

Julius Schniewind

Die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes

Aus: Julius Schniewind, Geistliche Erneuerung, Göttingen 1981, S.123ff, zuerst erschienen im Verlag Haus und Schule, Berlin 1947. Leicht gekürzt und überarbeitet von Dietmar Kamlah

- 1. Die Frage nach der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes ist zunächst die Frage nach der geistlichen Erneuerung der Christen überhaupt.**
- 2. Diese Erneuerung darf nicht von einem Allgemeinbegriff der Renovatio noch von einem Allgemeinbegriff des Geistigen her erhofft werden, sondern nur von einer Rückkehr zur neutestamentlichen anakainosis und vom Glauben an den Heiligen Geist.**
- 3. Diese neutestamentlichen Anschauungen sind streng eschatologisch. Sie bedeuten, dass in Christi Tod und Auferstehung die Gott feindlichen Mächte des gegenwärtigen Äons überwunden sind, damit auch der alte Mensch, und dass die Christen „in Christus“, dem Bilde Gottes, nach Gottes Bild neu geschaffen werden und dem zukünftigen Äon angehören. Die Erneuerung beruht in dem „sakramentalen“ Evangelium als dem neuen freisprechenden Gnadenwort Gottes, das den Fluch überwindet; es wird immer erneut zugesprochen und bedeutet die Neuheit ewigen Lebens.**
- 4. Wird von einer geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes gesprochen, so wird mit dem Neuen Testament und den Reformatoren vorausgesetzt, dass der Verkünder des Wortes dies Amt nur darin empfängt und behält, dass er selbst Hörer des Wortes ist.**
- 5. Von einer geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes wird konkret deshalb gesprochen, weil die eigentlich geistlichen Anliegen des Dienstes am Wort uns weithin fremd geworden, ja fremd geblieben sind.**
- 6. Diese Fremdheit beruht in dem Säkularismus, der grundsätzlich unser Leben beherrscht. Vorbildung und Fortbildung unserer Theologen ist dadurch gekennzeichnet, dass weithin grundsätzlich nur unter den Gesichtspunkten des gegenwärtigen Äons gedacht und gehandelt wurde.**
- 7. Die Erneuerung hat einzusetzen in einer erneuten theologischen Arbeit: in einer erneuten Wendung zur didache, d. h. zum logos Gottes in der Gestalt der epignosis und paradosis.**
- 8. Hierin ist das Anliegen der hinter uns liegenden theologischen Generation eingeschlossen: das Wissen um die Ungesicherheit unseres historischen wie systematischen Erkennens; die Wendung zum jeweiligen konkreten Menschen. Doch gewinnen nur „in Christus“ diese Anliegen ihr Recht. Andernfalls verlieren wir uns im Relativismus, d. h. in konkreter Gottlosigkeit.**

9. Die rechte theologische Arbeit ist nichts anderes als die Entfaltung des articulus stantis et cadentis ecclesiae. „Theologia macht Sünder“ (Luther).

10. So betrieben, ist die theologische Arbeit nichts anderes als die Zuwendung zur Absolution. Absolution ist nach reformatorischer Anschauung die spezifische Gabe des Wortes Gottes; sie wird in der theologischen Arbeit auf konkrete Anliegen unseres Denkens, Verkündens, Betens, Handelns bezogen.

11. Die Erneuerung unseres Denkens bedeutet, 1. Kor. 8, 1-3 ernst zu nehmen. Die theologia crucis bedeutet Verurteilung unserer eigenen Weisheit und Gerechtigkeit; sie bedeutet den entschlossenen Verzicht darauf, „die Welt christlich zu machen“.

12. Die Erneuerung unseres Verkündigens bedeutet, dass nur noch nach dem Was, nicht nach dem Wie unserer Verkündigung gefragt wird. Die Frage nach dem Wie darf nur die Frage nach der konkreten Situation sein, in die hinein der Kreuzes-Logos dem Verkünder wie dem Hörenden vernehmbar und verständlich werden soll.

13. Erneuerung unseres Verkündens bedeutet Erneuerung der urchristlichen Charismatik: Prophetie (1. Kor. 14, 24 f.), Lehre (auch Gal. 6, 6), Paraklese (Röm. 12, 7 f.). Diese Charismatik schließt die Charismatik der Handauflegung (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6) in sich.

14. Der Dienst des Wortes bedeutet, dass Gott selbst durch uns redet und Gehorsam fordert. Dies Wort höchster Autorität wird aber nur im Gehorsam des eigenen Gewissens (2. Kor. 4, 2) recht ausgerichtet: Erneuerung unseres Betens.

15. Erneuerung unseres Betens heißt, dass wir uns immer erneut zum Vaterunser wenden; sie schöpft aus Röm. 8, 26 f., 34; vgl. Eph. 6, 18.

16. Von da aus empfangen konkrete Fragen ihre Antwort:

1. die Frage nach dem einsamen Gebet des Pfarrers (Röm. 1, 9); 2. die Frage nach dem gemeinsamen Gebet und seinen Formen; 3. die Frage der Beichte; 4. das Anliegen der mutua consolatio fratrum.

17. Die Erneuerung unseres Handelns betrifft zunächst die brüderliche Gemeinschaft. Die Charismatik (1. Kor. 12, 4 ff.) bedeutet Überwindung von Ehrgeiz und Neid, von Trägheit und Unruhe.

18. Die Erneuerung unseres Handelns ruht in dem Glauben, dass Gott seine Opera extra nos und per nos tut (Phil. 2, 12 f.; Eph. 2, 8-10; Mt. 5, 16); in dem Glauben, dass unsere Werke, in Gott getan, Gottes sichtbares Wort sind; in dem Wissen um die bindende Macht der Liebe Christi und um das künftige Gericht des Herrn, der unsere Sünde auf sich genommen hat.

1

Die Frage nach der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes ist zunächst die Frage nach der geistlichen Erneuerung der Christen überhaupt

Wie dürfte ein Redner, der die Last der Verantwortung und Würde des Pfarrerstandes nicht unmittelbar teilt, von dessen geistlicher Erneuerung sprechen, ginge ihn die Frage nicht mit an, die Frage nach der Erneuerung. Es ist die an jeden Christen täglich gerichtete Frage. Paulus schreibt (Röm. 12, 2): Verändert euch durch Erneuerung eures Denkens. Er schreibt (2. Kor. 4, 16), dass der innerliche Mensch von Tag zu Tag erneuert wird. Im Kirchenlied singen wir: „Mach mich täglich neu.“ Christ sein heißt tägliche Erneuerung, wir wissen das seit Luthers erster These. Nur besteht die Gefahr, dass dies Wissen uns überhören lässt, wie ernst die an uns gerichtete Frage ist. Diese Gefahr lässt sich näher umschreiben:

2

Diese Erneuerung darf nicht von einem Allgemeinbegriff der Renovatio noch von einem Allgemeinbegriff des Geistigen her erhofft werden, sondern nur von einer Rückkehr zur neutestamentlichen anakainosis und vom Glauben an den Heiligen Geist.

Unsere Gefahr besteht eben darin, dass der Begriff einer geistigen Erneuerung uns nur allzu vertraut ist. Mag sein, dass hier christliche Wörter säkularisiert wurden; mag sein, dass die Hoffnung der Wiedergeburt, die so weit verbreitet ist durch alle Zeiten und Zonen wie die Menschheit selbst, uns alle bestimmt, aber in ihrer vorchristlichen, nichtchristlichen Gestalt: „Und solange du das nicht hast, dieses Stirb und Werde“....
..... „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muss.“ Es gibt sogar ein Kokettieren mit unserer Fähigkeit zur Wandlung, Erneuerung und Selbstkorrektur.

Und unsere Gefahr beruht auch darin, dass seit dem Beginn des Jahrhunderts der Begriff des Geistes verflüchtigt worden ist.

Bis ins 18. Jahrhundert ganz christlich geprägt, tritt er, wohl seit Hegel, an die Stelle dessen, was noch bei Kant „Vernunft“ heißt.

