturellen, wirtschaftlichen Bewegungen der Neuzeit gemacht hat. Oder er hat sich als Kirchenmann von dem Wert und der Brauchbarkeit der reformierten Verfas-

³⁴ Inst. III 6ss.

³⁵ Auf dem Hintergrund christologischer Lehrdifferenzen wurde diese Formel das reformierte Gegenstück zum lutherischen Lehrsatz «*finitum capax infiniti*». In dieser Form findet sie sich zuerst in [T. Kirchner,] *Apologie oder Verantwortung des christlichen Concordienbuchs*, Heidelbergae 1583, p. 45b: «*Finiti ad infinitum nulla est proportio aut communicatio, finitum non est capax infiniti.*» Sie wird in der reformierten Theologie später immer wieder aufgegriffen, so etwa bei L. van Rijssen (HpB 364): «*Plenitudo tamen illa non est infinita, quia humanitas, quae finita est, infiniti non est capax.*»

³⁶ Auf den Förderaltheologen Johannes Coccejus (1603–1669) war Barth aufmerksam geworden durch G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie*, Gütersloh 1923; vgl. Bw. Th. II, S. 123 (10. 12. 1922). – Am Tage nach seinem Vortrag hörte Barth in Emden den Münsteraner Privatdozenten Karl Bauer referieren über «Coccejus und seine Bedeutung für unsere Zeit»; vgl. Bw. Th. II, S. 186 (24. 9. 1923).

³⁷ J. Calvin, Inst. III 7: «*Summa vitae Christianae: ubi de abnegatione nostri.*»

sungs- und Kultusformen überzeugt. Er ist reformiert, weil er und sofern er ein Freund der Synodal-Presbyterialverfassung ist, weil das Ideal der aktiv beteiligten Laiengemeinde, der lebendigen Einzelgemeinde (im Gegensatz zu der lutherischen Pastorenkirche) auch sein Ideal ist oder weil die ernste Nüchternheit des reformierten Gottesdienstes mit seinem Verzicht auf alle krypto-katholischen Künste sein Herz gewonnen hat. Wir wollen uns auch das alles – und es wäre noch mehr zu nennen – sagen lassen. Wer sich mit dem bloßen Reformiertsein aus Treue und Gehorsam nicht begnügen kann (und wir alle wissen, daß das ja noch kein letztes Wort sein kann), der mag sich hier aufmerksam machen lassen auf den wahren Schatz von noch lange nicht ausgeschöpften Wahrheiten, Orientierungen und Zielsetzungen, die mancher laue, seiner Sache nicht recht gewisse Reformierte nur etwas mehr aus der Nähe kennen lernen müßte, um je nach Gesinnung, Führung, Begabung und Stellung so oder so ein nicht nur geborenes, sondern überzeugtes Glied seiner Kirche zu werden. Hat nicht fast jede der genannten Ideen einzeln Bedeutsamkeit und Lebensfähigkeit genug, um einer religiös-theologisch-kirchlichen, ja vielleicht einer über dieses Gebiet hinausgreifenden Geistesbewegung Nahrung und Stoßkraft zu geben? An Begründungen, weshalb man reformiert sein *kann*, fehlt es jedenfalls nicht.

Aber eben dieser Pluralis und dieses «kann» verrät auch die Schwäche dieser sehr verbreiteten Art, auf die Frage zu antworten. Eine Kirche lebt nicht von Wahrheiten, und wenn es noch so viele und noch so tiefe und lebendige Wahrheiten wären, sondern von *der* Wahrheit, die man nicht wie diese und jene Lehre, Theorie oder Überzeugung ergreifen *kann*, sondern ergreifen *muß*, weil sie *selber zuerst* nach den Menschen gegriffen und so die Kirche begründet hat. Reformiert sein kann man nicht aus diesem oder jenem, sondern [189] nur aus *einem* Grunde. Das für unser modernes Reformiertentum selbst *und* für seine Beurteiler bezeichnende Nebeneinander verschiedener Motive, so trefflich sie im Einzelnen sein, so anschaulich sie sich aus Zwingli und Calvin selbst belegen lassen mögen, die Velleität, mit der hier einer nur von der Sünden- und Gnadenlehre ernstlich etwas wissen will, dort einer nicht ohne ein Gerüchlein von Heidentum die christlich verstandene *lex naturae* verkündigt, hier einer an der Grenze des Perfektionismus, dort einer an der des Antinomismus und dort einer an der eines kommunistischen Enthusiasmus sein Zelt aufschlägt, während ein Sechster von der Wiederher-

stellung der calvinischen Ordonnanzen³⁸ und des Psalmengesangs alles oder doch beträchtliches Heil erwartet und ein Siebenter, Allerkühnster ausgerechnet in dem reformierten Gottesbegriffe sein zur Zeit und Unzeit geltend gemachtes Schibboleth gefunden hat – das alles muß doch, wenn wir nicht so weltlich denken, um es mit «Reichtum» zu verwechseln, ernstliches Mißtrauen erregen. So wäre die reformierte Kirche jedenfalls *nicht* entstanden. Ihr Anfang war nicht dieses Pantheon von Idealen, sondern eine Stätte der Anbetung des *einen* Gottes. Feuer von *einem* Altar waren ursprünglich die Lichter alle, in denen jetzt hier, jetzt dort einer das Licht zu sehen meint. Einheit, nicht untereinander in der Klammer eines systematischen Grundbegriffs, sondern in der einen, allen Begriffen übergeordneten ursprünglichen Wahrheit waren doch die Belehrungen, Weisungen und Richtlinien, die wir jetzt einzeln und an sich bejahren möchten, als ob sie nicht einzeln und an sich höchst mißverständlich, höchst gefährlich, höchst unchristlich in der Luft stünden, auch das dominierende «Deo soli gloria!» nicht ausgenommen; denn wie sollte nicht auch *diese* Idee zum Götzen werden können? Die reformierten Bekenntnisse unterscheiden sich von der Augustana u. a. auch dadurch, daß sie, in gemessenen Abstand gegenüber dem *einen Gegenstand* aller Lehre sich begebend, nicht auf die Karte *einer Lehre* alles setzen, sondern, theologisch weniger kunst- und eindrucksvoll, mit der Beziehung aller Lehre auf den einen Gegenstand sich begnügen, daß sie es Gott, nicht ihrem *Gottesgedanken*, sondern *Gott selbst*, *Gott allein*³⁹ in seinem durch Schrift und Geist verkündigten *Worte* überlassen, *die* Wahrheit zu sein. Wieder müßten uns, wenn es mit unserm Reformiertsein ernst gelten soll, alle noch so überzeugenden Gründe dafür über sich selbst hinausführen zu der in der Schrift bezeugten und angenommenen [190] Offenbarung, die selber keine Idee, kein Prinzip, keine Doktrin ist, sondern der Ursprung aller Doktrin, aber auch das Maß, an dem alle Doktrin gemessen und immer wieder zu messen ist. Wieder müßten uns also die uns jetzt so einleuchtenden, sympathischen, überzeugenden Ausdrücke und Merkmale reformierter Christlichkeit frei-

³⁸ Vgl. *Les Ordonnances Ecclésiastiques de l'Eglise de Genève* (1561), in: *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, a. a. O., S. 42–64.

³⁹ Zu dieser Wendung vgl. oben S. 131, Anm. 74.

lich zu ernster Aufmerksamkeit auffordern, aber sofort müßte diese Aufmerksamkeit gestört werden und sich stören lassen durch das majestätische Rauschen der uns vielleicht sehr abschreckenden, sehr unsympathischen, sehr wenig überzeugenden, in ihrer Wahrheitsgeltung jedenfalls in keiner Weise von unserm Verständnis und Beifall abhängigen *Quelle* aller jener so munter nach allen Seiten plätschernden Ausflüsse. Nicht das Wohlgefallen, das *wir* an gewissen Wahrheitsmomenten gefunden, sondern eine im *Objekt* und exklusiv *durch* das Objekt begründete Erkenntnis der *einen* Wahrheit, Gottes Wort wenn's not tut *gegen* alle unsre Ideale müßte uns zu Reformierten machen. Und was wir *dann*, nicht frei, sondern gebunden, nicht selbstherrlich-einseitig auswählend, sondern unter der Nötigung einer nach allen Seiten uns öffnenden und auf Wache stellenden Sachlichkeit, nicht uns selbst darstellend, sondern uns selbst der übermächtigen Wahrheit unterwerfend zu sagen hätten, das möchte dann etwa, unter diesem zweiten Gesichtspunkt betrachtet, «reformierte Lehre» sein. Sie dürfte nicht zwängerisch durchaus gerade dies oder das vorbringen wollen, was uns eben am Herzen liegt. Sie dürfte nicht mehr sein wollen als eine Empfangsbestätigung. Nicht die Korrektheit der einzelnen Formel und nicht die Systematik des Ganzen dürfte ihre eigentliche Absicht sein, sondern die Unterordnung unter den Zwang, im Einzelnen wie im Ganzen das Eine nachträglich menschlich zu sagen, was dem Menschen zuerst göttlich gesagt ist, die Bereitschaft, ein Lernen viel mehr als eine «Lehre», eine διδασχί viel mehr als eine doctrina zu sein, in welcher Begriffssprache sie auch sprechen, an welchen bevorzugten Gedanken der betreffenden Zeit oder Gruppe und Richtung sie auch im übrigen orientiert sein möchte.

Hören wir nun noch die dritte und modernste Antwort. Sie ist die des Freundes der eigentümlich reformierten religiösen innern Bewegtheit und Persönlichkeit. Sein Stichwort lautet «Frömmigkeit». Er hat die reformierte Kirche, in ihren Vätern, Begründern und Helden vor allem, erlebt. Ihre Charakterköpfe, ihr kämpfe- und leidensreiches Leben, ihr straff vollbrachtes Werk, vor allem aber die eigentümliche Färbung und Temperatur ihrer Religiosität [191] haben es ihm angetan. Sie sind ja in dieser Eigenschaft neben der alles überragenden und erdrückenden Gestalt Luthers verhältnismäßig erst spät entdeckt worden, obwohl z. B. die persönliche Pietät gegenüber Zwingli schon in der Kirchengen-

schichte des 16. Jahrhunderts ihre nicht immer glückliche Rolle gespielt hat.⁴⁰ Aber die Neuzeit mit ihrer freilich etwas epigonenhaften Kunst der Einfühlung⁴¹ und Nachempfindung *hat* sie entdeckt und zu Ehren gezogen. Worte wie «calvinisch» und «Calvinismus», die man einst zornig den Gegnern überließ, haben ihren übeln Klang verloren, und «reformiert» heißt nun in der Tat weithin zu einem nicht unwesentlichen Teil Bewunderung, Anpreisung und da und dort wirklich versuchsweise auch Nachahmung Calvins. Der Weg zur Freude an dem Mann und an den Männern ist zu einem vielbetretenen, jedenfalls vielempfohlenen Weg zur Freude an der Sache geworden. Wer wollte hier Einhalt gebieten? Es ist ja, historisch betrachtet, einfach wahr: Am Anfang unsrer Kirche steht überall in fast beängstigender Weise das Rätsel der bedeutenden religiösen Persönlichkeit, des Menschen, der es in einzigartiger Weise mit Gott gegen die halbe Welt gewagt und dessen geschichtliches Bild dadurch in einzigartiger Weise den Charakter des Heroischen und darum Verehrungswürdigen und zur Nachfolge Reizenden bekommen hat. Es war auch an der Zeit, daran zu erinnern, daß, wenn es sich denn einmal um das bewundernde Nacherleben des protestantischen Menschen handeln soll, der Typus Luther jedenfalls nicht der einzige mögliche Typus dieses Menschen ist. Und es ist auch wahr, daß die Bilder dieser großen Glaubenden, Betenden und Arbeitenden der Vorzeit einer kleinkalibrigen Gegenwartschristenheit immer wieder heilsame Anre-

⁴⁰ Vgl. die Übersicht (vor allem O. Myconius und H. Bullinger betreffend) bei K. Guggisberg, *Das Zwinglibild des Protestantismus im Wandel der Zeiten* (Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte, II. Serie, Bd. 8), Leipzig 1934, S. 8 39.

⁴¹ «Einfühlung», ein leitender Begriff der philosophischen Ästhetik seit J. G. Herder, spielt eine programmatische Rolle bei G. Wobbermin, *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*, Bd. II: *Das Wesen der Religion*, Leipzig 1921. Es gehören zur «grundlegenden Charakteristik der religionspsychologischen Methode» nach Wobbermin «die Begriffe «religionspsychologischer Zirkel» und «produktive Einfühlung». «Denn es handelt sich darum, von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben zu verstehen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen zu schärfen, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückzukehren und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter auszudehnen und immer intensiver und innerlicher zu gestalten...» (S. 7f.).

gung zur Besinnung auf die Anfänge und damit vielleicht auch auf den Ursprung zu bieten vermögen.

Aber eine scharfe Warnung muß auch hier ausgesprochen werden. Es hat seinen Grund, daß die Bekenntnisschriften unsrer Kirchen in starkem Kontrast zur Konkordienformel⁴² von der Möglichkeit, sich auf Zwingli oder Calvin zu berufen, durchweg *keinen* Gebrauch machen, sondern auch *diese* Personen gänzlich verschwinden lassen hinter der Sache, daß die altreformierte Dogmatik ein Analogon zu dem altlutherischen Locus «De vocatione Lutheri»⁴³ nicht kennt, daß die Bekehrungsgeschichte Calvins ihm selbst und seiner Umgebung zum Leidwesen seiner modernen Biographen so wenig interessant war, daß uns zur erbaulichen Betrachtung dieser Sache im wesentlichen nur die zwei Worte [192] «subita conversio»⁴⁴ und eine Anzahl Vermutungen zur Verfügung stehen, daß man im alten Genf pietätlos genug war, die Stätte des Grabes des großen Mannes gänzlich in Vergessenheit geraten zu lassen, daß die reformierte Heiligenlegende und der reformierte Heroenkultus ernsthaft erst zu einer Zeit aktuell wurde, da man der reformierten Sache nicht mehr recht sicher war. Die Frage wird erlaubt sein, was wohl Calvin selbst gesagt haben möchte zu dem fünfbandigen Panegyrikus seines französischen Bewunderers⁴⁵, ob er nicht, wenn er wiederkäme, selber lieber und interessierter zu dem bösen Kampschulte⁴⁶ greifen würde

⁴² Zur Berufung auf Luther in der *Formula Concordiae* vgl. BSLK 846, 46; 860, 30; 861, 5; 865, 9.20; 879, 32; 881, 8; 887, 5 u. ö.

⁴³ J. Gerhard, *Loci theologici* (1610–1622), L. 23, sect. 8: ([ed. E. Preuß], Lipsiae 1885, Tom. VI, p. 83–90): «De vocatione beati Lutheri». Vgl. A. Calov, *Systema locorum theologicorum* (1655–1677), Tom. VIII, art. 3, cap. 2, q. 2 (Wittebergae 1677, p. 303–308): «An B. Lutherus ad Ministerium docendi in Ecclesia legitime vocatus sit?» J. A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* (1685), P. IV, cap. 12, sect. 2, q. 3 (Wittebergae 1701⁴, Tom. IV, p. 406–409): «An B. Lutheri vocatio ad Ministerium docendi in Ecclesia fuerit legitima et ordinaria?» D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (1707), P. IV, cap. 2, q. 10 (Holmiae/Lipsiae 1735, Tom. II, p. 870–872): «An Lutherus, et Ministri Lutherani legitime vocati et rite ordinati sunt?»

⁴⁴ CR 59 (= Calvinii opera 31), col. 21.

⁴⁵ Von E. Doumergue, *Jean Calvin, les Hommes et les Choses de son Temps* waren bis 1923 fünf Bände erschienen (Lausanne 1899–1917); zwei weitere folgten später (Neuilly 1926/27).

⁴⁶ F. W. Kampschulte, *Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf*, Bd. I, Leipzig 1869; Bd. II nach dem Tode des Verfassers hrsg. von W. Goetz, Leipzig 1899. Barth notiert in seiner Vorlesung «Die Theologie Calvins» vom

und ob ihm nicht die reformierte Siegesallee, die das *neue* Genf zu seinem und seiner grimmigen Genossen Gedächtnis erstellt hat⁴⁷, ganz einfach ein Greuel wäre? Nach der, allerdings sehr «unhistorischen», Ansicht der Väter selbst gehört an den Anfang einer Kirche gerade *nicht* die «religiöse Persönlichkeit», sondern – ein *Gesetz*. Die Reformationsfrage im *alten* Genf lautet nicht, ob man sich von diesem und jenem religiös anregen, beeindrucken, begeistern und hinreißen lassen will, sondern ob man will «vivre selon la parole de Dieu»⁴⁸. Nicht einmal als Prophet, geschweige denn als christlicher Heros, sondern als minister, als *Diener* des göttlichen Wortes⁴⁹ nur kommt der Mensch in Betracht, der zur Verkündigung und Vollstreckung dieses Gesetzes berufen ist, und seine «Frömmigkeit» nicht als ein Werk von eigenem Gewicht und selbständiger Bedeutung, sondern als anonymer, farb- und anspruchsloser, rein privater *Gehorsamsakt*. Die Größe der Väter bestand gerade darin, daß sie den Schlagbaum sahen, der aller menschlichen Größe, und ihrer eigenen zuerst, höchst konkret in die Quere gelegt war, daß sie so *wenig* mit sich selbst beschäftigt waren, daß ihre Bekenntnisse so gar nicht Darstellungen ihrer immerhin beachtenswerten innern Erlebnisse sein wollten, sondern, und das ist etwas anderes: «testificationes conceptae

Sommersemester 1922 (Manuskript im Karl Barth-Archiv, Basel; Veröffentlichung in Vorbereitung): «*Kampschulte* 1869 u. 1899 2 Bde. Ohne Liebe verfaßt, die gegen C. zu erhebenden Einwände treten scharf hervor. Wirkt erlösend nach Henry-Staehelin [Verfasser zweier älterer Calvin-Biographien]. Nicht übergehen, sich aber auch nicht bestimmen lassen!» Zu Barths erstmaliger Kampschulte-Lektüre im Jahre 1919 vgl. Bw. Th. I, S. 357–361.

⁴⁷ An der Genfer Promenade des Bastions wurde 1909 im Zusammenhang mit den Feiern zu Calvins 400. Geburtstag ein über 100 Meter langes steinernes Reformationsdenkmal errichtet, das im Vordergrund die Genfer Reformatoren Calvin, Farel, Beza und den Schotten John Knox zeigt, seitlich weitere Persönlichkeiten, die in der Geschichte der reformierten Kirche bedeutungsvoll waren: den Hugenottenführer Gaspard von Coligny, Wilhelm von Nassau-Oranien, den Großen Kurfürsten von Brandenburg, Roger Williams, Oliver Cromwell und Fürst Stephan Bocksay von Siebenbürgen. Die Architektur des Denkmals geht zurück auf die Schweizer Eugène Monod, Alphonse Laverrière, Jean Tailens und Charles Dubois; die Skulpturen schufen die Franzosen Paul Landowski und Henri Bouchard.

⁴⁸ Vgl. *Annales Calviniani* 1536, CR 48 (= Calvinii opera 21), wo die Wendung «vivre selon la parole de dieu» (col. 201) auch noch in den Variationen «vivre selon levangille et la parole de Dieu» (ebd.), «vivre selon la doctrine evangelicque» (col. 198) und «vivre selon levangille de dieu» (col. 203) begegnet.

⁴⁹ Vgl. oben S. 27 mit Anm. 30.

intus fidei«⁵⁰. Daß dies auch ihnen nicht immer rein gelungen ist, daß ihnen genug Menschliches, Persönliches, Eigenes unterlaufen ist, darf uns das ein Anlaß sein, es anders zu halten, als sie es jedenfalls halten *wollten*? Gibt es eine andere Verehrung und Nachfolge Calvins als die, die darin besteht, sich selbst dorthin zu stellen, wo Calvin stand: in den Gehorsam des Berufenen gegenüber dem Gesetz, und wenn wir etwa nicht mehr wissen sollten, was *Gehorsam, Berufung, Gesetz* christlich verstanden sein möchte, danach zu fragen, bis wir es auch wieder wissen, jedenfalls aber mit Calvinbewundern |193| oder gar Calvinspielen keine Zeit und Kraft zu verlieren? Galvanisierte Väterfrömmigkeit ist gerade *nicht* das, was wir brauchen. Was gewesen ist, kehrt nicht wieder, soll auch nicht wiederkehren. Wohl aber könnten uns die Anfänger zur Aufforderung werden, *selber* Anfänger zu werden, in ihr Suchen, Fragen, Verlegen- und Bedrängtsein, in die ganze grenzenlose Schwere und Not des Menschen, der vor seinem Herrn steht, *auch* einzugehen in *unsrer* Zeit. Dann würden sie offenbar die Mission, die sie auch als Menschen, als Persönlichkeiten, als Helden immer noch an uns haben, erfüllen. Was wir dann, wenn wir, von allen historischen Vorbildern zurückgeworfen auf uns selbst, vor demselben Schlagbaum stehen würden wie jene – was wir dann noch zu bekennen wagen würden, das würde dann etwa (wir haben damit ein drittes Moment gefunden) «reformierte Lehre» heißen dürfen. Ihr historischer Charakter, ihre emotionale Färbung, ihr Stimmungsgehalt müßte uns durchaus *cura posterior* sein, dringendes Anliegen aber der Dienst, nicht der Menschen-, nicht der Gemeindedienst, sondern das ministerium verbi divini, das uns heute in derselben nüchternen, aber strikten Weise auferlegt sein könnte wie den Männern, deren Gräber zu schmücken sonst wahrlich ein eitles Beginnen sein müßte.

Die Erwägung der verschiedenen Antworten auf die Frage: *Dic cur hic?*⁵¹, die wir uns vorgelegt haben, weist uns von allen Seiten auf *einen* die reformierte Lehre zunächst charakterisierenden Punkt hin. Er ist in

der Kirchengeschichte bekannt unter dem Namen des *Schriftprinzips*. Am Anfang der reformierten Kirche steht die Erkenntnis, daß die Wahrheit allein im Worte Gottes und das Wort Gottes allein in der alt- und neutestamentlichen Schrift enthalten sei, daß alle *Lehre* der Wahrheit also in der Schrift ihre unveränderliche und unüberschreitbare Regel zu anerkennen habe. Was man *dann* über Gott, Welt und Mensch allenfalls zu sagen wagt, weil man es sagen *muß* – nachdem man die Schrift, die Schrift selbst, nicht die durch eine bestimmte Überlieferung interpretierte Schrift, die ganze, nicht die unter einem bestimmten vorgegenommenen Gesichtspunkt beleuchtete oder gar ausgewählte Schrift, die Schrift, nicht zu verwechseln mit der Stimme frommer Männer aus Vergangenheit oder Gegenwart, und die Schrift nie ohne das entscheidende Wort des Geistes, aus dem sie selbst stammt, hat zu sich reden lassen – was dann unter Furcht und Zittern [vgl. 2. Kor. 7,15 u. ö.] in eines Menschen Mund kommen mag von den Dingen, von denen der Mensch von sich aus nichts oder nur |194| Torheit auszusagen vermag, das hieß am Anfang unsrer Kirche reformierte Lehre. *Doctrina* ist das durch die Krisis, die erbarmungslose Läuterung und Reinigung des in der Schrift bezeugten Gotteswortes hindurchgegangene christliche Menschenwort. Es bleibt Menschenwort, es wird nicht selber zum *verbum divinum*, wohl aber, wenn es diesen Weg gegangen ist, zur legitimen reinen «*praedicatio verbi divini*»⁵². Man hat dieses Prinzip der *Schriftgemäßheit* das reformatorische *Formalprinzip* genannt, nicht ohne ein ganz leises Bedauern darüber, daß es hier, primär jedenfalls, «nur» um die Form und nicht wie in dem tiefsinnigeren Luthertum um den Inhalt gegangen sei.⁵³ Vorsicht in solchen Behauptungen ist dringend zu empfehlen. Allzu leicht verrät man damit, wie sehr wir Epigonen Zuschauer und nicht Beteiligte des ganzen Vorgangs sind. Daß *Gott* sich bezeugt in der Heiligen Schrift, das war unsern Vätern durchaus nicht «nur» Form, ja ganz und gar nicht «Form», sondern gegenwärtigster, lebendigster, vollster Inhalt. Allerdings: *dieser*, dieser unerhörte, unermessliche, in keinem andern aufgehende und sich erschöpfende In-

⁵² Vgl. *Confessio helvetica posterior* (1562), BSRK 171, 10: «*Praedicatio verbi Dei esse verbum Dei.*»

⁵³ Vgl. etwa M. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, aus dessen handschriftlichem Nachlasse zusammengestellt und hrsg. von E. Güder, 1. Theil, Stuttgart 1855, S. 20f.