Seitdem unterscheiden wir sprachlich die Wörter „geistig“ und „geistlich“, aber wir verwechseln die Inhalte wie unwillkürlich. ! Der Begriff einer „geistigen Erneuerung“ ist uns geläufig und willkommen. Eine „geistliche Erneuerung“ aber ist die *anakainosis pneumatou hagiou* (Tit. 3, 5), die im Heiligen Geist gegebene Neuheit unseres Existierens. Es geht also nicht darum, dass der Mensch in der geistigen Sphäre von Erkenntnis zu Erkenntnis, von einer Lebenskunst zur andern fortschreitet, sondern es geht um den Heiligen Geist, das heißt es geht um Gott und seine Gegenwart. Vor Gott ist unsere adamitische Existenz ein Mensch, der ein für allemal abgetan ist, ein *palaios anthropos* (Röm. 6, 6. vgl. Kol. 3, 9, Eph. 4, 22), der mit Christus kraft der Taufe gekreuzigt ist. Jetzt aber wandeln wir (Röm. 6, 4) in der Neuheit, die (ewiges) Leben heißt, in der Neuheit (Röm. 7, 6) des (Heiligen) Geistes; in der Neuheit der *kainektisis* Gottes (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Was das heißt, ist zu erläutern:

3

Diese neutestamentlichen Anschauungen sind streng eschatologisch. Sie bedeuten, dass in Christi Tod und Auferstehung die Gott feindlichen Mächte des gegenwärtigen Äons überwunden sind, damit auch der alte Mensch; und dass die Christen „in Christus“, dem Bilde Gottes, nach Gottes Bild neu geschaffen werden und dem zukünftigen Äon angehören. Die Erneuerung beruht in dem „sakramentalen“ Evangelium als dem neuen freisprechenden

Gnadenwort Gottes, das den Fluch überwindet; es wird immer erneut zugesprochen und bedeutet die Neuheit ewigen Lebens.

Das Neue Testament beschreibt mit den Worten „neu, erneuern, Erneuerung“ die eschatologische Existenz: „Siehe, ich mache alles neu“, spricht Gott (Offb. 21, 5); und die Offenbarung weiß vom neuen Jerusalem (3, 12; 21, 2), vom neuen Himmel und der neuen Erde (21, 25), vom neuen Lied, das dort gesungen wird (5, 9; 14, 3); und wer dorthin gehört, empfängt den neuen Namen (2, 17; 3, 12); d. h. die neue Existenz. Ebenso Paulus. Das Alte verging; siehe, das Neue ward (2. Kor. 5, 17). Neue Kreatur (Gal. 6, 15), *beriah chadaschah*, wird erwartet und postuliert schon im Judentum und seinen Taufriten, aber sie ist Wahrheit, ist Gotteswirklichkeit geworden in Jesus (*aletheia en to lesou*) Eph. 4, 21). Hier wird der alte Mensch wirklich abgelegt, der neue wirklich angezogen (Eph. 4,24; Kol. 3, 10). Alle diese Worte sind streng eschatologisch gemeint. Der alte Mensch geht ins Verderben (Eph. 4, 22), er passt nicht in die *basileia* Gottes hinein (1. Kor. 15, 50); erst der neue Mensch ist der Gott ebenbildliche Mensch, wie er von Gott gemeint ist und vor Gott besteht „in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wirklichkeit Gottes“ (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10). Ebenbild Gottes aber ist er nur insofern, als Christus die *eikon* Gottes ist (2. Kor. 4, 5; Kol. 1, 15) und die Seinen sind „in ihm“. Er schließt sie in sich, wie der König sein Volk, wie das Haupt den Leib in sich befasst. „Ist jemand in Christus, so ist er neue Kreatur“ (2. Kor. 5, 17). Und hier greift unsere These notwendig über den terminologischen Befund hinaus. Hinter den Vokabeln „alt“ und „neu“ steht die Gesamtanschauung von den beiden Äonen. Dieser gegenwärtige Weltenlauf geht dem Gericht entgegen; sein Kennzeichen ist Entfremdung von Gott, Feindschaft gegen Gott, Knechtung unter die gottfeindlichen Mächte, unter kosmische Mächte, Todesmächte, Verderbensmächte. Christus aber hat in seinem Sterben all diese Mächte überwunden und ist als der Auferstandene der Kyrios der Seinen. Er wird sie am Gerichtstage zu sich rechnen, und dann werden sie (Lk. 20, 35) gewürdigt, „jenes Äons teilhaft zu sein und der Auferstehung aus den Toten“, als neue Kreaturen, Söhne der Auferstehung, Söhne Gottes. Aber jetzt sind sie „Söhne des Lichts und Söhne des (zukünftigen) Tages“ (1. Thess. 5, 5) s. Seid, was ihr seid! Es wird den Christen im Evangelium zugesprochen, dass sie Christus zugehören. Einmal ist dies geschehen, als der Ruf Gottes, im Evangelium, erstmals sie traf. Da wurde es ihnen dann in der Taufe versiegelt, dass ihnen dieser Ruf als den einzelnen galt und dass sie in den Leib Christi, die Kirche, eingefügt wurden. Es ist nicht zufällig, (dass unsere Worte „alt, neu, Erneuerung“ an den wichtigsten Stellen (Röm. 6, Tit. 3) ausdrücklich von der Taufe reden. Die alte Existenz gilt als begraben wie in einer Flut; Christus der Auferstandene ist unser neues Ich. Dennoch reden wir in der These nicht von der Taufe, sondern von dem „sakramentalen Evangelium“. Die Taufe ist schon im Neuen Testament „sichtbares Wort“, ist wirksame *paradosis* und Lehre (Röm. 6, 17), ist wirkungsmächtige Kraft des Machtwortes Gottes (Eph. 5, 26); ist die Versiegelung des Taufbekenntnisses „*kyrios Iesous*“, und das Evangelium ist nichts anderes als die Entfaltung dieses Taufbekenntnisses.

Das Evangelium selbst, hat man mit Recht gesagt, ist sakramental: es wirkt, was es sagt. Paulus hat dafür das Wort *dynamis*; doch wir gebrauchen den Ausdruck „dynamisches“ Evangelium nur zögernd, weil das Missverständnis nahe liegt, als sei die machtvolle Wirkung als solche der Ausweis des Evangeliums. Für Paulus aber ist das Evangelium die *dynamis Gottes*, ist Gottes unmittelbare Gegenwart im Heiligen Geist. Dieser *energeia Gottes* (1. Thess. 2, 13) steht die *energeia planes* (2. Thess. 2, 11) gegenüber, in die Gott selbst die Menschen hineinstoßen muss, wenn sie seiner Wahrheit (2. Thess. 2, 12), dem Evangelium, nicht glauben. Das Evangelium erweist sich als dynamisch darin, dass es den Freispruch des Jüngsten Gerichtes,

Gottes *soteria* und *dikaio syne*, jetzt schon bringt. Der Freispruch ist die *kaine diatheke*, die neue Heilsordnung, sie steht der *palaia diatheke* gegenüber, die Tod bedeutet und *katakrisis* (2. Kor. 3, 14. 6. 9). Die *palaiaes grammatos* steht der *kainotes pneumatos* gegenüber (Röm. 7, 6): Die Verurteilung durch Gottes heiliges Gesetz, der Fluch (Gal. 3, 10. 13), das Todesurteil, das ist das *palaion*; die Gegenwart Gottes im Geist ist die *kainotes*, sie bringt die Gegenwart des ewigen Lebens schon jetzt. So hatten auch Jesu Worte schon von dem Neuen gesprochen, das mit Ihm erscheint und sich mit dem Alten nicht verträgt (Mk. 2, 22 p). So sprechen die Johannesworte von dem Neuen Gebot (Joh. 13, 34; 1. Joh. 2, 8), da in Jesu Liebe die im Gebot des Alten Testaments geforderte Liebe Wirklichkeit wird. Diese *anakainosis*, ein für allemal vollzogen in Jesus, ein für allemal in der Taufe zugesprochen, vollzieht sich doch Tag um Tag (2. Kor. 4, 16) unter den *pathemata*, unter der *nekrosis* Jesu (2. Kor. 4, 7 bis 18; 10); so gewiss dieser böse Äon noch harte Wirklichkeit ist, bis zum Jüngsten Tag. Sie vollzieht sich unter der ständigen Versuchung, dass wir uns diesem Äon anpassen (Röm. 12, 2), als Metamorphose, als Erneuerung der Vernunft, Erneuerung zur rechten Erkenntnis (Kol. 3, 10); vollzieht sich unter der Macht der apostolischen Paraklese (Röm. 12, 1), des zugesprochenen Wortes. So gewiss der alte Mensch abgelegt ist (Kol. 3, 9: *apekdysamenoi*), kann der neue angezogen werden. So gewiß das Urteil der Taufe vollzogen ist, ist die Sphäre des Wandels schon ewiges Leben (Röm. 6, 4).