⁵⁰ J. Calvin, *Pro G. Favello et collegis eius adversus Petri Caroli calumnias defensio Nicolai Gallasii* (1545), CR 35 (= Calvini opera 7), col. 312: «*Iam si religionis confessio nihil aliud est quam conceptae intus fidei testificatio, ut solida sit et sincera, e puris scripturae fontibus petitam esse oportet.*»

⁵¹ Vgl. H. Walther, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, Bd. I, Göttingen 1963, Nr. 5556 (S. 679).

halt, also *nicht* identisch mit dem Inhalt dieser oder jener bestimmten Anschauung oder Erfahrung, auch nicht mit der der Sündenvergebung! Auch nicht so, daß eine solche einzelne Anschauung oder Erfahrung die Inhaltlichkeit der Erkenntnis: *Gott redet!* erst sicherstellen müßte, wo doch vielmehr alle einzelnen Anschauungen oder Erfahrungen durch die eine Erkenntnis: *Gott redet!* sichergestellt und begründet werden. *Gott redet, er*, auch die höchste, die spezifisch religiöse Beziehung des Gnadenerlebnisses, in dem er *auch* redet, darf nicht an die Stelle Gottes selber treten. *Gott redet*, nicht nur im Evangelium, sondern auch im Gesetz, nicht nur im Neuen, sondern vollgenugsam auch im Alten Testament, nicht nur von Sündenvergebung und ewigem Leben (obwohl schon im «Paradis» auch *davon!*), sondern auch, und mit gleichem Ernst, von der Ordnung unsres zeitlichen Daseins, nicht nur als der offenbare und freundliche, sondern auch und immer wieder als der verborgene und schreckliche Gott, nicht nur Glauben, sondern auch (und das ist nicht ganz dasselbe, aber es ist *auch* von Gott) Gehorsam fordernd. In sich selber wahr und dringlich, auf der ganzen Linie die letzte Frage aufrollend und zu größten Entscheidungen auffordernd, höchst konkret gerade wegen seiner Absolutheit, wahre Ströme von «Lehre» entfesselnd, gerade weil hier dem Menschen grundsätzlich Schweigen geboten wird, so steht dieses «*Gott |195| redet!*» den Vätern gegenüber. Wenn die Berner Disputationsthesen von 1528 anfangen mit den lapidaren Worten: «Die heilige christliche Kirche, deren einig Haupt Christus ist, ist aus dem Worte Gottes geboren, in demselben bleibt sie und hört nicht die Stimme eines Fremden»⁵⁴, so ist damit tatsächlich nicht ein Zweites, sondern das Erste, das Begründende der reformierten Reformation ausgesprochen. Daß die «Gschrift» über Wahrheit und Unwahrheit aller Lehre zu entscheiden habe, das stand mit größter Selbstverständlichkeit und nicht ohne Vergewaltigung der katholischen Gesprächsteilnehmer schon in den Geschäftsordnungen jener Disputationen, aus denen die ältesten Bekenntnisse hervorgingen, das stand fest, noch bevor auch nur ein Satz der Bekenntnisse selbst aufgesetzt, geschweige denn bewiesen und anerkannt war. Und auch theoretisch haben die Väter von einer vorangehenden Begründung dieses einen Grundes bekanntlich nichts wissen wollen. Dieser Grund begründet sich

⁵⁴ *Berner Thesen* (1528), BSRK 30, 9–11.

selbst; Geist wird nur durch Geist, Gott nur durch Gott erkannt. Weder mechanisch-rational, noch erlebnishaft-irrational ist die Berufung auf diesen Grund gemeint – was hat die Kategorie der Offenbarung mit *diesen* Kategorien zu schaffen? –, sondern als schlichte Beugung vor Gottes Selbstkundgebung: «Summa scripturae probatio passim a Dei loquentis persona sumitur» (Calvin).⁵⁵ Bei Gott ist kein «Warum?». Was er will und spricht und schafft, das hat seinen Realgrund *und* seinen Erkenntnisgrund *nur* in ihm. «Du bist's *allein*, Macht und Gewalt sind dein!»⁵⁶, das gilt auch in der Wahrheitsfrage. *Gott ist* nicht nur selber und allein die Wahrheit, er *offenbart* auch selber und allein, daß er die Wahrheit ist. Wie könnte der Satz, daß die Bibel sein Wort ist, etwa anders bewiesen werden als durch den Akt freiesten Wohlgefallens, durch den er *selbst* diesen Beweis führt? Wäre das *Gottes* Wort, was anders als durch ihn selbst bewahrheitet werden müßte? Man hat jenen erstaunlichen Satz einen axiomatischen Satz genannt.⁵⁷ Er ist es doch nur seiner logischen Form nach. Inhaltlich hat die Gewißheit, die er ausspricht, mit der Selbstevidenz der mathematischen Axiome gar nichts zu tun. Was er ausspricht, ist vielmehr die Selbstevidenz der *Offenbarung*, die Gott gleichzeitig den biblischen Zeugen und den Seinigen, die das Zeugnis jener annehmen, schenkt, der Gehorsam gegen das «testimonium spiritus sancti internum»⁵⁸, gegen den Gottesgeist, in dem der Menscheng Geist des Schreibers und des Lesers eins werden in gemeinsamer Anbetung; und die Wahrheit |196| des Satzes fällt zusammen mit der Wirklichkeit dieses von Gott ausgehenden und in Gott begründeten Herrschaftsaktes. Eben diese Regulierung der Lehre durch die logisch betrachtet *unbegründete*, die Väter sagten: in *Gott* begründete Autorität war das Geheimnis *dieser* Reformation und *dieser* Kirche. Nicht die Genialität einer besondern Einsicht oder Frömmigkeit war die bezeichnende Eigenschaft der Väter, sondern dieses ihr schlichtes Verständnis für die Begründetheit des in Gott und sonst in nichts Begründeten. Anders ausge-

⁵⁵ Inst. I 7, 4.

⁵⁶ Anfang eines Liedes von V. Fr. von Strauß (1891); GERS 29.

⁵⁷ Vgl. K. Heim, *Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis Schleiermacher*, Leipzig 1911, S. 257–259; P. Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig 1914, S. 203f.

⁵⁸ Vgl. Inst. I 7, 4; HpB 21f.; SchmP 51f.

drückt: ihr Mut, sich eine so zufällige, kontingente, menschliche Größe wie die Bibel allen Ernstes zum Zeugnis von Gottes Offenbarung, diese an sich profane zur *Heiligen* Schrift werden zu lassen. «Abraham glaubte dem Herrn, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit» [Gen. 15,6]. So entsteht Lehre, Botschaft, Predigt und anders nicht. Wir müssen uns sehr klar machen, daß heute unser aller Augen gerade in dieser Hinsicht gehalten sind, daß unser christliches Zeitalter gerade in dieser entscheidenden Beziehung ein pygmäisches⁵⁹ ist. Die Tage ließen nicht lange auf sich warten, da man dieses schlichte Verständnis verlor, da man vergaß, daß man von *Gott* redete, wenn man die Bibel Gottes Wort nannte, da man aus dem lebendigen Zirkel von Schrift und Geist heraustrat, um dann nur zu bald überhaupt nicht mehr zu wissen, was man mit jenem Satz sagte. Aus der in sich selbst begründeten und darum Lehre begründenden Wahrheit wurde ein Theorem, das, wie lebhaft man es auch behauptete, selber der Begründung bedurfte. Man begann, dem Zeugnis des Heiligen Geistes noch andere Gründe zur Seite zu stellen zur Unterstützung des Beweises, den man ihm nicht mehr ganz und allein zutraute. Eine menschenfreundliche Apologetik begann den festen Stamm des «*Gott redet*» zu umranken und seinen Wurzeln die Nahrung zu rauben. Immer isolierter, immer gefährlicher wurde gerade durch ihre Künste die Situation des immer geistloser als heilig erklärten Buchstabens. Und als dann die historische Kritik einsetzte mit ihren Einwänden gegen das Alter, die Echtheit, die historische Zuverlässigkeit der biblischen Literatur, da wußte man die einzig mögliche Antwort, die Antwort der Freiheit und der christlichen Sachlichkeit nicht mehr zu geben, versteifte sich (etwa wie die Verfasser der helvetischen Konsensformel von 1675⁶⁰) auf die wohlgemeinte, aber wie ein dürrer Ast unglaublich in die Luft ragende dogmatische Behauptung oder verwickelte sich, uneinsichtig mit den Uneinsichtigen, in einen apologetischen Kleinkrieg, dessen Ausgang kein [197] anderer sein konnte, als der er ge-

⁵⁹ Die Pygmäen «wurden in übertragenem Sinne zum Symbol für die Auflehnung kleiner Geister gegen Geistesgrößen, weil sie den Tod des Riesenbruders Antäus an Herkules rächen wollten und gegen den schlafenden Halbgott zu Felde zogen, indem sie auf seinen Gliedern herumkrabbelten und sein Haupt belagerten, ohne Schaden anrichten zu können» (G. Büchmann, *Geflügelte Worte. Der Zitatenschatz des deutschen Volkes*, bearbeitet von W. Hofmann, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981³⁵, S. 51).

⁶⁰ *Helvetische Konsens-Formel* (1675), BSRK 861–870.

wesen ist. Man hatte das Wunder *Gottes* verloren und mußte mit der Behauptung eines *Weltwunders*: des Mirakels in der Geschichte und im innern Leben (beides gleich bedenklich!) ein immer kümmerlicheres, immer sorgenvolleres Dasein fristen lernen. Die große Misere des modernen Protestantismus setzte ein: Erstarrung der von ihrem erzeugenden Ursprung gelösten Doktrin in der *Orthodoxie*, Flucht in die ebenso irrtümlich mit diesem Ursprung verwechselte christliche Erfahrung im *Pietismus*, Reduktion der nicht mehr verstandenen und in der Tat nicht mehr verständlichen Doktrin auf moralisch-sentimentale Maximen in der *Aufklärung*, endlich Reduktion auch der christlichen Erfahrung auf die Gegebenheit einer höchsten Erscheinung des allgemeinen religiösen Instinktes bei *Schleiermacher* und seinen Nachfolgern links *und* rechts. Das sind die vier Ecksteine des Gefängnisses, in dem wir alle (ich sage mit Bedacht: wir alle!) stecken, der eine mehr in dieser, der andre mehr in jener Ecke: «ein jeder mag sich seinen Helden wählen!»⁶¹ Das Dach, das diese vier Säulen gemeinsam tragen, das sie alle miteinander verbindet und das uns, den Insassen, den Anblick des Himmels abschneidet, ist die latente oder offene Eskamotierung der Offenbarung. In den Mauern dieses Gefängnisses kann reformierte Lehre nicht gedeihen, sondern nur die Surrogate, von denen die Rede war: Reformiertheit aus antiquarischer, ideologischer oder emotionaler Liebhaberei. Reformierte Lehre braucht, um überhaupt als solche entstehen zu können, die freie, scharfe Zugluft der Erkenntnis des Wortes Gottes aus Schrift und Geist, aus der einst die reformierte Kirche mit der Naturgewalt eines vulkanischen Ausbruchs «geboren», als christliche Kirche wiedergeboren wurde. «*Durch Gottes Wort* reformiert»⁶², das ist der alte und sachgemäße Sinn

⁶¹ J. W. von Goethe, *Iphigenie auf Tauris*, V. 763–765 (2. Aufzug, 1. Auftritt):

Ein jeglicher muß seinen Helden wählen,
Dem er die Wege zum Olymp hinauf
Sich nacharbeitet.

⁶² Diese Selbstbezeichnung der reformierten Kirche (üblich ist jedoch eher die Formulierung «nach Gottes Wort reformiert») scheint zunächst im 17. Jahrhundert aufgetaucht und um die Mitte des 19. Jahrhunderts in allgemeinen Gebrauch gekommen zu sein. Vgl. H. Hepp, *Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen «reformirte» und «lutherische» Kirche*, Gotha 1859, S. 70; E. Fr. K. Müller, *Symbolik. Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen*, Erlangen/Leipzig 1896, S. 377f., Anm. 3.

des Namens, den wir tragen. Was heißt «Rückwendung zum Erbe der Reformation», wenn sie in der Besinnung auf *diesen* Sinn unsres Namens *nicht* bestehen soll? Daß diese Besinnung heute noch aussteht (und da vielleicht am meisten, wo man am stärksten auf die Väter pocht), daß unser Name heute, ehrlich gesagt, keinen Sinn hat, da er diesen Sinn offenbar nicht hat, das ist die große Verlegenheit, von der anfangs die Rede war, der *einzig* ernsthafte, aber allerdings *sehr* ernsthafte Grund, weshalb man heute um die Frage der reformierten Lehre in weitem Bogen herumgeht. |198|

Von den spezifischen Inhalten der reformierten Lehre war bisher nur im Vorbeigehen die Rede. Die Erinnerung an ihre Voraussetzung, an ihre *Genesis* ist denn auch das dringendste, was mir heute zu diesem Thema zu sagen nötig scheint. Mit welchem Recht und Sinn sollten wir von der reformierten Lehre über die Prädestination, über die Buße, über das Abendmahl reden können, solange wir nicht einig sind, und zwar nicht nur programmatisch-intellektuell, sondern in Tat und Wahrheit einig sind darüber, *woher* das alles ursprünglich gesagt ist? Nur von *dorthier* könnte es oder etwas Analoges heute wieder mit Vollmacht gesagt werden. Anderswoher geredet, wäre auch die wörtlichste Wiederholung des Canones von Dordrecht, wäre auch die Verkündigung des uralvinischsten Lebens- und Kirchenideals *keine* reformierte Lehre, sondern archaische Schaumschlägerei. Wesen und Aufgabe der reformierten Lehre erschöpft sich ja, so gewiß Form und Inhalt hier nicht zweierlei sind, auch im Einzelnen und Speziellen unter allen Umständen in der Verkündigung dessen, was sie erzeugt und begründet. Das *Wo*hin? ist hier letztlich identisch mit dem *Wo*her?. Wenn der Mensch die aus dem Worte Gottes geborene Lehre gläubig vernommen hat, dann soll das Ergebnis nicht diese oder jene Einsicht oder Empfindung oder Entschließung sein, sondern, von was auch im einzelnen die Rede war, was auch der Leser oder Hörer im einzelnen gelernt und empfunden und beschlossen haben mag, die erneute Erkenntnis des Wortes Gottes als des Wortes *Gottes*, der Majestät, von der er freudig oder erschrocken nur aufs neue lauschend, erwartungsvoll, glaubens- und gehorsamsbereit *anbeten* kann: Rede, Herr, dein Knecht höret! [1. Sam. 3,9]. Dürften wir dieses A und O reformierter Lehre, nicht als Formal-, sondern als lebendigstes Materialprinzip, in unsern Kirchen, oder sagen wir be-

scheidener: nur einmal in den Studierstuben unsrer Pfarrhäuser voraussetzen, so brauchte uns um den Inhalt, und zwar um den echt reformierten Inhalt unsrer Dogmatik II nicht bange zu sein. Es wäre dann wie einst die Sache verhältnismäßig einfacher, große Freiheiten des Systems und der Formel und vor allem künftige gemeinsame bessere Belehrung nicht aus-, sondern einschließender Verständigung. Vielleicht, solange man Grund hat, sich noch nicht auf eigenen Füßen bewegen zu wollen, der Verständigung über die Auffassung der altreformierten Lehrnormen, wobei ich für meine Person entschieden für den Catechismus Genevensis von 1545 eintreten würde, vielleicht auch – aber es liegt mir |199| ferne, heute dazu auffordern zu wollen – über die Aufstellung eines bewußt und ausdrücklich *neu*-reformierten, aus *unsrer* Lage in *unsrer* Sprache zu *unsrer* Zeit redenden Bekenntnisses. Aber zuerst müßte die Frage nach der *Voraussetzung* eines christlichen Bekenntnisses *überhaupt* in unsern Kirchen ganz anders wach werden! Vorher hat es wenig Sinn, sich über der Frage nach den *Folgerungen* den Kopf zu zerbrechen. In der *Vorbereitung* einer neuen Erfassung des «*Schriftprinzips*», das doch viel mehr enthält, als dieser Name sagt (in der Vorbereitung, sage ich, denn machen und erzwingen läßt sich diese neue Erfassung nicht!), sehe ich den einzigen ernsthaften Programmpunkt einer reformierten Theologie für die nächste Zukunft. Es wird, soweit es sich hier um ein menschliches Tun überhaupt handeln kann, darum gehen, die Kategorie der *Offenbarung* wieder denken und unter diesem Gesichtspunkt die Bibel Alten und Neuen Testaments wieder lesen zu lernen. Nur zur *Erläuterung* dieser Zentralaufgabe, die für uns zunächst einfach die Zentralverlegenheit ist, und darum nur in Form von drei *Fragen* im Anschluß an die Geschichte der reformierten Anfänge möchte ich jetzt also doch noch auf den sog. *Lehrinhalt*, auf einige wichtigste Einzelaussagen des reformierten Bekenntnisses kurz eintreten.

Liest man die Schriften Zwinglis und Calvins und die ältesten reformierten Bekenntnisse mit der Frage, was ihre Verfasser denn eigentlich gegen die alte *katholische Kirche* einzuwenden hatten, so stößt man durch alle Kritik an den mittelalterlich-christlichen Dogmen und Riten hindurch überall deutlich auf *einen* Punkt: Sie werfen ihr vor, sie verfälsche und verkehre in unheilvoller Weise das Thema der christlichen Verkündigung, ja des Christentums überhaupt, indem sie an Stelle Gottes den Menschen setze, seine Geschichte mit ihren Überlieferungen, seine

Vernunft mit ihren Wahrscheinlichkeiten, seinen guten Willen mit seiner Fähigkeit, der Gnade entgegenzukommen. Sie sahen in dem ganzen kunst- und wehevollen kirchlichen Aufbau der Heilsvermittlung, in dem tiefsinnigen System des Kompromisses zwischen Natur und Gnade, in der Genialität des Versuchs einer Ermöglichung des Unmöglichen, der für den vollendeten mittelalterlichen Katholizismus so bezeichnend ist, eine Beleidigung Gottes, der seiner nicht habhaft werden läßt, der selber und allein das Ende und der Anfang sein will. Sie wollten wieder unzweideutig festgestellt |200| wissen, daß das Subjekt im religiösen Verhältnis Gott sei und nicht der Mensch. Daß dieser Einwand nicht ohne weiteres identisch ist mit dem Luthers, die alte Kirche verführe die armen erschrockenen Gewissen zum Leichtsinne oder zur Verzweiflung⁶³, das zeigt sich in lehrreicher Weise etwa bei einem Vergleich zwischen der Rechtfertigungslehre der Augustana und der der gleichzeitigen oberländischen Tetrapolitana⁶⁴: nicht sowohl darauf legt das reformierte Bekenntnis den Nachdruck, daß der Mensch statt durch *Werke* durch den *Glauben* gerechtfertigt werde, als darauf, daß es *Gott* sei und nicht der *Mensch*, der diese Rechtfertigung vollziehe. Dieses Primäre im religiösen Verhältnis interessiert die Reformierten und dann wieder das Letzte: die Verherrlichung Gottes, der es dienen soll, weniger, viel weniger, wenigstens in der älteren klassischen Zeit, die Mitte, der Heilsweg als solcher. Die reformierte Kampfthese ist aber auch von Haus aus umfassender; mit gleicher Energie wie den Gegensatz: Glauben und Werke reißt sie eine Reihe anderer Gegensätze auf, die sich in jenen Begriffen nicht erschöpfen lassen: Schöpfer und Geschöpf, Gotteswahrheit und Menschenerfindung, Gottesgebot und Kirchengesetz. Also nicht nur das religiöse Verhältnis im engern Sinn, die Dialektik von Sünde und Vergebung, sondern zum vornherein, entsprechend der Breite, mit der auch der Katholizismus den *ganzen* Menschen, nicht nur sein Herz und Gewissen, in Anspruch nimmt, das *ganze* durch die katholische Idee bestimmte Dasein des Menschen fällt für die Reformierten in den Bereich

jener Kritik und Absage. Und nur die positive Formulierung dieser an den mittelalterlichen Menschen gerichteten Absage ist dann die reformierte *Gotteslehre* mit ihrer schroffen Unterstreichung von Gottes Einzigkeit, Herrschaft und Freiheit, pointiert vollzogen in den polemischen Kernlehren von der ewigen göttlichen Vorsehung und Erwählung, die in ihrem Nerv Aussagen nicht sowohl (wofür man sich später so dringend interessierte) über die Führung und das Los der Menschen an sich, als über die Art des Wollens und Wirkens *Gottes* an den Menschen gewesen sind.

Die Beziehung dieser Konzeption zu dem positiv und inhaltlich verstandenen «Schriftprinzip» ist unverkennbar. So eben, als diesen im Sinn des Alten Testaments eifersüchtigen Gott, der seine Ehre keinem andern lassen will [vgl. Jes. 42,8; 48,11], als diesen Einen, Einzigen und Einzigartigen, Alleinmächtigen und Alleinherrlichen, in unbedingter Freiheit den Menschen Richtenden und Begnadigenden, schlechthin Überlegenen und ohne |201| Verhandlung Gebietenden – so eben hörten die alten Reformierten Gottes Stimme in der Schrift; und was war ihre stürmische Berufung auf die exklusive Wahrheit und Autorität und Heilsamkeit dieses *einen* Buches als das (gerade *nicht* «spekulativ», sondern höchst konkret, kontingent, existentiell gemeinte) Bekenntnis zu *diesem* Gott? Die Frage, die aufzuwerfen ist, lautet, ob wir etwa auf dieser Kampffront mit der reformierten Reformation einig sind? Man denkt sich ja, wie angekündigt, mit «Rom» auseinanderzusetzen. Aber man sollte heute nicht zu schnell mit Ja antworten. Ist uns jene Absage eine Notwendigkeit? *Stehen* wir unter dem überwältigenden Druck jener Gotteserkenntnis, so daß wir nicht anders *können* als protestieren, und zwar protestieren aus *diesem* Grunde, nicht etwa so, wie es jeder moderne Individualist und Aufklärer auch könnte? Könnte es nicht mehr als einem modernen Reformierten passieren, daß er, zur Rechenschaft aufgefordert, aus Versehen gerade nicht die reformierte, sondern die lutherische These vorbringen würde, oder das größere Übel, daß seine modern-protestantische These der semipelagianischen, die die Reformation bekämpft hat, ähnlich sehen könnte wie ein schlechtes Ei einem guten? Ist der moderne Protestantismus zur Linken *und* zur Rechten mit seinem gebrochenen Verhältnis zur Offenbarung, mit seiner Scheu vor allem Entweder-Oder, mit seiner großen grundlegenden Konzession an das Recht und die Würde des Menschen etwas anderes

⁶³ Vgl. z. B. *Apologia confessionis Augustanae* (1530), BSRK 163f., bes. 164, 13–15.