4

Wir reden von der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes: bedarf es dazu solch breiter biblisch-theologischer Erörterung? Wir setzen mit dem Neuen Testament und mit den Reformatoren voraus, dass der Verkünder des Wortes selbst Hörer des Wortes ist, Hörer des apostolischen Wortes. Setzen wir es mit Recht voraus?

Das Missverständnis, vor dem schon These 2 und 3 warnten, steht erneut vor uns. Der eschatologische Zug der biblischen Verkündigung ist uns allen vertraut. Aber als ihn die Forschung vor ein, zwei Menschenaltern zuerst entdeckte, entsetzte sie sich über seine Fremdheit. Sind wir leicht bereit, uns mit ihm abzufinden? Aber die Lehre von den zwei Äonen ist nicht Kulturkritik; und Eschatologie ist nicht Jenseitsglaube im allgemeinen; Gottes zukünftige Welt ist nicht „Ewigkeit“ im Sinn einer idealistischen Religion, d. h. ein Leben in unaufhörlicher Gegenwart. Vielmehr ist das eschatologische Wort des Neuen Testaments das Wort vom Gericht und das Wort vom Freispruch im Gericht. Das Wissen um Gottes künftiges Gericht und um unsere Fluchverfallenheit steht hinter allen Aussagen des Neuen Testaments, noch hinter dem warnenden und zusprechenden Mahnwort an die Christen. Nur in dem Maß, wie dies Wort in seiner pneumatischen *energeia* ins Herz genommen wird, versteht man es überhaupt. Hier hülfe es auch nicht, wenn wir den Umschwung mit erfahren hätten von einer „kritischen“ zu einer „kirchlichen Theologie, wie er sich seit 25 Jahren unter uns vollzogen hat und noch vollzieht. Dieser Umschwung ereignet sich nur im Ereignis der immer neu vernommenen Paraklese.

Und nur in dem Maß, wie wir Hörer des Wortes sind, sind wir Verkünder. Es gilt allen Christen, dass „das Wort ins Herz nehmen“ glauben heißt und daß es dann auch Bekenntnis des Mundes ist (Röm 10, 8-10), dass sie alle das Zeugnis Jesu im Herzen haben und es darum weitergeben (Offb. 1, 2; 19, 10 u. ö., vgl. 1. Joh. 5, 6 ff.) dass Wort, Werk, Wandel nichts ist als Weitergeben des empfangenen Wortes.

Vornehmlich gilt dies den Charismatikern, denen das Wort in besonderer Gestalt anvertraut ist. Prophetie hat man nur „nach der Analogie des Glaubens“ (Röm. 12, 6): nur in dem Maß, wie man selbst ein Glaubender ist „an den, der den Gott-losen gerechspricht“ (Röm. 4, 5), kann man Prophet, Verkünder sein. Noch der Apostel selbst erwartet und empfängt Paraklese von den Gemeinden (Röm. 1, 11), von einzelnen Brüdern (2. Kor. 7, 6; Phlm. 7); er steht mit ihnen in der auf das Evangelium gerichteten *koinonia* (Phil. 1, 5) und er ringt selbst darum, des Evangeliums *synkoinonos* zu sein (1. Kor. 9, 23) 17.

Nur weil dies alles so ist, gibt es einen Pfarrerstand. Nur weil die Reformatoren begriffen haben, was Evangelium heißt, gibt es ein *ministerium verbi divini* und einen Stand, dem dieser Dienst anvertraut ist. Dieser Dienst ist ein Amt, ein *munus*, dem Autorität verliehen ist. Das ist aber nicht die Autorität einer sakralen Weihe, wie in der römischen Kirche; auch nicht die Autorität des wissenschaftlich-theologisch Gebildeten, der ein rechter Volkserzieher wäre und der dem Alltag die religiöse Weihe gäbe. Es geht vielmehr um die Gegenwart Gottes in seinem dynamischen Wort. *Nur als Hörer des Wortes empfangen und behalten wir unser Amt.*

5

Wir reden aber von der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes konkret, nämlich aus der bestimmten *Not* heraus, dass *die eigentlich christlichen Anliegen des Dienstes am Wort uns weithin fremd geworden, ja fremd geblieben sind.*

Den Pfarrern früherer Generationen, etwa der Erweckung im vorigen Jahrhundert, war das geistliche Anliegen der Inhalt ihres Lebens. Man kann die Enge, vielleicht auch die Unbildung dieser Generationen bedauern und kann es von da aus verstehen, dass ihr innerstes Anliegen ohne Echo blieb; aber das Anliegen selbst ist uns weithin fremd geworden, der Wille nämlich, für unser eigenes Leben das freisprechende Wort Gottes zu vernehmen und es dann weiterzusagen.

Vielleicht ist es uns sogar ganz fremd *geblieben*. Aus welchen Motiven studierten wir Theologie? Es schadet nichts, wenn die Motive äußere sind, das Studium selbst könnte die eigentlich gemeinte Sache enthüllen. Das reformatorische Anliegen wurde uns in Halle durch *Martin Kähler* und *Friedrich Loofs* lebendig gemacht. Manchen ist Ähnliches nie begegnet. Jetzt vor zwanzig Jahren war es anders. Es gab kaum eine Hochschule mehr, wo man ohne Begegnung letzter Fragen studieren konnte, überall hatte die Entdeckung zuerst Kierkegaards, dann der Reformatoren Früchte getragen und wurde wieder gute Saat. Aber wieviel davon ist, soweit unsere Menschengen sehen, schon in den Halmen vernichtet worden!

6

Dies Fremdsein beruht in dem Säkularismus, der grundsätzlich unser Leben beherrscht. Vorbildung und Fortbildung unserer Theologen sind dadurch gekennzeichnet, dass weithin grundsätzlich nur unter Gesichtspunkten des gegenwärtigen Äons gedacht und gehandelt wurde.

Mit dem Wort „Säkularismus“ rufen wir die Erinnerung auf: eine internationale Gefahr drohte seit 1925 der Welt, die Gefahr nämlich, dass Technik und Zivilisation schon das bloße Fragen nach Gott zur Lächerlichkeit machte. Dies nannte man Säkularismus. Aber wir meinen noch mehr. Jeder von uns konnte und kann an sich selbst beobachten, wie der Lebensanspruch unseres Alltags und unserer Erholung, wie unsere unwillkürlichen ersten Gedanken in Gefahren, in Krankheit, auch in Nöten des ethischen Lebens ihre Maßstäbe vom Irdischen, Diesseitigen her nahmen und

nehmen. An den Arzt, an die Psychoanalyse, an die Soziologie, an die äußere Sicherung unserer Existenz denken wir, unmittelbar und sofort, aber nicht an Gott. Doch wenn dies so ist, dann ist „Säkularismus“ die genaue Beschreibung dessen, was das Neue Testament (Röm. 12, 2) nennt: sich diesem Äon anpassen! „Aber wandelt euch um durch die Erneuerung eurer Vernunft.“ -

Doch der Säkularismus hatte auch unser theologisches Denken erfasst. Gewiss nicht ohne berechtigten Protest gegen Weltfremde und Unwissenheit waren wir stolz darauf, unsere theologische Arbeit den streng „säkularen“ Methoden anderer Wissenschaften anzupassen. „Wissenschaft“ wurde eine Hypostase, die man scheu verehrte. In Wirklichkeit versteht sich wissenschaftliches Denken von selbst, wo überhaupt gedacht und gehandelt wird: dass man die Strenge der Kausalitäten bis zum letzten verfolgt; dass jede gefundene Antwort schon in sich eine neue Frage ist; dass man das platonische Staunen immer neu lernt und also niemals aus dem Entdecken herauskommt. Aber wie weit reicht denn dies alles? Bis zu technischen Entdeckungen, oder bis zu einer letztlich belanglosen Häufung historischen Wissens. Aber kommt man wirklich bis zur eigentlichen Wahrheitsfrage? Wahrheit, ist doch nicht Faktizität. Die Frage aber, was eigentlich geschieht bei uns Menschen und in der Welt da draußen, war und ist mit wissenschaftlicher Methode nicht zu beantworten. Hier meldet sich das Problem unserer Existenz, wie es unter dem Einfluss Kierkegaards, auch Nietzsches, zuerst unsere Theologie, dann auch die Philosophie neu bestimmt hat. Aber die Vorbildung und Fortbildung unserer Theologen war und ist weithin dadurch gekennzeichnet, dass es uns eben nicht um unsere Existenz und nicht an unsere Existenz geht. Freilich, die Verachtung der eigentlichen Wahrheitsfrage schien in den zwanziger Jahren schon überwunden; aber diese Verachtung feierte neue Triumphe. Eine geistliche Erziehung unserer Theologen wollte eben einsetzen in Freizeiten und Studentenseelsorge, da kamen die Jahre des Kampfes, dann des Krieges. Was in den nordischen und angelsächsischen Ländern selbstverständlich ist, Theologiestudium von Kirche und Kerygma her, gab es bei uns eigentlich nur in Bethel. Die Prediger-Seminare ersetzen die Mängel der Universitäten kaum; unter Kampf und Not wollte eben jetzt eine neue Gestalt brüderlicher Gemeinschaft entstehen, und wir nennen in ehrfürchtiger Trauer den Namen von *Dietrich Bonhoeffer*. Die Fortbildung der Pfarrer war auf Freiwilligkeit gestellt. Wissenschaftliche Vorträge mit Diskussionen sind, auch bei glücklicher Themastellung, keine eigentliche Hilfe zum Dienst am Wort. Freizeiten, geistlich gestaltet, bei denen harte geordnete Arbeit dem letzten Ziel dienstbar wurde, gab es, besonders in Süddeutschland. Die bayerische Kirche ist hier und in manchem andern vorbildlich. Aber wieweit wir noch zurück sind, lehrt die Problematik der Pfarrkonvente, über die noch zu sprechen sein wird. Es gibt durch ganz Deutschland hin, ich weiß es, Widerstände dagegen, auf den Konventen auch nur ernsthaft theologische Arbeit zu treiben, geschweige dass es zur Gemeinschaft des Gebets käme.