⁶⁴ Vgl. *Confessio Augustana* (1530), Art. IV: «De iustificatione», BSLK 55, 11–56,5; *Confessio tetrapolitana* (1530), Art. III: «Waher unser rechtvertigung kome»; Art. IV: «Was glauben die rechtvertigung werde zügeben», BSRK 57, 1–58, 48.

als ein durch verschiedene, nicht allzu tragisch zu nehmende Häresien entstellter Katholizismus? Wie gegenstandslos und beschämend könnte doch die geplante Auseinandersetzung verlaufen! Ist es uns klar, was es bedeutet, daß dieselbe Kampffront, die Zwingli und Calvin dem Katholizismus gegenüber bezogen haben, hundert Jahre später von den Vätern von Dordrecht gegen die Arminianer verteidigt worden ist?⁶⁵ Wo aber wird heute, wenn man genau hinhört, nicht arminianisch gelehrt, als ob sich das von selbst verstünde? Es fällt mir nicht ein, das «Ite, ite, dimittimini!» des grimmigen Bogermann von dazumal⁶⁶ in meinen Mund zu nehmen, aber die Frage ist aufzuwerfen, mit welchem Sinn und Recht wir, wenn wir uns, ehrlich gesagt, den Arminianern verwandter fühlen als ihren hartköpfigen Gegnern, als Reformierte gegen den Papst streiten wollen? Könnte dies nicht ebensogut unterlassen werden? Und wenn wir es nicht unterlassen wollen, müßte dann nicht vorsichtigerweise die Aufgabe der *Selbstbesinnung* über das, was wir wollen und nicht |202| wollen, den Gedanken an ein Geistesturnier mit dem wahrhaftig besser gewappneten Gegner für lange Zeit in den Hintergrund drängen? Wohlverstanden: nicht um Zwinglis Lehre von der Vorsehung⁶⁷ geht es und nicht um die Calvins vor der Erwählung⁶⁸, und noch einmal: nicht um die Canones von Dordrecht, aber um die grundsätzliche Frage, ob das Anliegen, das die Väter zu so scharfem Bruch mit der alten Kirche und gleichzeitig zur Aufstellung ihrer so unerhört exklusiven Gotteslehre geführt hat, noch das unsrige ist oder ob wir nicht in Er-

mangelung dieses Anliegens besser täten, offen zu kapitulieren, wie es heimlich längst geschehen ist? Ob wir den Feind, den die Väter bekämpfen zu müssen meinten, und die Wahrheit, die ihm entgegengehalten wurde, eigentlich noch sehen, und zwar so scharf und dringlich sehen, daß wir, sei es in den Worten der Alten, sei es denn in unsrer Begriffssprache, aber jedenfalls laut und unzweideutig und den notwendigen Angriff vor allem auf unsre *eigene protestantische* Christlichkeit und Kirchlichkeit nicht scheuend, davon reden *müssen*? An der Beantwortung dieser Frage entscheidet es sich, ob es eine reformierte Lehre vom ersten Artikel fernerhin geben soll.

Ein zweiter wichtiger Bestandteil der alten reformierten Literatur ist der Auseinandersetzung mit dem *Luthertum* gewidmet. Ich wundere mich, in der geschichtlichen Forschung so wenig Aufmerksamkeit zu finden für das Rätsel, das darin besteht, daß der Streit zwischen den alten Lutheranern und Reformierten gerade nicht um die Dinge ging, die uns heute an dem Gegensatz der Konfessionen interessieren: nicht um die verschiedene Auffassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit, nicht um die verschiedenen soziologischen Ideale hüben und drüben, sondern um die für unser Empfinden so abgelegenen, ja abstrusen Gegenstände: Abendmahl und Christologie. Ist es nicht, als ob die Geschichte uns necken wollte, indem sie gerade dort schweigt, wo wir etwas hören möchten, und gerade dort redet, wo wir uns am liebsten die Ohren zuhielten? Das ist nun einmal so: darin sahen sich unsre Väter trotz aller aufrichtigen christlichen Friedensliebe, trotzdem sie wahrhaftig kein kleinliches Geschlecht waren, (trotz aller Not der Zeit noch mitten im Dreißigjährigen Kriege!) von der auf den Namen, das Leben und die Lehre Luthers begründeten Kirche bestimmt geschieden – darin, daß sie nicht lassen konnten von dem Bekenntnis, daß im Abendmahl eine doppelte Nießung stattfindet, leiblich des Brotes und Weines, geistlich des wahren Leibes und Blutes des Herrn⁶⁹, |203| beide wohl

⁶⁵ An jedes der fünf Kapitel von Dordrecht schließt sich eine «Reiectio errorum» an die Adresse der Arminianer resp. Remonstranten an; vgl. BSRK 846, 22–848, 38; 850, 1–851, 25; 854, 26–856, 44; 859, 1–861, 9.

⁶⁶ Johannes Bogerman [sic!] (1576–1637), Pfarrer von Leeuwarden, war Präses der Dordrechter Synode von 1618/19, zu der Episcopius und 15 andere Remonstranten vorgeladen waren, um sich zu rechtfertigen. In der 57. Sitzung vom 18. 1. 1619 «kam es in heftigem Auftritt zwischen Episcopius und dem Vorsitzenden Bogermann zur Ausweisung der Remonstranten: «Mit Lügen habt ihr angefangen, mit Lügen habt ihr aufgehört»; «dimitt[i]mini, ite, ite!» «Gott wird zwischen uns und dieser Synode richten» war die Antwort, mit der Episcopius den Saal verließ» (H. Hermelink, *Reformation und Gegenreformation* (Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende, 3. Teil), Tübingen 1911, S. 265); vgl. auch BSRK LXIII, 44–47.

⁶⁷ Vgl. bes. H. Zwingli, *Ad illustrissimum Cattorum principem Philippum sermonis de providentia Dei anamnema* (1530), in: *Huldrici Zuinglii Opera*, edd. M. Schuler et J. Schultheß, Vol. IV, Turici 1841, p. 79–144.

⁶⁸ Inst. III 21–24.

⁶⁹ Barth kontrahiert hier Wendungen aus der Abendmahlslehre verschiedener reformierter Bekenntnisschriften; vgl. z. B. *Consensus Bremensis* (1596), BSRK 772, 25–30: «Daher ist auch zweyerley Speiß und zweierley Nissung im Abendmahl. Die eusserliche und sichtbare speis und nissung ist des geheyligten Brods und geheyligten Weins. Solche nissung geschicht mitt dem leiblichem mund... Die andere innerliche speis und nissung ist des leibs und blutes Christi, dessen nissung durch den glauben geschiehet...»; *Bekenntnis der Casseler Gene-*

vereinigt in der «unio sacramentalis»⁷⁰, aber *in* der Vereinigung zweierlei – und von dem andern Bekenntnis, das doch dasselbe Anliegen betraf: Christus der Mensch, der geboren, gestorben, begraben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist, ist jetzt in einem andern Raum als wir, in der himmlischen Herrlichkeit und nicht hier, wiederum unbeschadet seiner unauflöselichen «unio personalis»⁷¹ mit der allgegenwärtigen Gottheit, aber *in* der Einheit verschieden von jener, nicht teilhaftig ihrer göttlichen Allgegenwart, also verborgen allen unsern Sinnen, nur dem Glauben und dem Glauben nur durch den Geist von oben zugänglich. Was heißt das alles? Wo von Christi Menschheit in ihrem Verhältnis zu uns und von der Art seiner Gegenwart im Abendmahl die Rede ist, da geht es offenbar um das Problem der Offenbarung im *engsten* Sinn, um Gottes *Selbstmitteilung*, um die Realität der *Beziehung* zwischen ihm und den Menschen in der Welt. Kann und darf diese Realität zum Gegenstand einer eindeutigen, undialektischen Aussage in eines Menschen Mund werden? Ja, sagten Luther und die Seinen, sie *muß* das sogar, wenn anders das Heil Gottes, das hier ausgesagt werden soll, nicht wieder zu einer Frage werden darf. Nein, sagten die alten Reformierten, sie darf das unter keinen Umständen, wenn es nicht fraglich werden soll, daß das Heil, das hier ausgesagt⁷² wird, wirklich das Heil *Gottes* ist. *Zwei* Menschenworte zum mindesten sind hier notwendig, damit wirklich das Wort Gottes verkündigt werde. Sie waren mit den Lutheranern einig darin, daß Christus wahrer Mensch und wahrer Gott in unauflöselicher Einheit, daß Gottes Offenbarung in ihm wirklich ein Endlich-, Zeitlich-, Kontingentwerden der ewigen Majestät sei und Christi Gegenwart im Abendmahl, d. h. in der konzentrierten Selbstdarbietung, durch die er sich seiner Kirche bezeugt, wirklich die Gegenwart dieses fleisch- und blutgewordenen Gottes. Aber in dieser Einigkeit meinten sie Einhalt rufen zu müssen, wenn die Lutheraner in der Beteuerung der

rasymode (1607), BSRK 820, 45–821, 3: «So Glauben wir, daß wir im H. Abendmahl neben und bey der leiblichen niessung des Sacraments des Leibs Christi, zugleich auch des wahren Leibs und Bluts Jesu Christi selbstem nicht imaginäre oder nach blossen gedanken, sondern wahrhaftig, theilhaftig werden...»; vgl. auch *Aus dem Staffortschen Buche von 1599*, BSRK 813, 46–814, 6.

⁷⁰ Vgl. die Belege bei HpB 477; SchmP 345.360f.

⁷¹ Vgl. die Belege bei HpB 341–345.353f.; SchmP 213f.218–223.

⁷² In den früheren Drucken: «ausgelegt»; Korrektur von Barth in seinem Handexemplar.

Einheit von Gott und Mensch, in der Ausführung der «communicatio idiomatum»⁷³, in der Anpreisung der Fülle der Gnadengabe im Sakrament soweit gingen, die feine, aber bestimmte *Grenze* zwischen Gott und der Welt, die auch in Christus ebensowohl *gesetzt* wie aufgehoben ist, eigenmächtig niederzureißen, die Verborgenheit gerade des *menschgewordenen* Herrn, und das hieß für die Reformierten: das Wunder des Geistes und des Glaubens nach Hebr. 11,1, zu beseitigen, aus der indirekten, nur |204| in Gott selbst vollzogenen Identität zwischen himmlischer und irdischer Gabe, zwischen Sache und Zeichen, zwischen Zeugnis und Offenbarung eine *direkte* irdisch-mirakulöse Identität, also aus der Offenbarung, die, wenn sie echt ist, immer auch Verhüllung ist, eine direkte Mitteilung⁷⁴, eine religiöse Gegebenheit zu machen. So jedenfalls faßten sie das auf, was Luther und die Seinen im zweiten Artikel lehrten, und daß es anders gemeint sein könnte, vermochten ihnen jene nicht zu zeigen, wie sie selbst nicht in der Lage waren, jenen zu zeigen, daß ihre These keine Verdunkelung der Wirklichkeit der Offenbarung, keine versteckte Leugnung der Menschwerdung und Selbstdarbietung des Offenbarers bedeute. Soweit der Tatbestand in den größten Umrissen.

Wiederum ist seine Beziehung zu dem alles erzeugenden Schriftprinzip nicht zu verkennen. Die strenge himmlische Ferne des reformierten Christus, das berühmte «Extra calvinisticum»⁷⁵, das den göttlichen Vorbehalt auch in der Offenbarung zum Ausdruck brachte, was ist das andere als die nie zu übersehende, nie zu mindernde Verborgenheit und Erhabenheit, die Gott zu unserm Heil bewahrt, auch wenn, ja gerade

⁷³ Vgl. die Belege bei HpB 345–352; SchmP 214–224 und Barths spätere Ausführungen in KD IV/2, S. 79–91.

⁷⁴ Zu dieser Anspielung auf S. Kierkegaard vgl. oben S. 167, Anm. 58.

⁷⁵ Dieser Begriff – geprägt von lutherischer Seite (vgl. Chr. E. Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, Leipzig 1889⁸, S. 192) – geht der Sache nach zurück auf J. Calvin, Inst. II 13, 4: «Mirabiliter enim e coelo descendit Filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret; mirabiliter in utero virginis gestari, in terris versari et in cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret sicut ab initio.» Vgl. auch IV 17, 30. Das «Extra» begegnet etwa bei S. Maresius (HpB 335): «Sic porro eam sibi (λόγος) naturam humanam univit, ut totus itidem eam inhabitet et totus quippe immensus et infinitus extra eam sit.» – Vgl. auch Barths Ausführungen zum «Extra Calvinisticum» ein knappes Jahr später in: «*Unterricht in der christlichen Religion*», 1. Bd.: *Prolegomena*. 1924, hrsg. von H. Reiffen, Zürich 1985, S. 194–197.

wenn er uns in seinem Wort sich selber schenkt? Muß es nicht im Abendmahl (wie in dieser Selbsthingabe Gottes in seinem Wort) der nach seinem freien Wohlgefallen ausgegossene Geist sein, der zum Zeichen die Sache, zum Zeugnis von der Offenbarung die Offenbarung selbst hinzufügt? Darf der Mensch zusammenfügen, was Gott, weil er Gott ist und bleibt, geschieden hat [vgl. Mt. 19,6]? So mußte offenbar die Kirche vom zweiten Artikel lehren, die so entstanden war. Was aber sollen wir dazu sagen? Müssen wir auch noch so lehren? Der Streit, um den es da ging, ist längst verklungen, nicht weil er mit einem Sieg oder mit einer Verständigung geendigt hätte, sondern weil er, abgesehen von dem anhaltenden Protest einiger lutherischer Outsiders, eingeschlafen und, gerade in Deutschland, dem Hauptschauplatz der alten Fehde, auf Befehl des Königs von Preußen sogar für tot erklärt worden ist⁷⁶. Wir alle werden uns eine Wiederkehr der Tage eines Matthias Höe von Höenegg⁷⁷ gewiß nicht wünschen. Aber ob man sich des erlangten konfessionellen Friedens im Protestantismus darum so vorbehaltlos freuen darf, wie es heute alle anständigen Menschen zweifellos tun, das ist die Frage, die hier trotzdem aufzuwerfen ist. Warum haben wir eigentlich Frieden, aus Kraft oder aus Schwäche, aus Einsicht oder aus Blindheit? Sollte die geschäftige Kunst unsrer historischen Theologen wirklich unzureichend sein zu der Feststellung, daß hier nicht, wie man tausendmal gehört hat, öde Schulstreitigkeiten und Haarspaltereien vorliegen, sondern ernste, ja entscheidende Probleme, mit denen wir keineswegs fertig sind, sondern über die, wenn in unsern Kirchen nicht gemunkelt, sondern geredet werden soll von dem Wort, das Fleisch ward [Joh. 1,14],

⁷⁶ Die Kabinettsorder des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. vom 27. 9. 1817, Ausgangspunkt zur Bildung der späteren «Evangelischen Kirche der Union» (EKU), regte eine Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirche an, da deren Lehrunterschiede nicht mehr als Grund zur Versagung der kirchlichen Gemeinschaft anzusehen seien; vgl. J. Beckmann, Art. «Ev. Kirche der Union (EKU)», in: RGG³, Bd. VI, Sp. 1138; A. Adam, Art. «Unionen im Protestantismus», in: a. a. O., Sp. 1141.

⁷⁷ Matthias Höe von Höenegg (1580–1645) hatte als Kursächsischer Hofprediger in Dresden starken Einfluß auf Kirchenwesen und Politik Kursachsens während des Dreißigjährigen Krieges. Für das Zustandekommen des Prager Friedens (1635) hatte er sich maßgeblich eingesetzt; als Lutheraner äußerte er sich jedoch literarisch in scharfer Polemik gegen Papisten wie Calvinisten; vgl. F. Lau, Art. «Matthias Höe von Höenegg», in: RGG³, Bd. III, Sp. 389f.

die Aussprache auf beiden Seiten weitergehen muß? Sollte uns vielleicht die, wenn auch gewiß ergänzungsbedürftige, Richtigkeit und Wichtigkeit dessen, was die Väter hier wollten und nicht wollten, so gänzlich unverstündlich und gleichgültig geworden sein: ihr Beharren auf einem dialektischen, indirekten Verständnis der Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes, ihre Zurückhaltung, die auch im Akte höchster Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch Gott *Gott* sein läßt und den Menschen daran erinnert, daß er Staub und Asche [vgl. Hi. 42,6] ist, ihr Protest gegen die himmelstürmende Geradlinigkeit, mit der Luther, aus dem Geheimnis ein Faktum machend, die Realpräsenz des fleischgewordenen Gottes in der Dinglichkeit *ohne* aufhaltendes Aber! verkündigen wollte⁷⁸, ihre Erinnerung an die nie und nimmer, auch nicht im Glauben, gerade im Glauben nicht zu beseitigende oder zu leugnende Pilgrims- und Fremdlingschaft des Menschen, ihr wartendes und eilendes [vgl. 2. Petr. 3,12]: «Suchet was *droben* ist!»⁷⁹ [Kol. 3,1] mit einem Worte? Wenn uns das gleichgültig ist, was soll dann die Rede vom «Erstarken des reformierten Bewußtseins»? Warum sind wir dann nicht alle Lutheraner? Die Tatsache, daß auch bei jenen die Unsicherheit der eigenen Sache gegenüber sehr überhand genommen hat, daß es drüben, wenn nicht alles trägt, von Krypto-Calvinisten und sogar Krypto-Zwingliern jedenfalls in der Abendmahlsfrage nur so wimmelt, dürfte uns nicht täuschen über die Tatsache, daß auch das Wahrheitsanliegen, das die lutherische Kirche *uns gegenüber* zweifellos zu vertreten hat, keineswegs erledigt ist, daß wir damit ringen müßten (als mit einem Gegenpartner, der auch in uns selbst lebt und leben soll), auch wenn uns wirklich heute gar keine lutherische Direktheit, Geradlinigkeit und Allzugewißheit auch äußerlich gegenüberstehen würde, was doch jeder, der Ohren hat zu hören, was seine nächsten lutherischen Freunde sagen, eigentlich nicht bezweifeln kann. Nicht um die Fortsetzung des Zanks geht es, die milder gewordenen theologischen Sitten wollen wir uns gerne gefallen lassen, aber um die Fortsetzung des Gesprächs, nicht um die Formeln, sondern um die Sache, nicht einmal notwendig um Chri-

⁷⁸ Vgl. Barths eigene Ausführungen in: *Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre* (1923), unten S. 248ff.

⁷⁹ Am 3. 6. des Jahres hatte Barth in Göttingen eine Predigt über Kol. 3,1f. gehalten: *Suchet, was droben ist!*, in: K. Barth/E. Thurneysen, *Komm Schöpfer Geist! Predigten*, München 1924, S. 171–179.

stologie und Abendmahl, aber um das heute mehr denn je [206] brennende Problem der kontingenten Offenbarung. Auf welcher Kanzel wird *nicht* davon geredet? Die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, nicht aufs Geratewohl, sondern auf unsre besondere, bestimmte, reformierte Weise davon zu reden, könnte sich eines Tages, wenn alte Erkenntnis in uns neu würde, wieder einstellen, eine reformierte Theologie des zweiten Artikels, die wir heute sicher nicht haben.

Im eigentlichen Mittelpunkt der reformierten Bekenntnisschriften steht endlich unpolemisch, positiv – wir kommen zum Gegenstand des dritten und vierten Buches von Calvins Institutio – eine ganz bestimmte Auffassung vom Wesen des persönlichen praktischen Christentums in der Welt. Nichts wäre ja verkehrter als die Annahme, als ob es hier vor lauter «gloria Dei» und «mediatio futurae vitae» nicht zum Ernstnehmen der Situation des Menschen in der Zeit gekommen sei. Im Gegenteil: gerade hier *ist* es dazu gekommen. Unheimlich fest steht gerade der reformierte Mensch, dem die Selbstkundgebung Gottes wie ein Felsblock auf den Weg gelegt ist, mit beiden Füßen auf dem Erdboden. Nicht allzu laut und emphatisch wird er zwar das finstere Tal, in dem wir wandern [vgl. Ps. 23,4], als *Gottes* Erdboden preisen, weiß er doch, daß die Welt als Schöpfung *Gottes* uns ebenso verborgen, ebenso nur dem Geist und *seiner* Erkenntnis offenbar ist wie die wahre Menschheit Christi. Aber gerade in der sich bescheidenden Einsicht, daß wir in diesem finstern Tal nur in Hoffnung selig sein können [vgl. Röm. 8,24], ist er in der Lage, daselbst gewisse Tritte zu tun [vgl. Hebr. 12,13]. Das Reformiertentum vertritt innerhalb der Gesamtreformation mit Entschiedenheit die Wendung von der Anschauung Gottes (die in dieser Zeitlichkeit nur *Eines* sein kann, nicht *Alles*) zurück zum *Leben*, zum *Menschen* und seiner *Lage*. Das Luthertum kennt diese Wendung auch, aber man wird, wenn man sich wenigstens an seine maßgebliche Kundgebung, die von Luther selbst in aller Form gebilligte Augustana⁸⁰, halten darf, nicht verkennen können, daß es seine Stärke anderswo hat, daß dagegen diese Wendung zum Leben dort etwas Sekundäres, bloß Be-

⁸⁰ Luther verfolgte – wegen der über ihn verhängten Reichsacht – den Reichstag zu Augsburg (1530) von der Veste Coburg aus. Am 15. 5. 1530 schrieb er an Kurfürst Johann von Sachsen (WA. B 5, 319, 5f.): «Ich hab M. Philipsen Apologia vber lesen, die gefellet mir fast wol, vnd weis nichts dran zu bessern noch endern...»

hauptetes, nicht durchaus Notwendiges nie ganz losgeworden ist. Für die einstigen Humanisten Zwingli und Calvin ist die Erkenntnis der göttlichen Majestät primär die allerdings überraschende, allerdings höchst heterogene Antwort auf die Frage: «Quis humanae vitae praecipuus est finis?»⁸¹ Und durchaus *als Beantwortung dieser Frage* erscheint die Formulierung, in der Calvin jene überwältigende [207] Erkenntnis in seinem Katechismus wiedergibt: Gott erkennen⁸², und das heißt in specie recht glauben, gehorchen, beten, danksagen.⁸³ Ein ganzes, entschiedene Aktivität des Menschen voraussetzendes Lebensprogramm, fast beängstigend sicher hingestellt, möchte man sagen. Gerade weil die Reformierten unverkennbar von dieser Frage und nicht von der spezifischen Mönchsfrage nach dem gnädigen Gott⁸⁴ herkommen, muß ihnen offenbar in der Schrift jener unnahbare, in Wahrheit allein aktive, welt- und lebensfremde Gott entgegentreten, der Gott, demgegenüber der Mensch sich endgültig in seine Stellung auf der *untern* Bühne, in der nicht zu beseitigenden noch zu übersehenden *Geschöpflichkeit* zu finden hat. Aber gerade die Erkenntnis *dieses* Gottes muß sie nun auch wieder instand setzen, die echt menschlich-irdische Frage: Was soll geschehen? in illusionsloser Sachlichkeit *ernst* zu nehmen, *freudig* ernst Zwingli, *bitter* ernst Calvin, es kommt auf *diese* Nuance nicht viel an, aber die calvinische ist unstreitig bezeichnender. Sie reden also vom *Glauben* an nicht minder zentraler Stelle als Luther und hierin unverkennbar als seine dankbaren Schüler. Aber der Kern des reformierten Glaubens liegt nun doch nicht wie der des lutherischen darin, daß er fiducia⁸⁵ ist, so gewiß sie auch das mit Luther gesagt haben⁸⁶, sondern

⁸¹ Genfer Katechismus (1545), BSRK 117, 7.

⁸² A. a. O., 117, 8: «Ut Deum, a quo conditi sunt homines, ipsi noverint.»

⁸³ A. a. O., 117, 23–28: «Quaenam vero eius rite honorandi est ratio? – 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 quidquid expeti potest bonorum: si postremo, tum corde, tum ore illum bonorum omnium solum auctorem agnoscamus.»

⁸⁴ Vgl. M. Luther, *Von der heiligen Taufe Predigten* (1534), WA 37, 661, 20–27; vgl. auch WA 36, 284, 31–33; WA 52, 236, 19–22.