7

Die Erneuerung hat einzusetzen in einer erneuten theologischen Arbeit: in einer erneuten Wendung zur didache d. h. zum logos Gottes in der Gestalt der epignosis und paradosis.

Die Erneuerung setzt bei der theologischen Arbeit ein. Man könnte meinen, die Erneuerung müsse tiefer gehen; man hat seit dem 19. Jahrhundert von „Bekehrung der Pastoren“ gesprochen; der unvergessene Berliner Generalsuperintendent *Braun* hat dies Wort als Losung ausgegeben. Aber die eigentliche Bekehrung, die eigentliche „Umkehr“, wäre die Umkehr zum Wort. Eben dies meinen wir mit der

theologischen Arbeit. Denn Theologie ist nicht nur die wissenschaftliche Arbeit zur Sicherung des Wortes Gottes gegen Irrlehre oder die wissenschaftliche Arbeit zum Gespräch des Wortes mit Außenstehenden; sondern Theologie ist das, was das Neue Testament mit *didache* bezeichnet. *Didache* ist aber das Wort Gottes selbst. Die Lehre ist wie eine Herrin, der die Christen übergeben worden sind (Röm. 6, 17); Christ sein hieß Erneuerung der Vernunft (Röm. 12, 2) zur *epignosis* (Kol. 3, 10), hieß *manthanein Christon*, dass nämlich in Jesus der neue Mensch Wirklichkeit geworden ist (Eph. 4, 21). Die Reformation, hat man gesagt, hat sich in einem Schulzimmer vollzogen. Das gleiche könnte man von der Erweckung des 19. Jahrhunderts sagen, von den Universitäten Halle, Erlangen, Tübingen. - Die Wendung zur *didache* ist Wendung zur *paradosis*. Das Neue Testament ist (Alfred Seeberg, Martin Dibelius) in weit höherem Maße *paradosis*, als man früher annahm. Nur dass all diese *paradosis* Kraft und Wirklichkeit (*dynamis* und *aletheia*) ist *en Christo*, so gewiss Christus der Lebendige, Gegenwärtige ist.

Diese Wendung zur *didache* wird nur dann Intellektualismus, „tote (Orthodoxie“, Theologenhochmut, wenn man ihren Inhalt, die *theologia crucis*, vergisst, existenziell vergisst, während man vielleicht intellektuell gut davon redet. Aber dann stehen in Wahrheit zwei Lehren in uns gegeneinander, einerseits die *didache tou Christou* (2. Joh. 9), aber andererseits eine *didache daimonion* (1. Tim. 1, 1), und dieser Zwiespalt kann unseren Hörern nicht verborgen bleiben.

Die Erneuerung ist Rückkehr eben zur *theologia crucis*. Sie hat sich seit vierzig Jahren vor unseren Augen vollzogen. Wir denken nicht nur an die Entdeckung von Luthers Römerbrief durch Johannes Ficken 1908, sondern auch daran, wie uns Carl Stange die Lehre vom Gesetz erschloß, Karl Heim den Entscheidungscharakter unserer Existenz. Wir denken an Karl Holls und Rudolf Ottos Einfluss: eine in der Selbstbetrachtung des religiösen Menschen befangene Theologie lernte wieder, was es um die Majestät des lebendigen Gottes sei. Gewiss, es blieb bei Holl die Christus-Frage unbeantwortet, und bei Otto blieb die Schranke der religionspsychologischen Betrachtung. Doch war der Schritt nicht mehr weit, mit dem „Das ganz Andere“ von Otto „Der ganz Andere“ des Barthschen Römerbriefes wurde.

Was seitdem in der Theologie geschehen ist, und welche Namen außer dem von Karl Barth dankbar zu nennen wären, das brauche ich nicht zu schildern. Was zu These 6 über den Säkularismus, über die Begriffe der Wissenschaft und der Existenz gesagt wurde, wird heute einer weitreichenden Homophonie entsprechen. Es gälte jetzt die *theologia crucis* zu entfalten auf unser konkretes Thema hin. Das soll mit den Thesen 9 und 10 geschehen. Aber auf dem Wege dahin liegt noch ein Hindernis.

8

Es fragt sich nämlich, ob wir mit These 6 nicht allzu schnell über **das Anliegen der hinter uns liegenden theologischen Generation** weggegangen sind. Die Strenge wissenschaftlichen Denkens ist ein höchst ernsthaftes Anliegen. Man nehme nur die Biographie eines der theologischen Historiker der Jahrhundertwende, um das zu verstehen. Es gab eine Theologie, die an ernststen Schwierigkeiten und Fragen unbewusst oder auch bewusst vorbeiging und dadurch uns Christen in den Verdacht brachte, unwahrhaftig zu sein.

Das Wissen um die Ungesicherheit unseres historischen Erkennens ist aber auch ein Anliegen der *theologia viatorum*, ist das Anliegen des „*ek merous ginostomen*“. Im einzelnen kann das zur Selbstbescheidung nötigen. Wir wissen z. B. nicht den Wortlaut der Herrenworte beim Abendmahl, können ihn auch nicht rekonstruieren. Wir können die Erscheinungen des Auferstandenen nicht fixieren. Gewiss ist es Gottes Wille so. Wir werden dahin gedrängt, im *pisteuein* zu stehen, wir empfangen

keine *securitas* des Wissens und Schauens. *Ähnliches gilt von der Arbeit des Systematikers.* Die scharfen Analysen des Dogmas, wie sie im 19. Jahrhundert vollzogen wurden, sind nicht umsonst gewesen. Es gilt bei jedem Artikel genau zu fragen, was eigentlich gemeint sei, wie er in unsere Sprache und Fragestellung zu übersetzen sei. - Es ist auch nicht umsonst gewesen, wenn man so harte Mühe auf die Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft gewandt hat. Gerade wenn hier die Ergebnisse unsichere bleiben, werden wir dahin gedrängt, wo Hiob und die Propheten stehen: auf den Stand der Armut und Ohnmacht vor dem Schöpfer der Sterne und der Äonen. Endlich die Bemühung um Psychologie und Soziologie. Sie führt ins Nichts, in einen atheistischen Relativismus, wenn das Kerygma verkürzt wird, dass nämlich Gott selbst in seiner Kondeszendenz sich in die Relativität unserer konkreten menschlichen Situation hinabgelassen hat. Aber gerade von diesem Kerygma aus gewinnt die Wendung zum jeweiligen konkreten Menschen ihre Bedeutsamkeit. Schon die „Einleitung ins Neue Testament“ zeigt es, wie das Kerygma von der jeweiligen Situation her seine besondere Fragestellung, seine besondere Antithese, auch die Sonderform seines Skandalons gewinnt. Mit alledem sagten wir schon, dass *nur „in Christus“ die Anliegen der früheren Theologie ihr Recht gewinnen. Ohne die Erneuerung der reformatorischen Theologie enden diese Mühen im Nichts, verlieren wir uns im Relativismus, in der Skepsis.* Dies ist aber nur in der Theorie möglich; denn in concreto kann kein Mensch im Relativismus leben; und so macht man, bewusst oder unbewusst, den Relativismus abzuwehren, Anleihen bei fremder Religion, heiße sie Stoa oder Plato oder Hegel. Das bedeutet dann jedoch praktisch: Versinken in konkreter Gottlosigkeit. Sie erlassen es mir, auszumalen, wie auch für uns Theologen sich alle ethischen Maßstäbe aufzulösen drohten. Wir erwähnten Nietzsche neben Kierkegaard als den Wegbereiter einer neuen Fragestellung. Wenn aber diese Fragestellung ihre Antwort nicht in Christus findet, so trifft genau das ein, was Nietzsche voraussagt und was wir erlebt haben, dass nämlich alle letzten Maßstäbe und Urteile von Menschen diktiert und durchgesetzt werden, die in bewusster Antithese zu Christus stehen. Aber tatsächlich könnte es sein, dass im Relativismus der historischen, der naturwissenschaftlichen, der philosophischen Fragestellung, sich die Ohren öffnen für die *theologia crucis*. Wir haben es doch erlebt, wie die Ärzte, die Juristen, die Dichter, die Musiker bei uns Theologen anfragen; wie sie vielleicht besser verstehen als wir, was wir Theologen eigentlich zu sagen hätten. Wir haben tatsächlich nur das eine zu sagen, den *logos tou staurou*; wir haben nur den einen Artikel zu verkünden, den *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.

9

Die rechte theologische Arbeit ist nichts anderes als die Entfaltung des articulus stantis et cadentis ecclesiae. „Theologia macht Sünder“ (Luther).

Die These ist mit bewusster Schroffheit formuliert worden. *Wir haben in Theologie und Verkündigung nichts anderes zu sagen als den Artikel von der Rechtfertigung.* So ist es uns von unseren Lehrern *Hermann Cremer* und *Martin Kähler* gezeigt worden. Sie wussten sich darin im Gegensatz auch zu bestimmten Tübinger und Erlanger Traditionen, wussten sich aber als Schüler der Reformation. Unsere These scheint nur dann überspitzt, wenn wir das Wort von der Rechtfertigung missverstehen. *Rechtfertigung heißt: im Jüngsten Gericht bestehen.* Dies ist wirklich das einzige Anliegen unseres Lebens und Sterbens; alle Fragen der Apologetik,

Dogmatik, Ethik sind nur Entfaltungen dieses einen Anliegens. *Paul Drews* hat es den Predigten von *Friedrich Tholuck* nachgerühmt, dass sie alle Konkretheiten des täglichen Lebens behandeln (woran es, laut *Drews*, in der Restaurationsorthodoxie dann weithin mangelte), immer aber so, dass jede Einzelheit vom Letzten, von *der iustificatio* her erfasst wird.

Wenn die Worte des Kleinen Katechismus wahr sind von der *täglichen Reue und Buße*, da wir täglich viel sündigen, wenn Luther Recht hat mit dem *simul iustus simul peccator*, so ist hier der Schlüssel zu allen 5 Hauptstücken. Auch zu den 10 Geboten, sie sind alle nur die Erfüllung des ersten Gebotes im Konkreten des Lebens; und die „*Eides est impletio primi praecepti*“; die *fides* aber ist die *fiducialis desperatio*, die auf den gekreuzigten Christus geworfen ist. Wir werden einwenden, dass im Gespräch mit unseren Zeitgenossen doch viele Vorfragen zu beantworten sind, ehe wir zum Artikel von der Rechtfertigung vordringen. Aber die Vorfragen laufen alle darauf hinaus, dass über uns ein Absconditus, ein Aversus ist, von dem wir möchten, er wäre nicht da; *velle Deum non esse*. Wir sind also sofort bei der reformatorischen Frage. - Wir werden einwenden, dies alles ergebe ein freudloses Christentum. Das Gegenteil wird durch die reformatorischen Lieder bewiesen. Nur die Freude steht unter dem *pantote* (1. Thess. 5, 16), die *en Christo Iesou* ist (1. Thess. 5, 18). Paulus, die Reformatoren, die Dichter des 30jäh-rigen Krieges wissen von Höllenängsten, in denen dennoch die Freude nicht versiegt, dass wir uns selbst zum Trotz die *pros agoge pros ton theon* haben, die Freude der *justificatio impii*. Wenn das Gesagte richtig ist, so fällt Theologie und Verkündigung und das Christ-Sein selbst in eins. Luthers Satz „Theologie macht Sünder“ steht als Motto auf *Alexander v. Oettingens* Dogmatik. Dies wird in der nächsten These

10

so zusammengefasst, dass sich daraus die Disposition des folgenden ergibt: **So betrieben, ist die theologische Arbeit nichts anderes als die Zuwendung zur Absolution.** Absolution ist die Vergebung der Sünden, dem einzelnen zugesprochen. Absolution ist nach reformatorischer Anschauung die spezifische Gabe des Wortes Gottes: *Evangelium dicit dimittuntur tibi peccata*, das Evangelium ist die *gratuita promissio remissionis*. Vergebung der Sünden ist Zugang zu Gott, uns selbst zum Trotz. - Die theologische Arbeit besteht dann darin, dass wir in Epignosis und Didache verstehen, ob und inwiefern ein bestimmtes konkretes Anliegen von der Absolution her gelöst wird: von der Tatsache her, dass mir meine Sünden vergeben werden; von der Tatsache her, dass ich in meiner bestimmten Situation mit ihren bestimmten Fragen und Aufgaben als der gerechtfertigte Sünder vor Gott stehe. Wir versuchen heute und hier, solche theologische Arbeit zu tun für die Aufgaben unseres Theologenstandes, Pfarrerstandes selbst. Denken, Verkünden, Beten, Handeln: damit wird der Kreis der Aufgaben vollständig umschrieben sein.

11

In Röm. 12, 2 war von der **Erneuerung unseres nous**, in Kol. 3, 10 von der **Erneuerung eis epignosin** gesprochen. Konkret wird das in 1. Kor. 8, 1 ff. ausgeführt: „Die Gnosis bläht auf; die Liebe aber baut auf. Wenn jemand denkt, er habe etwas erkannt, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen soll. Wenn aber jemand Gott liebt, der ist von Gott erkannt worden.“ - Das heißt: Wer Gnosis hat (V. 1), kann (V. 2) eben damit nicht glauben, selbst etwas erkannt zu haben; denn (V. 3) rechtes Erkennen heißt: von Gott erkannt sein. Das aber bedeutet (V. 3) Gott lieben und (V. 1) den andern lieben, sich nicht mehr gegen den Nächsten aufblähen. Dabei

wird vorausgesetzt: Gott lieben heißt von Gott geliebt sein. *Die* Liebe, mit der uns Gott liebt, ist in unser Herz ausgegossen, Röm 5, 5.)

Jede rechte Erkenntnis weiß also nichts anderes als zu umschreiben, dass Gott uns kennt und liebt. Paulus rechnet offenbar nicht mit *der* Möglichkeit, dass man die rechte Gnosis „objektiv“ weitergeben könnte: im *agapan* und im *egnostai* ist der Erkennende in seiner Existenz beteiligt. Gerade darin aber ist jedes *physiousthai* ausgeschlossen: „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ (1.Kor. 4, 7.)

Wir sind in den zentralen Gedankenkreisen des 1. Korintherbriefs. Aus ihnen stammt das Wort *theologia crucis*, aus ihnen Luthers immer erneute *Verurteilung unserer eigenen Weisheit*. So gewiss unsere eigene Gerechtigkeit vor Gott verurteilt ist, so gewiss auch unsere eigene Weisheit. „Wir sind nicht fähig von uns selber her, irgend etwas zu urteilen, als aus uns selbst“, sagt Paulus 2. Kor. 3, 5. Unser Denken besteht nur darin, dass wir dem Urteil Gottes folgen und es, wie es in These 9 und 10 angedeutet wurde, in die jeweilige Situation hinein anwenden.

Die theologia crucis bedeutet auch den entschlossenen Verzicht darauf, „die Welt christlich zu machen“. Die Formulierung stammt von Kähler. Sie will noch mehr sagen als: Verzicht auf jede Apologetik. Dieser Verzicht ist uns geläufig. Wenn anders Gott lebendige Person ist, so kann es nicht angewiesen werden, so ist unser Bezogensein auf ihn Entscheidung, ist ein Entweder-Oder. Nur darauf kann unsere Erkenntnis gerichtet sein, diese Entscheidung recht klar herauszustellen. Das hieße beim Naturforscher, Juristen, Künstler, dass, wie es denn auch geschieht, aus seiner eigenen Situation heraus die Frage nach Gott aufbricht. Ob er die Antwort in Christus findet oder aber sie in achristlicher, gar antichristlicher Religion sucht, das steht nicht in unserer Macht zu entscheiden. - Aber die Käblersche Formulierung bedeutet noch mehr. Wir haben keinerlei Verheißung, dass die Welt christlich werden wird; im Gegenteil, das Ende wird der allgemeine Abfall, wird das Gericht sein. Wir haben auch keinerlei Recht, diesen Äon als christlich zu stempeln. Alles, was man als „schöpfungsmäßigen Rest“ o. ä. am Menschen und an der Welt bejahen möchte, bedeutet tatsächlich, dass Gott noch an uns wirkt, uns noch nicht in die Hölle gestoßen hat. Es ist nicht wahr: *animam naturaliter esse christianam*. Wohl aber ist es wahr, dass Gott eine ihn hassende, ihm feindliche Welt dennoch liebt, gerade auch die, die ihm noch nicht begegnet sind.

Ein so gestaltetes Denken bestimmt unser Verkünden.

12

Die Erneuerung unseres Verkünders bedeutet, dass nur noch nach dem Was, nicht nach dem Wie unserer Verkündigung gefragt wird.

Das Gegenteil wird fort und fort gesagt. Im Was unserer Verkündigung sind wir einig, so denken wir, wir alle haben den Weg zur reformatorischen Botschaft wieder gefunden; es kommt jetzt nur darauf an, wie wir sie unseren Zeitgenossen ausrichten. Aber bei der reformatorischen Botschaft kann es nie einen sicheren Besitz des „Was“ geben: Die *theologica crucis* haben wir nur *in actu*. „Schau her, hier stehe ich Armer, der Zorn verdient hat“ ... Wie vernehme ich heute für mich die Botschaft des Kreuzes? Wie vernehme ich sie aus diesem Text? Was bedeutet sie in meiner heutigen Not, in meiner heutigen Freude? Was bedeutet sie den mir heute zu Unterricht, Verkündigung, Gespräch Anvertrauten? Wie wird sie ihnen verständlich? Mit „vernehmbar“ und „verständlich“ sind neutestamentliche Wörter aufgerufen. Aber diese meinen nicht ein „Wie“, das zum „Was“ nachträglich hinzukommen müsste; sie sind vielmehr nur Umschreibungen für das Hören selbst: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“. Und wenn von der konkreten Situation gesprochen wird, so ist damit nicht

„eine zweite Offenbarungsquelle“ gemeint, vielmehr das *hic et nunc*, in dem allein Gott uns begegnet, so gewiss er in seinem Sohn und in seinem Geist wahrhaft in Person zu uns kommt. Mit dem Kreuzes-Logos aber ist das gesamte apostolische Wort, das gesamte Neue Testament gemeint, gerade auch die Evangelien. Dass und inwiefern kein Satz des Neuen Testaments ohne das Alte vernommen werden kann, ist jetzt nicht zu erörtern.

13

Die Mannigfaltigkeit in der Gestalt des Wortes - *plousios*, Kol. 3,16, - erscheint in der Mannigfaltigkeit *der Charismen*. Sie sind so beständig wie die *perpetuo mansura* selbst. So gewiss es Kirche gibt, gibt es *Prophetie, Lehre, Paraklese*; wir nennen nur die für den Pfarrerstand wesentlichen Charismen.

Prophetie bedeutet ja nicht nur „Weissagung“. Sie bedeutet das machtvolle Wort der Gegenwart Gottes: „Wenn alle (die ganze Gemeinde) prophetisch reden, und es kommt ein Ungläubiger oder Unkundiger hinein, so wird er von allen überführt, von allen beurteilt, das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und so fällt er auf sein Angesicht und betet Gott an und kündigt: Wahrlich Gott ist in eurer Mitte“ (1. Kor. 14, 24. 25). Das Charisma der Prophetie ist der ganzen Gemeinde seit Joel 3 zugesprochen und die

Ganze Gemeinde soll sich um sie bemühen (1. Kor. 14, 1). Dennoch ist sie das höchste Charisma nächst dem urwiederholbaren Charisma des Apostolats. Es hat in der Kirche nie ganz gefehlt. In Luthers Predigten, in Zinzendorfs Berliner Reden, in den ersten Boten des Methodismus, in der Erweckung vor hundert Jahren hat sich solche Prophetie ereignet. Nur ein Beispiel. Im posthumen, 2. Band von *Marcks' Bismarckbiographie* wird erzählt, wie Gustav Knak, als Bismarck das Abendmahl bei ihm nehmen will, ihm „in die Tiefe des Herzens gegriffen habe“. „Ich war fast hoffnungs- und hilflos, als es soweit kam, und wollte die Kirche verlassen, weil ich mich der Feier nicht wert fand, aber im letzten Gebet gab mir Gott doch Erlaubnis und Beruf dazu, und ich war recht froh danach.“ Der gewaltige Bismarck unter der Gewalt des dynamischen prophetischen Wortes! Nicht überflüssig vielleicht, daran zu erinnern, dass zu allen Zeiten der Kirche die echte Prophetie nicht von sich selbst, vom eigenen Geistbesitz u. a. sprach, sondern immer nur von Christus. Das entspricht dem eindeutigen Maßstab des Neuen Testaments und der Alten Kirche. Von der *Lehre* spricht unser ganzer Vortrag. Lehre ist innergemeindliches Wort. Im neuen Testament wird weithin *keryssein* und *didachein* unterschieden als der nach außen ergehende Heroldsruf und die aufbauende behältliche Unterweisung, die der Schar Gottes erteilt wird. So unterscheiden sich, aufs Ganze gesehen, die Markus- und die Q-Überlieferung der Synoptiker als Missionswort und Gemeindevort; so ist uns der Inhalt urchristlicher *didache* etwa an den Reden des Matthäusevangeliums, an dem „praktischen“ Teil der neutestamentlichen Briefe deutlich.

Aber auch das Wort der Taufe schon ist *didache* (s. o. S. 74), Röm. 6, 17, vgl. Hebr. 6, 2, und man darf in der Tat Urformen des Apostolikums als Zusammenfassung ältester *didache* vermuten. *Didache* ist ein Charisma, aber zugleich scheint schon in Gal. 6, 6 etwas wie das Amt eines Katecheten vorausgesetzt. Wie selten ist unter uns das katechetische Charisma! Aber es wird nicht nur für die Jugendunterweisung in all ihren Formen erhofft, sondern ebenso auch für all das, was „Besprechung“ hieße, Besprechung auch mit den Entfremdeten, mit denen, die sich für Atheisten halten. Damit sind wir bei *der Paraklese*. Das ist ja das urchristliche Wort für „Seelsorge“. Die Paraklese ist Mahnen und Trösten zugleich, ist Zuspruch. Die Paraklese steht im Neuen Testament in nächster Nachbarschaft zur Prophetie und

zur *didache*. „Paraklese" kann aber auch ein Terminus für die Gesamtausrichtung des Evangeliums sein (1. Thess. 2, 3), denn als Paraklese zum einzelnen spricht Gott sein Evangelium in die Welt: 2. Kor. 5, 20.

Gerade für *didache* und Paraklese wird in Röm. 12,7f. nur gesagt, dass eben in der Ausübung des Charismas die Charismatik erwiesen werde: *eite ho didaskein en te didaskalia, eite ho parakalon en te parakalein*. Weiter nichts als die Geistesgabe, dem andern einzelnen *das* Wort Gottes ins Herz zu sprechen. Man hat gesagt, dass der *parakalon* bei jedem Gespräch mit dem andern durch die Flammen *des* Gerichts hindurchgehen müsse. Welch ein Wunder, wenn uns solch ein Gespräch geschenkt wird. Oft suchen wir brennend die Gelegenheit solchen Gesprächs, aber sie wird uns versagt. Und weiter nichts als das Charisma des Lehrens - im weitesten Sinn. Dies wäre der eigentliche Dienst des Theologen, und unser ganzer Vortrag spricht davon. Aber Welch ein Wunder ist es, wenn es uns geschenkt wird, glaubhaft zu lehren.

Über dem allen steht die *Zusage der Handauflegung*: das Charisma wird durch die Prophetie und durch die Handauflegung erst lebendig (1. Tim. 4, 14). Die Prophetie erkennt seine Echtheit, die Handauflegung versiegelt es in wirkungsmächtigem Gebet. Ohne Frage, im Neuen Testament und nicht nur in den Pastoralbriefen wird der Amtscharakter des Charismatikers stark ausgeprägt- wir haben hier manches ganz neu sehen gelernt. Pastor, *poimen*, heißt Regent. Nur dass dies Regiment geübt wird in der Nachfolge des *archipoimen*, der sein Leben hingab als Dienst. Jedes Zur-Schau-Tragen der Amtswürde verbietet sich damit: wir selbst sind dem Wort der Gnade übergeben, das wir auszurichten haben (Apg. 20. 32. 28). Das Charisma kann gleichsam in Asche versinken (2. Tim. 1, 6), kann verloren gehen; aber: *anazopyrei to charisma tou theou!*

14

Der Dienst des Wortes bedeutet, dass Gott selbst durch uns redet und Gehorsam fordert: das Höchste, was je von einem Menschenwort gesagt werden könnte. Dies Wort höchster Autorität wird aber nur im eigenen Gehorsam. recht ausgerichtet. „Gehorsam" ist im Neuen Testament ständiges Begleitwort der Worte „Evangelium" und „Glaube". Es bedeutet ein Hin-Horchen (*akouein, hypakouein*) es bedeutet Unterwerfung (*hypothassesthai*). Begegnung mit dem Wort ist Begegnung mit der Majestät, die höher als Himmel und Erde ist. Man kann dies so aussprechen wie Traugott Hahn d.Ä.: Unsere Predigt ist laut 2. Kor. 4, 2 (*synhistanontes beautous pros pasan syneidesin anthropon enopion tou theou*) auf das Gewissen gerichtet; nicht die Gefühle noch der Verstand, auch nicht der Wille des Menschen, sondern das Gewissen soll getroffen werden. Wie ist das möglich? Ahne ich, was in meinen Hörern vorgeht? „Ein Gewissen gibt es, das ich finden kann, wenn ich es mit Gebet um den Heiligen Geist suche. Das ist das eigene. Ich ... will ... in der Vorbereitung zur Predigt mein Gewissen unter das Wort stellen." Wir verstehen wohl, es ist die *concussa conscientia* der Reformatoren gemeint, nicht „das selbständige Gewissen" des Idealismus. Man kann es von unserer Aufgabe her formulieren mit dem Brief eines Laien: „Die allgemeine Ratlosigkeit der Massen ist auch hier erschütternd." „Man kann nur ... seelsorgerliche Dienste tun, wo sich einem die Gelegenheit dazu bietet." „Die Verkündigung hier plätschert nach wie vor unbeeindruckt um die Not des einzelnen ... und ohne den Ernst des Gerichts zu erkennen." Die Not um uns her spüren wie eigene Not, den Ernst des Gerichts erkennen, das wäre wohl identisch mit *concussa conscientia*. Ahnen wir auch nur von ferne, Welch ein Fluch über unserm ganzen Volk steht? Nur das eine hält uns, dass Christus allen Fluch getragen hat. Verstehen wir wohl, dass das Gericht am Hause Gottes, eben an uns, anhebt? Dies alles heißt: neu beten lernen, *Erneuerung unseres Betens*.

Rechtfertigung und Gebet gehören für Luther unzertrennlich zueinander. *Rudolf Hermann*²⁶ hat uns das an der Römerbriefvorlesung gezeigt: nur im Gebet um Gottes Gerechtigkeit wird uns die Gerechtigkeit zugesprochen.

15

Die Erneuerung unseres Betens heißt, dass wir uns immer erneut zum Vaterunser wenden; sie schöpft aus Röm. 8, 26.7.7 und 34. Erneuerung unseres Betens heißt, dass wir unsere Unfähigkeit zum Gebet eingestehen. „Wir sind der keines wert, das wir bitten, haben's auch nicht verdient.“ Wir sind es also nicht wert, dass Gott unser Bitten um seine eigene Sache, unser Bitten um Namen, Reich und Willen Gottes annähme! Die Bitte um Vergebung steht schon vor den drei ersten Bitten des Vaterunsers: Bring zurecht, womit wir deinem Namen Schande machen! Bricht den bösen Rat und Willen, unseres eigenen Fleisches Willen. Und doch lernen wir beten nur an den ersten Vaterunser-Bitten. Es geht bei unserm Bitten zunächst um die große Sache Gottes. Ein in sich unerschöpfliches Gebet; und Luther hat in mehrfachen Traktaten unübertrefflich gezeigt, wie wir am Vaterunser beten lernen. Solches Beten ist Flüchten zur Fürbitte Christi: *pollo, mallon de egertheis, hos estin en dexia tou; theou, hos kai entynchanei hyper hemon* (Röm. 8, 34). Unseren unfähigen und unwürdigen Dank, unser unlauteres und verwirrtes Beten nimmt er, so wie es ist, und darin ist unser Beten vor Gott angenehm und erhörlich. Solches Beten steht unter der Fürsprache des Geistes. Das Wort Röm 8, 26 f. meint nicht Ausnahmestände, sondern es beschreibt all unser Beten. Das Seufzen des Geistes ist ebenso wie das der *ktisis*, das der Christen selbst, ein beständiges Stöhnen, Schreien, Rufen und Klagen; es ist beständig wie der Abba-Schrei; es steht unter dem gleichen Wort *entynchanein* wie das Wort von Christi Fürbitte. Unser in seiner Konkretheit schwaches, törichtes, unwissendes Beten wird dennoch von Gott als die Stimme seines eigenen Geistes vernommen. Wirklich, wir sollen konkret zu jedem Kairos beten (Eph. 6,18: *proseuchomenoi en panti kairo en pneumatii*), Gottes Gebot und Verheißung sagt es uns zu; aber dies Beten kann recht nur *en pneumatii* geschehen, so also, dass der Geist der Gegenwart Gottes selbst für unser Beten eintritt.

16

Die konkreten Fragen, die uns für unser Gebet bewegen, empfangen von da aus Antwort.

1. *Das einsame Gebet des Pfarrers* ist das Herzstück unseres Amtes. Paulus dient Gott am Evangelium *en to pneumatii mou* Röm. 1, 9, das heißt im geistgewirkten Gebet". Dies Gebet ist unablässig, ist *suspirium*; dennoch hat es bestimmte Gebetsstunden. Wir wissen, dass Luther täglich zwei Stunden auf das Gebet angewandt hat. Darin ist die Bibellese eingeschlossen: Gebet entsteht und besteht nur im Lauschen aufs Wort. Es ist mir schon bitter geklagt worden, dass in einem fleißigen Pfarramt keine Zeit für solche Sammlung sei. Vielleicht müsste sie erobert werden in dem Glauben an Gott, der uns wenn wir sein Wort nur wirklich hören und weitersagen, Helfer schenkt, die uns von anderem entlasten. - Wie man die Bibel liest?

Ich folge *der Asmussenschen Lesung*, jährlich die ganze Bibel umfassend, bin mir aber bewusst, dass dies zunächst nur die notwendige Bibelkenntnis bedeutet. Wie weit wir aus diesem quantitativen Lesen wirklich zum Hören kommen, zum Hören auf das uns persönlich zugesprochene Wort? Man wird kleinere Abschnitte wählen, etwa unsere Bibellese, trotz mancher ihr anhaftender Mängel. Solches Hören

gewinnt seine Übung aus Luthers Grundsatz *scriptura sui ipsius interpres*. Das Heimischsein im griechischen Text des ganzen Neuen Testaments gab früheren Theologengeschlechtern ihre Kraft; das Nachschlagen der Parallelstellen aus Bibel und Konkordanz erschließt schon vielen Laien die Bibel; und auch für uns gibt es wissenschaftlich wie praktisch keinen besseren Weg, das Hin-hören zu lernen. Solches Hinhören wird von selbst zum Beten. Jedes Anwenden des Wortes auf uns kann nur Beten sein. Das Beten aber bleibt wach an der Fürbitte Eph. 6, 18 f.: *kai eis auto* (zum Beten) *agrypnountes en pase proskarteresei kai deesei peri panton ton hagion kai hyper emou ...* Diese Fürbitte bleibt wach nach den Richtlinien der drei ersten Vaterunser-Bitten. Solche Fürbitte braucht Zeit. Die Anliegen unseres Amtes, die uns unmittelbar anvertrauten Menschen, die Kirche Gottes und alle, die ihr dienen als „Hirten und Lehrer“ „im Werk der Leitung und in der Arbeit der Liebe“, in unserm Volk, in der Weite der ganzen Welt: Fürbitte braucht Zeit, und wir verstehen, wie der sterbende Polykarp zwei Stunden in Fürbitte betet und nicht aufhören kann. Für solche Fürbitte kann es nie ein Formular geben. Und dennoch

2. ist es recht, dass wir jetzt weithin zum *formulierten Gebet* zurückgekehrt sind, besonders für das gemeinsame Gebet. So entspricht es dem, was wir aus Röm. 8, 26 f. hörten. Das formulierte Gebet ist unser „Armenrecht“ (Bezzel). Es gibt Nöte, so bitter, so tief, dass uns nichts bleibt als ein. Bibelwort, eine Gesangbuchstrophe, ein Psalm. Aber beim formulierten Gebet wird wieder vor der Gefahr der bloßen Quantität zu warnen sein; sie ist in manchen Sitten spürbar, die wir aus der alten Kirche gewiss mit Recht neu übernehmen; aber die Fülle liegt noch nicht in der Quantität. - Das Formular hat seine Bedeutung besonders auch dann, wenn wir der Mund der Gemeinde sein sollen. Viel neuer Reichtum ist uns hier, besonders aus Bayern, geschenkt worden. Nur kann auch das beste Formular unser *hic et nunc* nie ganz erfassen, und wir bleiben dennoch angewiesen auf das charismatische Beten, das nur Gott selbst seiner Kirche immer neu schenkt.

Zum Gebet gehört auch, was 3. zur *Frage der Beichte* zu sagen wäre. Beichten heißt zu zweien beten. Früher hatte jeder Pfarrer seinen Confessionarius. Es wäre eine Einengung, wenn das nur der Superintendent sein sollte. Es wäre auch eine Einengung, wenn hier irgendwie gesetzliche Vorschriften versucht würden. Nur dass es wieder das geistliche Gespräch unter uns gäbe von der Frage her, ob ich wohl selbst selig werden möchte. „*Mirum, si sacerdos salvetur.*“ Diese Frage hat unsere Väter zur zitternden Furcht bewegt. Alle Lebensbilder aus der Erweckung vor hundert Jahren zeugen davon.

Zum Gebet rechnen wir auch 4. das Anliegen der *mutua consolatio fratrum*. Das wäre zunächst die Frage unserer Konvente. Sie werden fruchtbar als gemeinsame Arbeit, am besten wohl in einem Kreis, der 10 bis 20 Teilnehmer nicht übersteigt, vielleicht wirkliche Arbeit mit der Konkordanz oder mit Loofs' Dogmengeschichte, wie ich das in Bayern erlebt habe. Gemeinsame Vorbereitung der nächsten Sonntagsperikope empfiehlt sich kaum. Die eigene Entdeckungsarbeit am Text, angefangen mit dem Wörterbuch, kann mir niemand abnehmen. überaus fruchtbar hingegen kann das freiwillige homiletische Seminar sein. Aber es gehört eine Demut dazu, die wir von uns selbst aus nicht aufbringen - die *praytes Christou* von 2. Kor. 10, 1²⁹ - eine Predigt, an die wir unser Herz gewandt haben, dem Urteil der Brüder vorzulegen. Außerhalb der *koininia pneumatou, der koinonia des Gebets*, ist solche *mutua consolatio* nicht denkbar. Wie selten ist sie! Und doch sterben wir ohne diese *koinonia hagion* den ewigen Tod - so gewiss der dritte Artikel Wahrheit ist.

17

Von der *Erneuerung unseres Handelns* ist in dem allen seit These 1 schon gesprochen worden. Die Erneuerung betrifft zunächst die brüderliche Gemeinschaft, von der wir soeben redeten. Diese Erneuerung entstammt dem Gebet. Für wen ich bete, mit dem kann ich mich nicht zanken. Die Erneuerung entstammt der Charismatik. Wenn wir nur wirklich wüssten, dass auch das Höchste, das wir wirken könnten, nichts ist als *energeia tou theou* (1. Kor. 12, 6) und seines gegenwärtigen Geistes (V. 11), als Dienst des gegenwärtigen Herrn (V. 5). „Wo bleibt nun dein Ruhm? Es ist ausgeschlossen.« In der Tat, genau dies muss der parakletische Sinn der Charismentafeln sein. Gegen den Ehrgeiz, der sich aufbläht und sich über den anderen erhebt, und gegen den Neid, der dem anderen beneidet, was er besser kann als ich, zeugen die Charismentafeln: hier wird den einzelnen in der Gemeinde zugesprochen, was ihr Dienst, Auftrag, Amt ist, nicht mehr als eben dies, nicht weniger als eben dies. Das ist zugleich die Abwehr jeglicher Trägheit wie die Abwehr der Hast und Unruhe, hinter der der Spruch klingt: *ou tou thelontos oude tou trechontos, alla tou eleontos theou* (Röm. 9, 16).

18

Die Erneuerung unseres Handelns ruht in dem Glauben, dass Gott seine Opera extra nos und per nos tut (Eph. 2, 8-10).

Es scheint, als klinge unsere Besprechung in einem falschen Quietiv aus, wenn all unser Handeln in dem reformatorischen Glauben ruhen soll, dass Gott der in uns und zugleich doch jenseits von uns Wirkende ist. In Wahrheit liegt hier das stärkste Motiv unseres Handelns. Paulus nennt es: die *soteria* mit *phobos* und *tromos* zu bewirken (Phil. 2, 12), gerade weil es eine so furchtbare Schuld sein könnte, dem Gott zu widerstreiten (Phil. 2, 13), der das *thelein* und das *energein* bewirkt (*theos gar ho energon*). Gerade weil es wahr ist (Eph. 2, 8), dass wir nicht von uns aus die *soteria* empfinden, dass hier jeder Ruhm ausgeschlossen ist (V. 9), dass wir Gottes neue Kreatur sind (V. 10), sein *poiema* - so geschehen jetzt gute Werke. Es sind Werke, die den Vater preisen, nicht uns, Mt. 5, 16. Es sind Werke, die wir ja selbst nicht sehen können, sagt Zinzendorf; denn sie folgen uns nach. - Es sind *Werke*, die *Karl Barth* mit Recht unter die Kategorie *des sichtbaren Wortes* gerechnet hat: alles „Werk“ heißt nur, das Wort in der jeweiligen Situation und Aufgabe glaubhaft ausrichten. Die *Liebe Christi*, uns zugewandt, von uns verkündet, treibt uns, hält uns, *schlägt uns in Bande* (2. Kor. 5, 14), das Wort schlägt uns in Bande (Apg. 18, 5). Hier ist ein Gebunden-, ein Genötigt-sein. „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predige.“

Was dies in concreto heißt? „Treue“, sagt das Neue Testament. Worin sie besteht? Nur eins darf herausgegriffen werden: Hausbesuche. Ich weiß, dass sie auch in der Millionenstadt möglich sind und wie dankbar sie aufgenommen werden. Auch wenn das geistliche Gespräch sich nie erzwingen lässt, wir dürfen der Verheißung Jesu glauben, dass seine *eirene* mit uns geht und ihre Stätte, wo sie ihr bereitet ist, findet. Und aus den Besuchen ergibt sich ein Predigen, das Gespräch (*homilia*), Zuspruch und Ruf wird. Wir stellen alles unter das *Gerichtswort Jesu*. Wir schrecklich wird in Mt. 25 und 7 die Überraschung ausgemalt. Wir nannten ihn unseren Kyrios, er aber „kannte uns niemals“; denn obschon wir prophetisch redeten und Dämonen austrieben, taten wir den Willen des himmlischen Vaters nicht. *E timore amittendae gratiae*, sagt Luther, haben die Heiligen ihre Werke getan. Ja, Paulos, der Apostel, fürchtet, anderen zu predigen, selbst verwerflich zu werden. Aber derselbe Paulus weiß, dass der in uns sein gutes Werk begonnen hat, es auch vollenden wird bis zum

Tage Christi Jesu. Der Weltrichter ist der Kyrios, der uns mit der Hingabe seines Lebens zum Eigentum erworben hat, der alle unsere Versäumnis, Irrung und Sünde auf sich genommen hat: der uns zu sich rechnet, so wie wir sind. So heißt die Mahnung nur: *menete en auto!* (1. Joh. 2, 28) *Tauta poion kai seauton soseis kai tous akouontas sou* (1. Tim. 4, 16).