⁸⁵ Vgl. z. B. M. Luther, *Großer Katechismus* (1529), BSLK 560, 17–22: «Quemadmodum saepenumero a me dictum est solam cordis fidem atque fiduciam et Deum et idolum aequae facere et constituere. Quod si fides et fiducia et recta et sincera est, Deum rectum habebis.» *Genesis-Vorlesung* (1535–1545), WA 42, 564, 5f., zu Gen. 15,6: «Fides enim est firma et certa seu cogitatio, seu fiducia

darin, daß er *Gottes Gabe* ist, und so kann ihm nun der *Gehorsam* gegen desselben *Gottes Forderung* selbständig und nicht minder wichtig zur Seite treten.⁸⁷ Die mühseligen Überlegungen der Augustana, ob und inwiefern Glaube und gute Werke sich nicht aus-, sondern einschließen⁸⁸,

de Deo, quod per Christum sit propitius.» – Vgl. auch z. B. Ph. Melancthon, *Commentarii in psalmos* (1553–1555), CR 13, col. 1340, zu Ps. 112,7: «Porro fides assentiens promissioni, est vere fiducia misericordiae, non tantum noticia historiae.» *Loci praecipui theologici* (1559), in: *Melancthons Werke*, Bd. II/2, hrsg. von H. Engelland, Gütersloh 1953, p. 378, 21–23: «Fide, id est fiducia Christi sumus iusti, id est, propter Christum sumus iusti.» Vgl. auch op. cit., p. 388, 13s.; 425, 2–6.

⁸⁶ Vgl. oben Anm. 83; ferner z. B. J. Calvin, Inst. III 2, 15: «... Apostolus ex fide deducit fiduciam, et ex hac rursus audaciam. Sic enim loquitur, per Christum nos habere audaciam, et aditum in fiducia [Eph. 3, 12], quae est per fidem illius.» Vgl. auch die Zusammenstellung bei P. Brunner, *Vom Glauben bei Calvin*, Tübingen 1925, S. 139f. – *Über D. Martin Luters bñch, bekenntnuß genant, zwo antwurten Joannis Ecolampadii und Huldrychen Zuinglis* (1528), CR 93/II (= Zwinglis Werke 6/II), 194, 5–9: «glouben»: «vertruwen, also, das des menschlichen vertrauens schatz und anblick geist sin müße ... der gloub, der das vest vertrauen in das höchste gñt ist». – *Confessio helvetica posterior* (1562), BSRK 193, 3f.: «(Fides quid?) Fides enim Christiana non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia...» – *Heidelberger Katechismus* (1563), Fr. 21, BSRK 687, 28–33: «Was ist warer glaub? – Es ist nicht allein ein gewisse erkandtnuß, dardurch ich alles für war halte, was uns Gott in seinem wort hat offenbaret: sonder auch ein hertzliches vertrauen, welches der heilige geist durchs Evangelium in mir würcket...»

⁸⁷ Vgl. Barths diesbezügliche Ausführungen in: «*Unterricht in der christlichen Religion*», 1. Bd.: *Prolegomena*. 1924, a. a. O., S. 207–244 (§ 7: «Der Glaube und der Gehorsam»), bes. S. 211f.; «jene Doppelung: Glaube und Gehorsam» bezeichnet Barth dort als «so allgemein und bezeichnend, daß eine reformierte Dogmatik unmöglich darauf verzichten darf, sie zur Geltung zu bringen» (S. 212). – Vgl. auch den entsprechenden § 19 (wiederum überschrieben «Der Glaube und der Gehorsam») in: *Die christliche Dogmatik im Entwurf*, 1. Bd.: *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*. 1927, hrsg. von G. Sauter, Zürich 1982, S. 417–434, wo Barth vom «Prinzip der doppelten Haltung» (S. 424ff.) spricht: «Wir folgen einer wissenschaftlichen Tradition der reformierten Schule, indem wir das Verhalten des Menschen in der Offenbarung beschreiben als ein von Haus aus *doppeltes*: als *Glaube und Gehorsam*» (S. 424). – Zur wechselseitigen Beziehung von Glaube und Gehorsam (bzw. Rechtfertigung und Heiligung) in der reformierten Tradition vgl. bei J. Calvin, Inst. III 11, 6: «Sicut non potest discerpi Christus in partes, ita inseparabilia esse haec duo, quae simul coniunctum in ipso percipimus, iustitiam et sanctificationem.» Vgl. auch die Belege bei HpB 448–460.

⁸⁸ *Confessio Augustana* (1530), Art. XX: «De fide et bonis operibus», BSLK 72, 14–78, 40.

fallen hier dahin, weil hier der Glaube an sich nicht wie im Luthertum den Charakter einer zwischen Gott und dem Menschen die Mitte haltenden Hypostase hat, weil hier das ganze Christentum mit Einschluß des Glaubens nichts sein will als eine Reihe von *Beziehungen* des Menschen zu seinem Schöpfer und Erlöser, weil hier in der Tat letztlich von *Gott* und *nur* von Gott, dem schenkenden *und* fordernden, nicht aber mit jener herzbewegenden Einlinigkeit Luthers vom Glauben und nur vom Glauben die Rede sein soll. Also auf der einen Seite eine Relativierung des Glaubensaktes als solchen, auf der andern Seite ein ernstes, wenn auch ebenso relatives Geltendmachen der *Buße*, die nicht nur als Vorstufe zum Glauben, sondern als ein vor dem Angesichte Gottes in sich notwendiges, wenn auch keineswegs verdienstliches Tun gewertet wird. Bleibende und positive Bedeutung hat darum hier das Alte Testament mit seinen nicht angekommenen, |208| sondern wandernden Erzvätern, mit seinem *auch* das Evangelium – aber auch das Evangelium als *Gesetz* verkündigenden Mose, mit seinen keineswegs bloß an die «Inerlichkeit» des einzelnen, sondern an die politische *Volksgemeinschaft* sich wendenden Propheten, mit seinem David, in dem Calvin mehr den Elia und sich selbst wiedererkannt hat als das Vorbild Jesu Christi.⁸⁹ *Nicht* vorgesehen ist hier ein Zustand des Menschen, in dem der Glaube so sehr in der Liebe tätig geworden ist, daß das Gesetz suspendiert werden kann, weil alles aus Freiheit geschieht. Hier wird die Ethik überhaupt nicht auf die Liebe, sondern auf den Gehorsam gegen die Gebote, weil sie *Gottes* Gebote sind, begründet. Wirklich als etwas Zweites, Anderes tritt das Gesetz immer wieder *neben* das Evangelium, gleich wahr und gebieterisch und notwendig, weil der *eine* Gott hinter *beiden* steht, weil der *eine* Heilige Geist beides dem Menschen schenkt: die Gewißheit der Rechtfertigung des Sünders vor Gott *und* den Antrieb zur Heiligung desselben Sünders vor demselben Gott, beides nicht miteinander zu vermischen (an der rein imputativen Gerechtigkeit darf kein Jota geändert werden), aber auch nicht voneinander zu trennen, als ob Rechtfertigung auch nur einen Augenblick sein könnte ohne Heiligung, sondern beide gemeinsam und parallel das Werk des Geistes des Herrn, dessen Ehre gerade darin leuchtet, daß *beides* geschieht, das Glauben *und* das Gehorchen, aber beides als Antwort auf *seinen* Ruf und beides zu-

⁸⁹ Vgl. CR 59 (= *Calvini Opera* 31), col. 19–36.

letzt und zuhöchst als *sein* Werk. Es war der Sieg eines fremdartigen apokryphen Interesses, als in der zweiten und dritten Generation (bei Beza, wenn ich recht sehe, zuerst und dann vor allem bei den englischen Presbyterianern) die Frage der «Heilsgewißheit» in den Mittelpunkt rückte und für das Ganze der Lehre bezeichnend wurde.⁹⁰ Der reformierte Christ der *ersten* Generation war ein Kämpfer, der für dieses wehleidige Anliegen keine Zeit und kein Interesse hatte, weil er sich droben in der Hand des Herrn wohlaufgehoben wußte. «Ihr Heil», sagt Calvin von den Erwählten, die die wahre Kirche bilden, «stützt sich auf so sichere und solide Balken, daß es, und wenn die ganze Weltmaschine zusammenfiele, nicht brechen und stürzen könnte. Denn es steht mit der Erwählung Gottes und könnte auch nur mit dieser ewigen Weisheit sich ändern oder fallen. Mögen sie darum zittern und hin- und hergerissen werden, mögen sie auch fallen, so können sie doch nicht untergehen, weil der Herr sie hält in seiner Hand.»⁹¹ Auf |209| dem Grund dieser unsichtbaren Gotteskirche der Erwählten erbaut sich darum unter Furcht

⁹⁰ Theodor Beza (1519–1605) gehörte zu den ersten reformierten Theologen, die eine von Calvin abweichende Auffassung der «fiducia» lehrten. Vgl. A. Walaeus (HpB 426): «Quaestio est, in qua dissensus est inter quosdam orthodoxos scriptores: an fiducia illa de Dei misericordia sit pars fidei aut forma, an vero eius consequens et effectus? Quidam enim existimant, inter quos etiam Beza et Zanchius, fiduciam hanc esse potius spem et fidei consequens aut effectum, quam ipsius fidei formam aut partem eius. Nos tamen salvo illorum virorum iudicio cum plerisque ecclesiae reformatae scriptoribus, fiduciam esse ipsam fidei, qua iustificans est, formam et nobilissimam eius partem, aut saltem in ipsa fide iustificante includi.» Vgl. die Darstellung bei H. Hepp, *Theodor Beza. Leben und ausgewählte Schriften* (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche, IV. Theil), Elberfeld 1861, S. 347–359; «... vor Allem das Interesse einer unerschütterlichen Befestigung evangelischer Glaubens- und Heilsgewißheit tritt bei Beza in seiner vollen Stärke und Bedeutung hervor. Ja man kann sagen, daß sich grade hierdurch Beza vorzugsweise charakterisirt» (S. 348).

Zu den englischen Presbyterianern vgl. *Die Lambeth-Artikel* (1595), BSRK 525, 31–33; *Westminster-Confession*, Cap. XVIII: «De certitudine gratiae et salutis», BSRK 579, 1–581, 11; *Großer Westminster-Katechismus* (1647), BSRK 622, 18–34.

⁹¹ J. Calvin, *Institutio religionis Christianae* (1536), CR 29 (= Calvini opera 1), col. 73: «Nititur enim eorum salus tam certis solidisque fulcris ut, etiamsi tota orbis machina labefactetur, concidere ipsa et corruere non possit. Primum, stat cum Dei electione, nec nisi cum aeterna illa sapientia, variare aut deficere potest. Titubare ergo et fluctuari, cadere etiam possunt, sed non colliduntur, quia Dominus supponit manum suam.»

und Zittern [vgl. 2. Kor. 7,15 u. ö.], aber welt- und aktionsfähig die sichtbare Menschenkirche, konstituiert durch die wahrhaftige Predigt des Wortes Gottes, durch die reine Verwaltung der vom Herrn eingesetzten Sakramente, aber auch durch die Zucht, in der sie ihre Glieder hält. Die allzu resignierte Interpretation der *communio sanctorum* in der Augustana⁹², die von heiligen *Menschen gar nichts* wissen will, hat Calvin mit Bewußtsein *nicht* mitgemacht, ohne darum von einer Kirche der Heiligen, von einer auf die Liebe gegründeten Gemeinschaft zu träumen.⁹³ Unverwechselt mit der Heiligkeit Gottes *droben gibt* es eine Heiligung des Einzelnen und der Gemeinde *drunten*: *kein* gutes Werk, *keine* Brücke in den Himmel, *keine* Vereinigung mit der Gottheit, *keine* Vorwegnahme des Endzustandes, wohl aber ein notwendiger Hinweis auf die aus der Bibel nicht wegzubehauptende Idee des tausendjährigen Reiches [vgl. Apk. 20,1–6], eine Demonstration zur Ehre Gottes, die bei aller Gebrechlichkeit unsres Wollens und Vollbringens als der peregrinantes, die wir jetzt sind, gerade im Blick auf das ewige Ziel der *vita futura*⁹⁴ *nicht* unterbleiben darf.

Das inhaltlich verstandene Schriftprinzip ist offenbar der Hebel auch in dieser Lehre vom dritten Artikel, vom Heiligen Geist und seinen Wirkungen. Das meinten die Väter als die dem Menschen durch das Wort Gottes zugewiesene Stellung und Aufgabe begreifen zu müssen: daß er *Gott erkenne*, wie Calvin so schlicht sagte. Aber dieses Eine entfaltet sich ihnen, die von Haus aus mit *mehr* als einer Frage an die Bibel, und zwar an die *ganze* Bibel herantraten, zu einer Mannigfaltigkeit von Antworten, die sich zueinander verhielten wie eine Reihe von parallelen Geraden, die ihren Schneidepunkt nicht im Endlichen haben können: brennend ist das Anliegen, daß der Mensch werde, sei und bleibe ein *Baum, gepflanzt an Wasserbächen*, aber ebenso brennend das andere: daß er *seine Frucht bringe zu seiner Zeit* [vgl. Ps. 1,3]. Darum wird hier der *Römerbrief* getrieben, aber auch der *Jakobusbrief nicht* als «stroherne Epistel»⁹⁵ verdächtigt. Des Menschen, auch des gläubigen Men-

⁹² Vgl. *Confessio Augustana* (1530), Art. VII: «De ecclesia» und Art. VIII: «Quid sit ecclesia?», BSLK 59, 15–61, 11.

⁹³ Vgl. Inst. IV 1, 3.

⁹⁴ Vgl. Inst. III 9: «De meditatione futurae vitae»; 9, 4: «Atqui donec e mundo evaserimus, peregrinamur e Domino [2. Kor. 5,6].»

⁹⁵ Vgl. M. Luther, WA. DB 6, 10, 33f.; dazu BSRK 155, 19–21.

schen Herz vermag das als Eines nur insofern zu fassen, als er in beiden Notwendigkeiten *Gottes* Verherrlichung erkennt: in *Gott* und *nur* in *Gott* ruht die Begründung und die Systematik dessen, was als menschliches Tun und Erleben immer als zweierlei erscheint. Aber in *Gott ruht* sie, und darum *gilt* für des Menschen Leben |210| das Zweierlei, ja Vielerlei, darum *gibt* es für Calvin ein Gehorchen *neben* dem Glauben, ein Beten *neben* dem Gehorchen, eine sichtbare, *Gott* dank sagende Gemeinde *neben* der unsichtbaren der Erwählten⁹⁶ – gewiß in *Gott eins* das alles, aber von uns Menschen darum nicht weniger ein jedes in seiner besonders *irdisch*-christlichen Logik ernst zu nehmen. Genug, daß der Mensch in seinem Widerspruch⁹⁷, in den *verschiedenen* Beziehungen, in denen *er* zu *Gott* steht, darin *alles* hat: Demütigung und Aufrichtung, Beunruhigung und Frieden, Trost und Mahnung, Erleuchtung und Belehrung – darin, daß er so *und* so wirklich und wahrhaftig als Geschöpf des Schöpfers und als Glied am Leibe Christi vor *Gott* steht. So meinten die Väter die Antwort des Alten *und* des Neuen Bundes auf die Frage nach dem Zweck der *vita humana* verstehen zu müssen. Was sollen wir dazu sagen? Wenn irgendwo, so möchten wir wohl hier bereit sein, verstehend und erfreut zuzugreifen und Ja zu sagen. Aber wenn irgendwo, so wird es sich hier darum handeln müssen, für die Freiheit und Nüchternheit reformierter Lehre erst wieder reif zu werden. Ihre ganze Weihe und Kraft ruht in der grundsätzlichen *Scheidung* zwischen der himmlisch-einheitlichen und der irdisch-mannigfaltigen Lösung des Lebensproblems, zwischen Erfüllung und Verheißung und in dem Mut, die zweite, als in das Licht der ersten gestellt, nun dennoch (trotz, nein wegen jener *Scheidung*!) in ihrer ganzen Eigenart ernst zu nehmen. Ihre *vorletzte* Voraussetzung ist jenes reformierte *Wachsein*, dem wirklich und vorbehaltlos die *ganze* *vita humana* zum Problem, zur Frage geworden ist, und jene reformierte *Bereitschaft*, nun wirklich und unvoreingenommen die *ganze* Bibel darauf antworten zu lassen, jener reformierte *Universalismus* mit einem Wort, der weniger extensiver als intensiver Universalismus ist: das Wagnis und der Zwang, mit *Gott* aufs Ganze zu gehen. Ihre *letzte* Voraussetzung aber ist auch hier die Maje-

⁹⁶ Vgl. Inst. IV 1, 7.

⁹⁷ Vgl. C. F. Meyer, *Huttens letzte Tage. Eine Dichtung*, XXVI. Homo sum: Das heißt: ich bin kein ausgeklügeltes Buch, Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch.

stät eines Redens *Gottes* durch Schrift und Geist zum Geschlecht der *Gegenwart*, zu uns *selber*. Ohne Besinnung auf diese Voraussetzungen, die letzte vor allem, *nachsagen* zu wollen, was uns die Väter *vorgesagt* haben, wäre töricht und gefährlich, und wenn es noch so überzeugt und pathetisch und mit noch soviel Plerophorie nachgesagt würde. Wahrheit und Leben und damit *Weg* [vgl. Joh. 14,6] wird das alles erst dadurch, daß es, neu erzeugt aus denselben Voraussetzungen wie einst, *heute* gesagt werden *darf*, gesagt werden |211| *muß*, nicht vorher und nicht anders. Nicht am strahlenden Morgen, sondern am düstern Abend der Reformation ist diese Lehre gebildet worden: als die Schatten länger wurden und die Einsicht unvermeidlich, daß nicht alle Blümenträume reifen⁹⁸. In *diese* Situation, in den grimmigen *Verzicht*, der sie kennzeichnet, uns zu finden, *dieses* «alte heilige Erbe» anzutreten, ist nicht so selbstverständlich, wie die Festredner uns und sich selbst vortäuschen möchten. Wir kommen alle mehr oder weniger her von den engeren, einseitiger «religiösen», der Problematik des wirklichen Lebens weniger gewachsenen, aber dafür unstreitig enthusiastischeren, tiefsinnigeren, theologisch befriedigenderen Geist-Gedanken des Luthertums. Sie haben das «deutsche Gemüt» unzweifelhaft für sich, aber auch, in etwas rationalisierter Form, die sog. religiösen Bedürfnisse des durchschnittlichen Kirchenpublikums diesseits *und* jenseits der deutschen Grenzen, und vor allem wir Theologen selbst werden uns immer wieder wie magnetisch zu ihrer (wenigstens scheinbar) zentraleren Orientierung hingezogen fühlen. Es lohnt sich wohl, sich klar zu machen, was man damit aufgibt, und manchem Reformierten wäre wohl kein besserer Rat zu geben als der, zunächst einmal recht gründlich lutherisch zu werden, wie es ja Zwingli und Calvin auch getan haben. Der entschiedene Schritt über das Luthertum der Augustana hinaus – ich sehe noch nicht klar genug, ob er tatsächlich zugleich den Schritt zurück zum *jüngern* Luther bedeutet – ist ein gewagter Schritt. Er führt in die Wüste, wo nicht nur Entbehrungen, sondern auch Versuchungen unsrer warten. Denn wo

⁹⁸ Vgl. das Gedicht «Prometheus» (1785) von J. W. von Goethe:

Wähnst du etwa,
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blümenträume reifen?

das Wort Gottes so eindeutig als Antwort auf die menschliche Lebensfrage aufgefaßt wird, da lauern neben befreienden Erkenntnissen auch schwerste Mißverständnisse und Mißbräuche. Alles hängt dann davon ab, daß unerbittlich daran festgehalten wird: auch die menschliche Lebensfrage ist die dem Menschen von *Gott* gestellte Frage. Es ist nicht leicht, daran tatsächlich festzuhalten. Schon was Zwingli und Calvin selbst in Wort und Tat in der Richtung ihrer Geist-Lehre gewagt haben, steht teilweise haarscharf auf der Grenze des ernsthaft Bedenklichen. Aus der Verherrlichung Gottes ist jedenfalls *nach* ihnen auch in der reformierten Kirche die übelste Selbstverherrlichung des Menschen geworden. Wie sollten schwerste Unglücksfälle, wie sollte die Pharisäerkirche großen oder kleinen Formates mit allen ihren Greueln vermeidlich sein, wenn *wir* etwa ohne ihren Geist mit ihren Geist-Gedanken uns bewaffnen wollten? |212| Um der reinen reformierten Lehre willen, noch einmal: nur keine calvinischen Experimente! Sie könnten uns *nur* übel bekommen. Μὴ παυδὶ μάχαιραν⁹⁹, muß es hier heißen, bis wir es wieder wagen dürfen, auch hier die verlorene Spur neu aufzunehmen. Dies alles bedacht, mag nun auch das andere gesagt sein, daß allerdings auch in dieser, ja gerade in dieser wichtigsten Richtung die Konsequenz reformierter Lehre eines Tages wieder wird gezogen werden müssen. Jener grimmige Verzicht auf allzu einseitige Religiosität, auf allzu große Tiefe und Einheitlichkeit (im Blick auf *die* Systematik, die Gott sich selber vorbehalten hat) könnte uns eines Tages als das theologische Gebot der Stunde erscheinen, jener Verweis auf Evangelium *und* Gesetz als die aktuellste Heilsbotschaft gerade für den Menschen des untergehenden Abendlandes¹⁰⁰ und jene Konstituierung einer unter dem Gericht Gottes stehenden und gerade darum sich heiligenden Gemeinde als die nicht nur erlaubte, sondern notwendige kirchliche Möglichkeit. Reformierte Lehre vom Heiligen Geist würde uns dann zur gebieterischen Aufgabe. Dann nämlich, wenn wir dem Zeugnis von Gottes Offenbarung gegen-

⁹⁹ Zu diesem traditionellen, nicht auf einen bestimmten Urheber zurückführbaren Sprichwort der griechischen Antike vgl. E. L. von Leutsch/F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, 2 Bde., Göttingen 1839/1851, Bd. 1, S. 276.368; Bd. 2, S. 528.

¹⁰⁰ Anspielung auf O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde., München 1918/1922 (Neuausgabe in einem Band Zürich 1980).

über in *unsrer* Lage mit *unsern* Augen wieder dastehen würden wie die Väter in *ihrer* Lage mit *ihren* Augen. Bevor dies geschieht, kann auch jene Aufgabe nicht mit Vollmacht in Angriff genommen werden, wird die reformierte Lehre auch in dieser Hinsicht sein müssen, was sie jetzt ist: ein Torso, nein ein Schemen.

Gerne würde ich nun, wie es bei solchen Vorträgen üblich ist, mit einem freudigen Trompetenstoß schließen. Aber ich kann die Situation auch zum Schluß nicht anders darstellen, als wie wir sie heute sehen müssen: auf allen Seiten wohl große an der Historie genährte Visionen, aber wenig eigene existentielle, glaubwürdige Erkenntnis, wohl treffliche Wegweiser, aber wenig gangbare Wege, wohl große Hoffnung, aber wenig gegenwärtige Kraft zum Gebären [vgl. Jes. 37,3]. In der Mitte, wo wir selber sind, eine große Schwachheit. Sollen wir sie Schuld heißen oder Schicksal? «Reformierte Lehre» ist uns heute vielleicht wenigstens in dem Punkt möglich, daß wir unsre Schwachheit ernstlich und vorbehaltlos *Schuld und nicht Schicksal* nennen. In der Sehnsucht, in dem Schreien nach dem Schöpfer Geist¹⁰¹, der einmal auch dieses Feld voller Totenbeine anwehen wird [vgl. Hes. 37,1.9], werden wir uns dann auf alle Fälle mit den Vätern treffen, deren Erbe wir im übrigen noch nicht erworben haben, um es zu besitzen.¹⁰²

¹⁰¹ Vgl. den Anfang des Hrabanus Maurus (um 776–856) zugeschriebenen Pfingsthymnus «Veni creator spiritus» (vgl. EKG 97).

¹⁰² Vgl. J. W. von Goethe, *Faust I*, V. 682f. (Nacht):
Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen.