

I

„Die Lehre, wie sie vorgetragen wird, ist im Ganzen genommen ganz richtig. Also streite ich darüber nicht. Ich streite darum, daß etwas daraus gemacht wird.“ Diese Hinterlassenschaft Kierkegaards, auf die Hermann Diem anlässlich des 70. Geburtstages von Karl Barth hingewiesen hat¹, erweist ihre Aktualität im Erinnerungsjahr des Augsburgischen Bekenntnisses. Dieses hat ja eine Fülle gelehrter und erbaulicher Abhandlungen und Sammelwerke hervorgebracht, so daß man zu fragen geneigt ist, wann und wo seit der konfessionell-lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts² jemals mit vergleichbarer Intensität den Fragen von verbindlichem Bekenntnis und rechter Lehre im historischen Zusammenhang nachgedacht worden wäre. Zwar ist unter den jüngsten Veröffentlichungen³ unübersehbar, daß sie primär allgemein-historisch orientiert sind, doch finden sich gelegentlich auch gegenwartsbezogene „Bemühungen um eine Rückgewinnung des Bekenntnisses“, nämlich in den genannten „Studien zum Konkordienbuch“⁴. Aber auch in dieser Publikation bleibt es einem Juristen vorbehalten, die Verbindung zu Problemen aktuellen Bekenntens und heutiger Lehrfreiheit herzustellen⁵, während darüber hinaus die doch offen zutage liegenden Schwierigkeiten eines zeitgenössischen kirchlichen Bekenntnisses unerörtert bleiben. Jedenfalls habe ich in der Fülle der Jubiläumsliteratur keinen Beitrag gefunden, der auch nur den Versuch unternommen hätte, einen Bogen zu spannen vom Reichtum reformatorischer und reformationsgeschichtlicher Einsichten zu einem der tatsächlich oder vermeintlich großen Bekenntnis-Anlässe seit dem II. Weltkrieg⁶. Man wird ja nicht vergessen haben, daß das theologische Pro-

¹ Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag, Zollikon-Zürich 1956, 474.

² Vgl. *H.-J. Reese*, Bekenntnis und Bekennen. Vom 19. Jahrhundert zum Kirchenkampf der nationalsozialistischen Zeit, Göttingen 1974; *U. Kühn*, Das Bekenntnis als Grundlage der Kirche, in: M. Brecht/R. Schwarz (Hg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, 393–413.

³ Hervorzuheben sind *E. Iserloh/B. Hallensleben* (Hg.), *Confessio Augustana und Confutatio*. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche, Münster 1980; *P. Meinhold* (Hg.), *Kirche und Bekenntnis*, Wiesbaden 1980; *H. Fries* u.a., *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979; *H. Meyer/H. Schütte* (Hg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*, Paderborn-Frankfurt/M. 1980. – Einen ersten Überblick der Diskussion einer „Anerkennung“ der CA durch die römische Kirche geben *P. Gaulty*, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis?*, Freiburg-Basel-Wien 1980; sowie die Beiträge von *H. Grote* und *R. Frieling* im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MD) 31, Nr. 3, Mai/Juni 1980.

⁴ Brecht/Schwarz (Anm. 2), 393ff.

⁵ *K. Schlaich*, Das Recht der Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung in der Kirche, in: Brecht/Schwarz (Anm. 2), 491–512. Zur Sache vgl. ferner den Beitrag von *W. Huber* in diesem Heft mit weiteren Nachweisen.

⁶ Als Ausnahme wäre evtl. zu nennen *R. Slenczka*, Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens, *KuD* 26, 1980, 245–261.

gramm Rudolf Bultmanns in den 50er Jahren auch unter den Gesichtspunkten der Bekenntnistreue und der rechten Lehre erörtert wurde⁷, daß sich in den 60er Jahren eine „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ formierte, oder daß in den 50er Jahren im Blick auf die Beteiligung von Christen an der Bereithaltung von Atomwaffen von den kirchlichen Bruderschaften der *status confessionis* proklamiert wurde⁸. Dieser Vorgang, der bekanntlich den deutschen Protestantismus in eine tiefe Krise führte⁹, ist nicht zuletzt darum von kaum zu unterschätzender Bedeutung, weil sich hier aus einem neuen Hören auf die Schrift und aus der Konfrontation ihrer Auslegung mit politischen Erfahrungen und Beurteilungen für viele die Nötigung zu einer ausdrücklichen Revision¹⁰ überlieferter Bekenntnisaussagen sowie einem aktuellen Bekennen mit eindeutigen Abgrenzungen ergab. Es wurde versucht, die im Kirchenkampf gewonnene Erfahrung *verbindlichen* Bekennens erneut zur Geltung zu bringen, ohne dieses Bekenntnis jemandem aufzudrängen¹¹, wohl aber in der Absicht, „in einer Sache, die die Kirche ebenso fordert wie seinerzeit die Judenfrage, sie aus ihren lähmenden Halbheiten zur verbindlichen Entscheidung (zu) rufen.“¹²

War und blieb bisher diese Proklamation eines *status confessionis* auch die Sache einer kirchlichen Minderheit, weil eine breitere Rezeption ausblieb¹³, dann verdient um so größere Aufmerksamkeit die Erklärung des lutherischen Weltbundes (LWB) anlässlich seiner 6. Vollversammlung, „daß die Situation im südlichen Afrika einen Status Confessionis darstellt“¹⁴. Daß es sich hierbei nicht um eine unüberlegte Wortwahl oder eine emphatische Voreiligkeit handelt, macht der Kontext klar, der die lutherischen Kirchen an ihre Bekenntnisverpflichtung erinnert, welche über die „formale Anerkennung einer Lehre“ hinausführt: „Die Zustimmung

⁷ Vgl. etwa die Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen „Für und Wider die Theologie Bultmanns“, Tübingen 1952.

⁸ Vgl. die „Theologische Erklärung“ der kirchlichen Bruderschaften vom 4.10.1958; Text u. a. in: E. Wolf/Ĥ. Kloppenburg/H. Simon (Hg.), *Christusbekenntnis im Atomzeitalter* (ThExh NF 70), München 1959, 15f.

⁹ Vgl. I. Görlich, *Zum ethischen Problem der Atomdiskussion*, Diss. phil. Freiburg 1965; G. Scharffenorth, *Konflikte in der Evangelischen Kirche in Deutschland 1950 bis 1969 im Rahmen der historischen und ökumenischen Friedensdiskussion*, in: U. Duchrow/G. Scharffenorth (Hg.), *Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdiensten*, Stuttgart-München 1970, 17–113; zur Vorgeschichte vgl. J. Vogel, *Kirche und Wiederbewaffung*, Göttingen 1978.

¹⁰ Genauer: es ging um eine Präzisierung des „iure bellare“ von CA 16 unter dem Gesichtspunkt, ob diese Bestimmung selbst als schriftgemäß gelten kann.

¹¹ Der Sinn der „*Damnatio*“ der in Anm. 7 genannten Erklärung wurde v. a. in einem Votum der Badischen Sozietät näher erläutert; in: *Christusbekenntnis* (Anm. 7), 109–138 (bes. 118f).

¹² AaO. 119.

¹³ Zur (kirchenrechtlichen) Bedeutung des Vorganges der Rezeption für Anerkennung und Geltung eines Bekenntnisses vgl. die Ausführungen bei H. Dombois, *Das Recht der Gnade*, Bd. I, Witten 1969², 687–699.

¹⁴ *Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika*, hg. v. J. Jeziorowski, Hamburg 1977, 116–124 (118); *Daressalam 1977* (epd-Dokumentation, Bd. 18), Frankfurt/M. o.J. [1977], 212.

zu einem Bekenntnis sollte zu konkreten Erweisen der Einheit im Gottesdienst und in der Zusammenarbeit an den gemeinsamen Aufgaben der Kirchen führen.¹⁵ Nun will allerdings der LWB ausweislich seiner Verfassung selbst nicht Kirche, sondern lediglich „eine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen“ sein, welche freilich ihrerseits verbunden sind durch eine klar definierte Lehrgrundlage¹⁶. Unabhängig von der Frage aber, wie in dieser Konstellation die Proklamation eines Status quo näher zu beurteilen ist, ist die Südafrika-Erklärung des LWB mit der erwähnten Bekenntnis-Position der Bruderschaften darin vergleichbar, daß in beiden Fällen dieselbe, ihrerseits schrift-¹⁷ und bekenntnisgemäße, Reihenfolge von Hören, Bekennen und Handeln zu beobachten ist. Diese Reihenfolge ist konstitutiv und unumkehrbar: Bekenntnis ohne Abgrenzungen und praktische Konsequenzen degeneriert zu leerer Lehre, aber ein Bekenntnis, das selbst nicht immer neu aus dem Hören des Schriftwortes und dem Lobpreis des Schöpfers entsteht, setzt sich selbstherrlich an die Stelle dessen, den die Schrift bezeugt. Wird diese Reihenfolge von Hören, Bekennen und Kämpfen zerstört, dann fallen lehrende und kämpfende Kirche auseinander.

Unter diesen Voraussetzungen und im Blick auf die erwähnten Proklamationen des status confessionis verdient eine Besinnung auf entsprechende Überlegungen im Werke Karl Barths mehr als historisches Interesse. Vor allem zwei Sachverhalte legen diesen Rückgriff nahe: Erstens beansprucht die Lehre vom Bekenntnis in der „Kirchlichen Dogmatik“ (KD) nicht weniger als gegenwärtige katholische, dh. ökumenische Geltung und läßt insofern jede konfessionskirchlich begrenzte und darin einseitige Aneignung historischer Bekenntnisbildungen hinter sich. Zweitens betont sie durchgängig den unlösbaren Zusammenhang von geistlicher Einsicht mit konkreter Entscheidung und praktischem Kampf, wobei die KD die Fähigkeit, aus dem jeweiligen Bekenntnis auch die gewiesenen Konsequenzen (einschließlich der fälligen Verwerfungen) zu ziehen, geradezu zum Kriterium des Bekenntnis-Ernstes erhebt und damit eine scharfe Grenze für alles leichtfertige und voreilige Bekennen zieht. Daß darüber hinaus Barths Auffassung von Bekenntnis und Lehre und sein Engagement in der Bekennenden Kirche und im Kirchenkampf sich gegenseitig interpretieren, darf ebenso als bekannt vorausgesetzt werden wie die Tatsache, daß er seit dem Antritt der Honorarprofessur in Göttingen wie sonst selten ein Theologe immer wieder aufs Neue die Bekenntnisse der Kirche ausgelegt hat¹⁸. Die Auseinandersetzung mit einzelnen Bekennt-

¹⁵ AaO. 117 bzw. 212. Vgl. die eingangs zitierten Sätze *Kierkegaards!*

¹⁶ Text u.a. in Daressalam (Anm. 14), 259ff (259). Zur damit gegebenen ekklesiologischen Problematik vgl. jüngst U. Duchrow, *Konflikt um die Ökumene*, München 1980, Kap. 4.

¹⁷ Zum „Stehen“ des Christen – im Evangelium, Glauben, Bekenntnis – vgl. etwa Röm 5,2; 11,20; 1Kor 15,1; 2Kor 1,24; Gal 5,1; 1Thess 3,8; Phil 1,27 u.ö.

¹⁸ Vgl. in den Barth-Bibliographien in „Antwort“ (Anm. 1) etwa die Nummern 190, 238, 240, 270, 290, 335, 351 u.a.m.; in „Parrhesia“ (Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag, Zürich 1966), 470 u. 503.

nissaussagen durchzieht natürlich Barths gesamtes Werk¹⁹; indes kann im Rahmen eines kurzen Aufsatzes lediglich Barths grundsätzlichen Ausführungen nachgegangen werden. Dies soll in der mit den Worten unserer Überschrift bezeichneten Reihenfolge geschehen. Dabei liegen Ziel und Zweck der folgenden Hinweise nicht in einer historisierenden Interpretation, sondern in dem Versuch, mit Barth nach der Zeugnisfunktion allen Bekenkens und Lehrens zu fragen. Diese ist zunächst der stets zu erneuernde „Aufruf zum Hören“ (I/2, 900. 908²⁰), dem jede Gegenwart in völliger Freiheit ihre eigene Antwort folgen lassen muß.

II

1) Barth behandelt die grundsätzlichen Fragen von Bekenntnis und Lehre im Rahmen der Prolegomena der KD. Hier entwickelt er die wesentliche Bestimmung des Bekenntnisses als Einheit von göttlich verordneter Notwendigkeit und freier menschlicher Entscheidung. „Bekennen kann man nur, wenn man bekennen muß.“²¹

Allem menschlichen Bekennen ist die Freiheit des Wortes Gottes vorgeordnet; in dieser Bestimmtheit ist das Bekennen die freie Tat des Menschen. Was Barth später in der Lehre von Gottes Gnadenwahl – der „Summe des Evangeliums“!²² – ausführlich darlegt, wird schon in den Prolegomena vorausgesetzt: „Gottes Freiheit konkurriert nicht mit der menschlichen Freiheit; aber wie sollte sie die Freiheit der dem Menschen zugewandten göttlichen Barmherzigkeit sein, wenn sie die menschliche Freiheit unterdrückte und auslöschte? Daß Gott seine Freiheit betätigt und bewährt gerade an dem freien Menschen, das ist die Gnade der Offenbarung.“²³ Wo und wann diese freie Gnade erfahren und die Einsicht in diese Gabe öffentlich ausgesprochen wird, wird ein Bekenntnis als freies Tun des Menschen laut. Sein Ort ist – mit Barths entsprechenden Untertiteln gesagt – „unter dem Wort“²⁴ in der „Freiheit vor Gott“²⁵.

Dieser sachlichen Zuordnung und Reihenfolge, deren Grund²⁶ die Prolegomena der KD näher erläutern, folgen Architektonik und Methode von KD I/2. Nach Barth sind bekanntlich dogmatische Methode und Darstellungsform nicht eigenen Rechtes, so daß es ihnen nicht zukommt, die Ge-

¹⁹ Hervorzuheben ist besonders die Korrespondenz zwischen der 1. Frage des Heidelberger Katechismus und der ersten Barmer These; vgl. *W. Niesel*, Karl Barth und der Heidelberger Katechismus, in: Antwort (Anm. 1), 156–163. Vgl. als eines von vielen weiteren Beispielen *K. Barth*, Die Kirche und die Kirchen (ThExh 27), München 1935, 25ff. Das ständige Gespräch mit der Bekenntnisüberlieferung innerhalb der KD wäre eine eigene Darstellung wert.

²⁰ Hier und im folgenden zitiere ich die KD lediglich nach Band und Seitenzahl.
²¹ I/2, 698.

²² II/2, 11.13. In diesem Sinne ist die Erwählungslehre „das letzte oder erste oder zentrale Wort der Versöhnungslehre“ (II/2, 95).

²³ I/2, 400; vgl. auch I/2, 280f.

²⁴ I/2 (§ 20,2), 652ff.

²⁵ III/4 (§ 53,2), 79ff.

²⁶ „Grundlegung heißt in der Dogmatik die Erinnerung daran, daß der Grund gelegt ist und die Erwartung, daß er immer wieder gelegt werden wird.“ (I/2, 971).

stalt eines dogmatischen Systems anzustreben, das aus einem bestimmten Prinzip abgeleitet wäre. Der Dogmatiker kann über seinen „Gegenstand“ nicht „verfügen“²⁷, sondern ist dessen Verfügungsgewalt „möglichst ungesichert preisgeben“²⁸: „Grundsätzlich in diesem Offenhalten und nur darin besteht die dogmatische Methode. Sie besteht in der immer wieder zu treffenden Vorsorge, daß der Gegenstand selber für sich selber sprechen kann, daß seine Wirkung auf das menschliche Denken und Reden nicht gestört werde.“²⁹ Deshalb ist die Grundoperation der KD dadurch ausgezeichnet, daß sie „an jedem einzelnen Punkt streng genommen immer wieder mit dem Anfang anfangen muß“³⁰, indem sie sich und ihren Leser immer wieder in die Stellung des Hörers des Wortes Gottes einweisen läßt.

Dieser von ihrer Sache her bestimmten Bewegung suchen die einzelnen Abschnitte von KD I/2 in ihrer formalen Anordnung zu folgen. Hier wie sonst ist es nützlich, Barths eigenen Hinweisen zur Gliederung nachzugehen³¹. Danach stehen die für unsere Fragestellung einschlägigen Kapitel in derselben Reihenfolge, die Barth in Kategorien der Modallogik als den Weg von der *Wirklichkeit* über die *objektive Möglichkeit* zur *subjektiven Möglichkeit* der Offenbarung bezeichnet³². Auf diesem Weg vom Hören zum Lehren, vom Empfangen zum Bezeugen, von der freien Gnade Gottes zur freien Antwort des Menschen verortet Barth das Bekenntnis exakt auf

²⁷ „Der Gegenstand der Dogmatik, der dieser ihre Methoden diktieren muß, ist das Wort Gottes und keine Konzeption vom Worte Gottes, also kein Grunddogma, kein Fundamentalsatz, kein Prinzip, keine Definition vom Wesen des Christentums, überhaupt keine verfügbare Wahrheit.“ (I/2, 968).

²⁸ I/2, 969.

²⁹ I/2, 970.

³⁰ I/2, 971. Verschiedene Belege für diese Regel weist nach E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975, 340. 415. 457. 472 u.ö.; vgl. auch M. Jacob, . . . noch einmal mit dem Anfang beginnen . . . Antibarbarus zur Methodologie der Barth-Interpretation, EvTh 32, 1972, 606–624; vgl. ferner Barths „Grundregel kirchlicher Dogmatik“ (II/2, 36) und seine „Forderung biblischer Haltung“ (I/2, 912ff) unter Verweis auf Fr. 94 und 95 des Heidelberger Katechismus (I/2, 915 und 970). Wegen dieser fragenden und hörenden Offenheit sind Methode und Form der Dogmatik im strengen Sinne *hypothetisch* (vgl. I/2, 819. 968f) und Bekenntnis und Dogma „grundsätzlich fehlbar und also überbietbar und veränderlich“ (I/2, 737); vgl. auch schon K. Barth, Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1927, 376 (im folgenden: CD), sowie dazu G. Sauter, Dogma – ein eschatologischer Begriff, in: Parrhesia (Anm. 18), 173–191.

³¹ Vgl. I/2, 9. 134. 599. 874 u.ö. Die KD ist insgesamt durchzogen von Erläuterungen zu ihrem eigenen Aufbau und Fortgang, die in der Regel zu wenig beachtet werden; vgl. etwa das Architektonik-Kapitel in § 36 (II/2, 603ff) sowie den Vorblick I/2, 985ff.

³² Der Reihenfolge Dreieiniger Gott – Fleischwerdung – Ausgießung des Hl. Geistes (Kap. 2) entspricht die Sequenz von Heiliger Schrift als Wort Gottes – Autorität in der Kirche – Freiheit in der Kirche (Kap. 3) bzw. von Verkündigung der Kirche als Wort Gottes – Dogmatik als Funktion der hörenden Kirche – Dogmatik als Funktion der lehrenden Kirche (Kap. 4). Untereinander stehen diese Kap. 2–4 noch einmal in derselben Relation. Diese Entsprechungen, die als solche freilich nicht mehr als „ästhetischen Wert“ haben (I/2, 874), tragen schon im Aufbau dem nur relativen Rang dogmatischer Lehre Rechnung. Es gilt: „Methodus est arbitraria“ – aber nicht beliebig (IV/3,3). Vgl. auch zu den Modalitäten IV/1, 718f.

dem Scheitelpunkt der Entwicklung, insofern der mittlere § 20, der von der Autorität in der Kirche handelt (als „objektiver Möglichkeit“), die *Autorität des Wortes* (§ 20,1) zuerst als Ermöglichung des Gehorsams der Kirche bestimmt³³, um dann die *Autorität unter dem Wort* (§ 20,2) als freie Antwort auszulegen. Das Bekenntnis der Kirche ist somit ein menschliches Werk³⁴ und in seiner elementaren Form „eine Empfangsanzeige für das schöpferische Wort Gottes“³⁵.

2) Daß die hier knapp in Erinnerung gerufenen dogmatischen Grundbestimmungen selbst noch einmal höchst problematisch, ja eine Last und Versuchung sein können, wenn sie sich zum theologischen Glasperlenspiel, in gleicher Ferne zum Bibelwort wie zur eigenen Gegenwart, verselbständigen, hat kaum jemand so klar gesagt wie Barth³⁶. Gewiß kann Dogmatik nicht biblische Theologie sein; gefordert aber ist von ihr nach Barth als ihr „Formprinzip“ und ihre „Denkform“ die „biblische Haltung“³⁷. Deren Verkörperung ist der biblische *Zeuge*. Existenz und Begriff des Zeugen sind bekanntlich³⁸ für Barth von gar nicht zu unterschätzender Bedeutung³⁹. Ein Zeuge hat nicht selbst von sich aus etwas zu sagen, sondern er weist auf das allen Menschen gesagte Wort Gottes hin. Der Zeuge ist nicht „ein kleiner Philosoph oder vielleicht auch ein kleiner Theolog, der vielleicht sehr bewegt ist, der es vielleicht sehr ernsthaft, sehr gut meint“, sondern „nur ein Ausleger, ein Erklärer, ein Hermeneut, ein Mann, der dahin zeigt, wo die Propheten und Apostel gesprochen haben“⁴⁰. Seine Haltung ist die Johannes' des Täufers, wie ihn Matthias Grünewald auf dem Isenheimer Altar⁴¹ gezeigt hat: *Illum oportet crescere, me autem minui* (Joh 3,30)⁴². „Der Christ als Zeuge‘ ist der Mensch, der vor

³³ „Herausrufung“, *evocatio* ist für Barth der Grundsinn von *ἐκκλησία*: I/2, 639; IV/1 (§ 62,2), 727f unter Verweis auf Cat. Rom. I,10,2: *significat ecclesia evocationem*. „Kirche als *ἐκκλησία*, als *evocatio* oder *congregatio* ist die Beschreibung eines *Geschehens*.“ (IV/1, 728). Vgl. schon K. Barth, *Der Begriff der Kirche*, in: *Zwischen den Zeiten* 5, 1927, 365–378 (368).

³⁴ I/2, 660.

³⁵ III/4, 79.

³⁶ I/2, 853–867 (bes. 862ff).

³⁷ I/2, 912f.917 u.ö. – In vollständigem Gegensatz zur heute verbreiteten exegetischen Abstinenz von Dogmatikern hat Barth sich zeitlebens in das Geschäft der biblischen Theologie unmittelbar eingeschaltet, wovon nicht zuletzt die Fülle eigener Exegesen im Gange der KD zeugt.

³⁸ Vgl. etwa Busch (Anm. 30), 441f.

³⁹ „Zeugnis ist ein menschliches Wort, dem von Gott die Mächtigkeit gegeben ist, anderen Menschen die Herrschaft, die Gnade und das Gericht Gottes in Erinnerung zu rufen. Wo menschliches Wort diese Mächtigkeit hat, da ist die Kirche.“ So die 1. These in K. Barth, *Der Christ als Zeuge* (ThExh 12), München 1934,5. Vgl. aus I/2 zu den Begriffen Zeuge, Zeugnis, Zeichen etwa 646f.754ff.913f.926; in III/4 (im Abschnitt zum Bekenntnis) 80ff. – Dabei hat der Begriff des Zeugen primär keine „ethische“ Bedeutung; dies hat Barth in dem § 71,4 in IV/3, der von der Berufung des Menschen unter dem alten Titel „Der Christ als Zeuge“ handelt, eingeschränkt (bes. 644ff).

⁴⁰ *Der Christ als Zeuge*, 12.

⁴¹ Vgl. I/2, 137f. Eine Reproduktion hing über Barths Schreibtisch.

⁴² *Der Christ als Zeuge*, 12.

der Weisheit und Torheit seines menschlichen Wortes auf der Flucht ist zum Zeugnis Gottes. Immer in dieser Flucht und nie und nirgends sonst wird die Kirche sichtbar.“⁴³ Der Zeuge ist Hörer, Ausleger und Bekenner, der weitersagt, was er sich gesagt sein läßt. Er selbst ist der Wahrheit dessen, was er verkündet, nicht mächtig. Ja, der „ursprüngliche“ Zeuge ist Gott selbst in seiner Menschwerdung⁴⁴. Ganz wie bei Kierkegaard⁴⁵ ist „wahrhaftiger Zeuge“ eigentlich allein Prädikat Jesu Christi. Barth hat entsprechend das gesamte 16. Kapitel (IV/3), das dem prophetischen Amte gilt, überschrieben: „Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge“, und als Leitsatz des einleitenden § 69 die I. Barmer These als wörtliches Zitat vorangestellt⁴⁶. Daraus erhellt, daß Existenz und Begriff des Zeugen auf die gnädige, richtende und kämpfende Präsenz des Evangeliums in der geschichtlichen Welt verweisen: der Zeuge ist berufen, am Handeln des wahrhaftigen Zeugen mitzutun⁴⁷.

Dies geschieht zuerst und immer wieder in der Haltung des Hörers⁴⁸. Inwiefern diese „biblische Haltung“ die Denkform der Dogmatik Barths durchgehend prägt, hat insbesondere W. Schlichting⁴⁹ herausgearbeitet. Die Haltung des Hörers ist durch die hartnäckige Erwartung bestimmt, in den Schriften des Alten und Neuen Testaments wirklich das Wort Gottes zu finden. Sofern die Kirche zum Gehorsam gegenüber dem Wort in den Wörtern auffordert, kommt auch ihr „mittelbare, relative und formale Autorität“ zu⁵⁰. Barth bestimmt dabei stets die der heiligen Schrift eigene Autorität⁵¹ und die von dieser begründete und begrenzte Autorität der Kirche in mehrfacher Frontstellung: gegen jede selbsternannte Autorität, die sich zum Richter über die Schrift aufschwingt⁵²; gegen jede freie Religiosität, die die scheinbar äußere und fremde Autorität der Schrift ver-

⁴³ AaO. 15.

⁴⁴ AaO. 7 (1Joh 5,9).

⁴⁵ Zu dessen Begriff des „Wahrheitszeugen“, allerdings vor allem im Blick auf E. Peterson, vgl. F. Scholz, Zeuge der Wahrheit – ein anderer Kierkegaard, in: A. Schindler u.a., Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978, 120–148.

⁴⁶ Einen kurzen Kommentar zu Barmen I hatte Barth schon in II/1, 194f gegeben; in IV/3,95, nennt er die Barmer Erklärung ein „reif und notwendig gewordenes Bekenntnis“.

⁴⁷ IV/3 (§ 71,4), 688.

⁴⁸ I/2, 645. 913 u.ö.

⁴⁹ Biblische Denkform in der Dogmatik, Zürich 1971.

⁵⁰ I/2, 598 (Leitsatz).

⁵¹ „Es handelt sich . . . bei der Lehre von der heiligen Schrift als solcher um das Bekenntnis, in welchem die Kirche die der rechten und notwendigen Gehorsamsstellung gegenüber dem Zeugnis von der Offenbarung entsprechende Erkenntnis sich klarmacht und damit in erster Linie sich selbst bei dieser Stellung behaftet und festlegt.“ (I/2, 509; vgl. auch 655).

⁵² Zur Kritik am römischen Traditionsverständnis vgl. bes. I/2, 609ff. Barth bezieht sich besonders auf die tridentinische Aussage über die „sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum“ (Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1972³, 664 = DS 1507); siehe auch Barths Kritik an der Lehre des I. Vaticanum: 628ff. – Vgl. auch IV/3, 141ff, sowie den frühen Aufsatz: Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche, in: Zwischen den Zeiten 6, 1928, 274–302.

wirft⁵³; gegen jeden Biblizismus, der sich ausschließlich auf den buchstäblichen Wortlaut der Schrift beruft⁵⁴. Sie alle seien sich einig in der „tiefe(n) Gemeinsamkeit des Kampfes gegen die Autorität des Wortes, der in Wahrheit der Kampf gegen die Freiheit der Gnade ist“⁵⁵.

Recht verstandener Gehorsam gegenüber der Autorität der Schrift bleibt aber nicht mit dieser allein, sondern sucht das Gespräch mit denen, die ihrerseits zuvor gehört, ausgelegt und bekannt haben. Nur wer den Primat des reformatorischen „sola scriptura“ wahrt und der Schrift zutraut, sich immer wieder als bester „ipsius interpret“ zu erweisen, wird in unbefangener Achtung auch die Stimmen der reichen Tradition hören und anerkennen⁵⁶. Grundsätzlich gilt dabei freilich, daß die Schrift in ihrer „heilsamen Fremdheit“ und durch ihren „heilsamen Abstand“⁵⁷ gegenüber der Kirche aller Zeiten ihre Freiheit behält, so daß sie stets wieder „bessere Leser finden“ kann und insofern „die Entscheidung für die heilige Schrift zu allen Zeiten der Kirche die Entscheidung für die Reformation der Kirche bedeutet“⁵⁸. Diese Entscheidung ist nicht mit der historischen Reformation abgeschlossen; es kommt vielmehr darauf an, „daß etwas daraus gemacht wird“, daß inmitten der aktuellen Kämpfe der Kirche neu entschieden wird. So führt das Hören die Kirche unmittelbar zur „Aufgabe des Bekenntnisses, das doch selber wieder nur die dankbare Bestätigung dessen sein kann, daß ihr Herr in seinem Zeugnis mitten unter ihr ist.“⁵⁹

III

1) „Kirchliches Bekenntnis im allgemeinsten Sinn ist die Rechenschaft und Verantwortung, die in der Kirche einer dem anderen schuldig ist und

⁵³ Zur Kritik am „neuprotestantischen“ Schriftverständnis vgl. etwa I/2, 640ff. Mit F. Overbeck ist Barth sich darin einig, daß die biblischen Texte wie alle anderen des „Schutzes gegen die Attentate ungewaschener Subjektivität ihrer Ausleger bedürftig und würdig sind“, zit. nach R. Smend, *Nachkritische Schriftauslegung*, in: *Parrhesia* (Anm. 18), 215–237 (220). Zu Barths Auffassung historisch-kritischer Exegese vgl. auch G. Eichholz, *Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik*, in: *Antwort* (Anm. 1), 52–68; F.-W. Marquardt, *Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie* (KD-Registerband 1970, 649–676); P. Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975, 19ff.88ff; *ders.*, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Göttingen 1979, 162ff. Stuhlmacher bezieht sich allerdings v.a. auf den jungen Barth sowie Barths späte Vorlesungen, nicht aber auf die in I/2 vorgetragene Hermeneutik (512ff.545ff.797ff.810ff).

⁵⁴ Barth kritisiert diese Position am Beispiel G. Menkens (1768–1831): I/2, 678f.816f.

⁵⁵ I/2, 622.

⁵⁶ Vgl. die Hinweise auf die Entscheidung über den Kanon (I/2, 524ff.666ff) und auf die Autorität der Kirchenväter (674ff). Ein Kirchenvater ist nach Barth ein älterer und erfahrener Mitschüler in der Schule der Kirche (677f). Aber: „Künftige Belehrung vorbehalten!“ (671). Deshalb ist auch eine Revision des Kanons nicht prinzipiell unmöglich (ebd.); Barth revoziert hier die Aussagen in CD, 371f.

⁵⁷ I/2, 645.

⁵⁸ I/2, 650.

⁵⁹ I/2, 652.

die in der Kirche einer vom anderen auch entgegenzunehmen schuldig ist hinsichtlich seines Hörens und Annehmens des Wortes Gottes.⁶⁰ Deutlicher als hier hat Barth in der der Schöpfungslehre zugehörigen ethischen Konzentration den sachlichen Zusammenhang von Bekenntnis und Gebet herausgestellt. Beide sind „Empfangsanzeige“⁶¹, hörende Rede und darin ein menschliches Werk⁶². Am Bekenntnis betont Barth in I/2 stärker die Verbindlichkeit, welche ihm als einer öffentlichen, förmlichen und Anerkennung fordernden Rede eigen sein muß; dagegen bildet das Gebet mehr die innere (nicht: innerliche) Seite der hörenden Rede und ist insofern „geradezu die Urform aller menschlichen Freiheitsakte in der Kirche, die Urform, die sich in allen anderen Freiheitsakten wiederholen muß.“⁶³ Ohne die Gemeinsamkeit mit der übrigen Kirche im Gebet sind Bekenntnis und Lehre halt- und ortlos⁶⁴. Barth orientiert seinen Begriff des Bekenntnisses – wie später auch den der Lehre – schon im Ansatz am gottesdienstlich-liturgischen Geschehen⁶⁵ und nicht an einer (politisch-philosophischen) Vorstellung identischer und intersubjektiv-neutraler Wahrheitserkenntnis⁶⁶. Damit bringt er diejenigen Gehalte des neutestamentlichen ὁμολογεῖν zur Geltung, welche sich in elementarer Weise auf die Anerkennung der Herrschaft Jesu Christi beziehen und deren Ursprung in dem wohl echten Jesuswort vom Bekennen liegt (Mt 10,32f; Lk 12,8f). Dieses Bekennen ist himmelweit geschieden von der Bestätigung irgendwelcher mehr oder weniger folgenloser Richtigkeiten oder verhalter Übereinstimmungen; ihm eignet vielmehr, wie G. Bornkamm lapidar sagt, „entscheidungsschwere Einfachheit“⁶⁷, in quo quidem pauca sunt verba, sed omnia continentur sacramenta⁶⁸. In seiner Grundform bekennt der Glau-

⁶⁰ I/2, 655f. Vgl. CD, 376.

⁶¹ III/4, 79 und 95.

⁶² I/2, 660.

⁶³ I/2, 782. Vgl. dazu näher *O. Herlyn*, Religion oder Gebet. Karl Barths Bedeutung für ein ‚religionsloses Christentum‘, Neukirchen 1979, bes. 102f und 117f.

⁶⁴ Vgl. I/2, 939f.943.

⁶⁵ Vgl. zum Ursprung des Bekenntnisses nach wie vor *W. Maurer*, Bekenntnis und Sakrament. Ein Beitrag zur Entstehung der christlichen Konfessionen, Teil I, Berlin 1939, 3–23. (Ein zweiter Teil ist nicht erschienen; das wichtige Buch ist immer noch beim Verlag erhältlich.) An Maurer knüpft auch an *H. Gollwitzer*, Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche, in: Hören und Handeln (FS Ernst Wolf), München 1962, 153–190, hier bes. 158ff.

⁶⁶ Vgl. zur v.a. politischen Wortgeschichte *G. Bornkamm*, Homologia, in: *ders.*, Geschichte und Glaube I (Ges. Aufsätze III), München 1968, 140–156; ferner *O. Michel*, Art. ὁμολογέω κτλ., ThWb V (1954), 199–220. Vgl. auch den Hinweis von *G. Picht* in: *ders.*, Theologie – was ist das?, Stuttgart – Berlin 1977, 209f und 212ff; sowie *H. v. Campenhausen*, Das Bekenntnis im Urchristentum, ZNW 63, 1972, 210–253, auch in: *ders.*, Urchristliches und Altkirchliches, Tübingen 1979, 217–272 (bes. 220ff). Vgl. auch im Blick auf Röm 10,8–10 II/2, 271ff u. IV/1, 330.

⁶⁷ Das Wort Jesu vom Bekennen, (Anm. 66), 25–36 (32). Diese Königsberger Antrittsvorlesung wurde 1935 gehalten und 1938 veröffentlicht; Bornkamm bemerkt im Neudruck: „... damals in besonderer Weise veranlaßt durch die Zeitumstände“ (25). – KD I/2 wurde im Sommer 1937 abgeschlossen; vgl. *Busch*, (Anm. 30), 295.

⁶⁸ Aus der Symbolauslegung des Niketas von Remesiana (ca. 335–414), zit. bei *Maurer* (Anm. 65), 43 m. Anm. 2.

be, daß der Mensch Jesus der Christus ist⁶⁹, „das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“, und er bekennt dies vor aller Welt und allen Teufeln.

Im Blick auf Barth ist hier nun näher und grundsätzlich zu unterscheiden zwischen dem Ereignis eines kirchlichen Bekenntnisses und der theologischen Besinnung auf dessen Grundlagen, Gestalt und Zeit. Gewiß kann man den § 20,2 der KD *auch* als einen Kommentar zum status confessionis der Bekennenden Kirche lesen, aber nach Barths eigener Auffassung enthält KD I/2 „inhaltlich ‚nur‘ ein indirektes Wort zur Lage“⁷⁰. Einen Hinweis, warum theologische Lehre hier nur indirekt sprechen kann, gibt die Tatsache, daß Barth vom Bekenntnis im Zusammenhang mit der „Autorität unter dem Wort“ handelt. Ein Bekenntnis ist danach wohl menschliches Werk, aber nicht Ziel und Ergebnis individueller Aktionen, sondern ein Ereignis in der *Kirche*, denn „bevor ich selber kirchlich bekennen kann, muß ich selber das kirchliche Bekenntnis der übrigen Kirche gehört haben.“⁷¹ Dem Bekenntnis der Kirche ist Autorität eigen, weil und sofern es nicht *Lehrmeinungen* ausspricht, sondern eine *Einigung* im Blick auf den gemeinsamen und in bestimmten Punkten umstrittenen Glauben verbindlich formuliert⁷². Sie hat die Gestalt einer *Entscheidung*, welche zu ihrer Geltung der *Anerkennung* durch die übrige Kirche bedarf⁷³. Beide aber, jene Entscheidung und diese Anerkennung, werden „im Angesicht der heiligen Schrift“ vollzogen und bilden nur so eine Einheit⁷⁴.

Man könnte einwenden, daß diese Bestimmung kirchlicher Autorität des Bekenntnisses durch den Rekurs auf die Schrift sich in einen unendlichen Zirkel verliert, ohne die für jede verbindliche Geltung entscheidende Hobbes-Frage „Quis iudicabit?“ beantworten zu können oder auch nur zu wollen⁷⁵. Und in der Tat betont Barth, daß es unmöglich sei, Instanzen anzugeben, denen kirchliche Autorität im genannten Sinne gleichsam

⁶⁹ „Das Bekenntnis ist eben, im Gegensatz zum kultischen Lobpreis oder Gebet, nicht der Ort und Anlaß zu hymnischer Entfaltung, sondern drängt auf das Wesentliche, Unverrückbare und Entscheidende, bei dem es bleiben soll.“ So v. *Campehausen*, (Anm. 66), 226; freilich nicht als Kritik an Maurer zu verstehen, sondern an der Neigung von Neutestamentlern, Bekenntnissätzen möglichst einen Sitz im liturgischen Leben zuzuweisen. Ganz ähnlich *Barth* II/2, 272f; IV/2, 366f.

⁷⁰ Brief vom 26.7.37, zit. bei *Busch*, (Anm. 30), 295. Zur Barmer Erklärung vgl. auch II/1, 194ff (zur 1. These) und Barths nachgelassenes Fragment eines Kommentars in *EvTh* 36, 1976, 572–593.

⁷¹ I/2, 656.

⁷² I/2, 660. Vgl. auch 662: „Kirchliche Autorität besteht immer im dokumentierten Vorhandensein solcher Einigungen.“

⁷³ I/2, 664.

⁷⁴ I/2, 665f. Dazu ausführlicher *Dombois*, (Anm. 13).

⁷⁵ Unter diesem Gesichtspunkt wäre ein Vergleich mit hermeneutischen Problemen der Verfassungsinterpretation von Interesse, besonders mit der sog. „Werttheorie“ der Grundrechte, welche ihrerseits einen spezifischen Bekenntnisbegriff – den zur „freiheitlich-demokratischen Grundordnung“ bzw. zu „Grundwerten“ – verwendet, der letztlich auf politische (Zwangs-) Integration durch „richterlichen bzw. interpretatorischen Dezisionismus“ hinausläuft; vgl. *E.-W. Böckenförde*, Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation (1974), in: *ders.*, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt/M. 1976, 221–252 (Zitat 235).

kraft Amtes zukomme. „Kirchliche Autorität ist geistliche Autorität“⁷⁶ – dieser Einspruch stellt sicher, daß in der Kirche des Wortes der Platz eines höchsten Richters nicht von Menschen usurpiert werden kann. Der Streit um die Wahrheit, zu der der Hörer des Wortes in seinem Bekenntnis flieht⁷⁷, kann in der Kirche des Wortes durch keine irdische inappellable Instanz mit irreversiblen Spruch ein- für allemal geschlichtet werden, sondern wird stets neu aufbrechen, soweit die bekennende Kirche auch immer neu zur hörenden Kirche wird.

2) Barth versucht in seiner Lehre vom Bekenntnis auf dem hief nur knapp skizzierten Hintergrund zwei sachliche Zielsetzungen zum Ausgleich zu bringen. Einerseits betont er gegenüber jeder Individualisierung oder Romantisierung des Bekenntnisaktes die kirchliche Objektivität des Bekenntnisses, der freilich selbst nur abgeleitete Autorität – aber jedenfalls: Autorität – zukommt; andererseits erweist sich aber die Treue zur Autorität kirchlicher Bekenntnisse wesentlich in der Bereitschaft und Fähigkeit, in akuten Auseinandersetzungen und Kämpfen auch neue Entscheidungen zu vollziehen und die Folgen zu übernehmen. In dubio pro evangelio contra auctoritatem! Aber die Vorordnung der „Autorität unter dem Wort“ gegenüber der „Freiheit unter dem Wort“ legt jedem, der dem kirchlichen Bekenntnis widersprechen zu müssen meint, eine außerordentliche Verantwortung und die Pflicht zu eingehender Prüfung auf. Barth formalisiert geradezu ein Prüfungsverfahren, indem er auf der ersten Stufe die kirchliche Autorität, wie sie in der Feststellung des Kanons vorliegt, namhaft macht⁷⁸, in zweiter Instanz die ihrerseits abgestufte Autorität der patres, scriptores et doctores ecclesiastici einführt⁷⁹ und ihnen die Reformatoren zuordnet⁸⁰, und schließlich Kriterien wiederum zur Prüfung der überlieferten oder beanspruchten Autorität angibt (Schriftgemäßheit, Übereinstimmung mit den reformatorischen Entscheidungen, Übereinstimmung mit der Gesamtkirche, Brauchbarkeit in aktuellen Entscheidungen)⁸¹. Diese Frage nach den Kriterien wahrer kirchlicher Autorität läßt schon im Ansatz die Grenzen partikularer Kirchtümer, sofern ihnen nur historische und nicht sachliche Geltung zukommt, hinter sich⁸²,

⁷⁶ I/2, 666.

⁷⁷ I/2, 698. Vgl. auch zur Existenz des Zeugen den Hinweis oben bei Anm. 43.

⁷⁸ I/2, 666ff. Vgl. oben, Anm. 56.

⁷⁹ I/2, 673ff. Barth schreibt diese Autorität der Lehre nicht den Bischöfen und schon gar nicht dem päpstlichen Lehramt als solchem zu; vgl. I/2, 628ff (zum I. Vaticanum). 692f.900.908 u.ö. Das II. Vaticanum hat im übrigen in der dogmatischen Konstitution „Dei verbum“ (10) gelehrt, daß das Lehramt unter der Schrift steht (magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat – Conc. Oec. Decreta, 975). Vgl. dazu auch *K. Barth, Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, passim.

⁸⁰ I/2, 675ff.

⁸¹ I/2, 685ff. Vgl. eine ähnliche Reihe von Kriterien IV/3, 142ff. Auf Barths Kriterien bezieht sich auch *J. Baur, Lehre, Irrlehre, Lehrzucht* (1974), in: *ders., Einsicht u. Glaube, Göttingen* 1978, 221–248 (239ff).

⁸² I/2, 686–688. „Es gibt eine rechte Auslegung der heiligen Schrift und damit eine Bezeugung des Bekenntnisses der Reformation auch inmitten der die Reformation verweigernden, auch inmitten der sie nachträglich wieder verleugnenden Kirche.“ (687).

aber eben damit will sie die Kirche der Gegenwart nicht mit den Bekenntnissen aller kirchlichen Vergangenheit belasten, sondern zum eigenen Bekennen provozieren.

Das Ereignis derartigen Bekennens bildet im engeren Sinne eine kirchliche Konfession. Barth definiert sie als „eine auf Grund gemeinsamer Beratung und Entschließung zustande gekommene Formulierung und Proklamation der der Kirche in bestimmtem Umkreise gegebenen Einsicht in die von der Schrift bezeugte Offenbarung.“⁸³ Der Rahmen eines Aufsatzes würde weit überschritten, wollte man Barths Entfaltung der Elemente dieser Definition im Detail so interpretieren, daß den einzelnen dort vollzogenen Abgrenzungen gebührend Aufmerksamkeit gezollt würde. Ich begnüge mich mit wenigen Hinweisen:

a) Zunächst ist dem Bekenntnis der Charakter des *Kommentars* eigen: es sagt von sich aus nichts Neues, sondern bekennt den alten Glauben⁸⁴, frei-lich in den Worten und in der Sprache der eigenen Zeit.

b) In der Konfession wird „im Namen der ganzen Kirche zu der ganzen Kirche“ geredet⁸⁵, wobei Kirche hier nicht „juristisch-statistisch“, sondern „geistlich“ verstanden sein will. Wenn die Kirche den erwähnten Weg der (Selbst-) Prüfung durchlaufen hat, dann müssen die Urheber der Konfession auch den Mut haben, nicht nur für eine Konfessionsfamilie, Gruppe, Richtung oder Partei in der Kirche zu sprechen, sondern ökumenische Anerkennung zu fordern. „Sie müssen die Verantwortung auf sich nehmen, der Stimme der *una sancta catholica* Ausdruck zu geben.“⁸⁶ Autorität hat eine Konfession, die den alten Glauben der ganzen Kirche neu

⁸³ I/2, 693.

⁸⁴ I/2, 694, unter Berufung auf *M. Luther*, Von den Konziliis und Kirchen (1539), WA 50, 607. Vgl. auch *W. Maurer*, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 2, Gütersloh 1968, 172.

⁸⁵ I/2, 696.697.

⁸⁶ I/2, 696. Daß es hier nicht mit „versöhnter Verschiedenheit“ sein Bewenden haben kann, dürfte klar sein; vgl. die Kritik am LWB-Konzept bei *Duchrow*, (Anm. 16), 164ff.235ff, sowie zur Bestimmung des „una sancta“ in CA 7 *E. Schlink*, Die Weite der Kirche nach dem lutherischen Bekenntnis (1949), in: *ders.*, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, 106–115: „Die Augsburgische Konfession ist eine ständige radikale Infragestellung der lutherischen Kirche. Denn Kirche ist nach ihrer Lehre noch nicht da, wo man die Augsburgische Konfession ‚hat‘ und wo sie durch die Kirchenordnung als ‚unantastbar‘ juristisch garantiert ist, sondern wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente dem Evangelium gemäß verwaltet werden.“ (114). Vgl. ferner *W. Maurer*, (Anm. 84), 167ff; sowie jüngst *E. Schlink*, Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses, in: *H. Meyer* (Hg.), Augsburgisches Bekenntnis im ökumenischen Kontext, Stuttgart 1980, 1–28. Zu Barths Beurteilung der Autorität der CA vgl. etwa I/2, 616.701.714.716f.738 u.ö., zu den Schmalkaldischen Artikeln 609 und 740; zur Formula Concordiae 608f.695.701.738. Daß die CA ursprünglich ein ökumenisches und katholisches Bekenntnis sein will, de facto aber zu einem konfessionellen Dokument geworden ist, betont auch *W. Kasper*, Bekenntnis und Bekenntnisgemeinschaft in katholischer Sicht, in: *Meyer/Schütte* (Anm. 3), 22–46 (43f).

und für ihre Zeit sagt und damit zu gemeinsamem Gehorsam auffordert und insofern Mission treibt⁸⁷.

c) Die von der Kirche formulierte Konfession ist, wenn ihr Ursprung in dem gemeinsam gehörten und bezeugten Schriftwort liegt, nicht erfunden, sondern gefunden, nicht Leistung, sondern Gabe. Die Konfession gründet in einer göttlichen Notwendigkeit, nicht in menschlicher Sorge. Barth sei hier ausführlich zitiert:

„Kirchliche Konfession ist ein kirchliches Ereignis, sie ist das Ergebnis einer Begegnung der Kirche mit der heiligen Schrift, die in ihrer Kontingenz durch keine noch so ernste theologische Arbeit herbeigeführt werden kann. Wenn die heilige Schrift in einer besonderen Lage der Kirche zu Kirche redet: wenn nämlich angesichts bestimmter drängender Fragen gar nichts übrig bleibt als das, was die Schrift dazu zu sagen hat, wenn man auf der Flucht vor bestimmten Irrtümern nur noch zu der ihnen entgegenstehenden Wahrheit der Schrift fliehen kann, wenn man sich also in der Kirche die Wahrheit der Schrift gar nicht mehr nehmen, sondern nur noch geben lassen kann, wenn also nicht die Kirche diese Wahrheit, sondern diese Wahrheit die Kirche gefunden hat – dann und nur dann kann es zur kirchlichen Konfession kommen. Aus einer Not der Kirche, aus einem der Kirche in dieser Not durch Gottes Wort auferlegten Zwang und aus der diesem Zwang sich fügenden Glaubenserkenntnis wird das echte Credo geboren. Credo im Sinn der kirchlichen Konfession sagt die Kirche erst, wenn alle ihre anderen Möglichkeiten erschöpft sind, *wenn man, auf den Mund geschlagen, nichts anderes mehr sagen kann als eben Credo.*“⁸⁸

Nur wo die Kirche in dieser Gebundenheit und Verbindlichkeit spricht, kann ihr Wort den Anspruch erheben, „kirchliches Dogma zu sein“⁸⁹.

d) Gleichwohl ist eine Konfession räumlich, zeitlich und sachlich begrenzt. Sie hat ihren Kairos. Die CA bezeichnet mit dem vorangestellten Wort aus Ps 119 ihren einmaligen historischen Ort, und noch die Konkordienformel gibt über ihre zeitliche Bestimmtheit selbst Auskunft⁹⁰. Vor allem aber ergibt sich die Nötigung zum Bekenntnis aus der jeweils vorhandenen Gegenlehre, zu der „ein bestimmtes Nein“⁹¹ gesagt wird. Kein Bekenntnis ohne Verwerfung, ohne Anathema⁹², denn auch da, wo

⁸⁷ In diesem Sinne hat Barth „trotz höchster Fragwürdigkeit des juristisch-statistischen Fundamentes“ die gesamtkirchliche Autorität der Barmer Erklärung betont: vgl. das Anm. 70 genannte Fragment, bes. 579ff sowie I/2, 697. An der letzten Stelle zitiert Barth Thomas von Aquin, STh II–II, q. 1, art. 9, ad 3: *confessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius ecclesiae, quae per fidem unitur.*

⁸⁸ I/2, 698 (Hvhbg. W. L.). Vgl. das ἀνάγκη ἐπικείται von 1Kor 9,16 und dazu E. Käsemann, Eine paulinische Variation des „Amor fati“, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1965², 223–239.

⁸⁹ I/2, 699; vgl. auch I/2, 727, wo Barth „Konfession“ und „Dogma“ sogar gleichsetzt.

⁹⁰ BSLK 769,8, zit. bei Barth I/2, 701; vgl. auch W. Sparrn in diesem Heft, bes. Abschnitt 2, sowie K. Barth, Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen (ThExh 29), 1935.

⁹¹ I/2, 704.

⁹² „Getraut man sich nicht (oder getraut man sich doch nicht ausdrücklich) *damnamus* zu sagen, dann möge man das *credimus, confitemur, docemus* fürs erste nur fein unterlassen und statt dessen fernerhin Theologie studieren, wie man es zuvor getan hatte. Die Sache ist dann gewiß nicht bekenntnisreif!“ (I/2, 705). Zum reformatorischen Verständnis vgl. H.-W. Gensichen, *Damnamus*, Berlin 1955.

im deutlichen Lobpreis vor allem das Ja zum Herrn des Glaubens ausgesprochen wird, ist damit ipso facto auch ein klares und vernehmliches Nein gesagt. Konfessionelle Verwerfungen und Ablehnungen werden erst überwunden durch ein neues, gemeinsames Bekenntnis; dann wird aus dem Gegensatz von Konfessionen der bloße Unterschied von theologischen Schulen⁹³.

Ich übergehe Barths weitere Bestimmungen der Konfession (Konziliarität und Konsens, Publizität, Form, Wirkung usw.) und verweise lediglich noch auf seine abschließende Relativierung und Begrenzung der Autorität jeder Konfession. Sie ist immer „Autorität unter dem Wort“, einerseits aus der Erfahrung der Kirche in harten Entscheidungen erwachsen, andererseits nur vorläufiger Art in der Erwartung neuen Hörens, künftiger Belehrung und vollmächtigeren Bekennens⁹⁴. Eine vollendete, unüberbietbare und unveränderbare Konfession ist „ein eschatologischer Begriff“: „Was wir als Dogma kennen, das ist grundsätzlich fehlbar und also überbietbar und veränderlich.“⁹⁵ Grundsätzlich hält Barth also eine Art „Perfektibilität der kirchliche Proklamation des Dogmas“⁹⁶ offen, ohne sich allerdings diese römische Terminologie zu eigen zu machen, denn nicht auf die Perfektion⁹⁷ kommt es an, sondern auf die menschliche Gewißheit und Notwendigkeit, mit der eine neue Konfession gewagt wird⁹⁸. Für den Weg dahin hat Barth in § 20 eine solche Fülle von Kriterien ausgebreitet, daß ein derartiges Wagnis menschliche Kräfte zu übersteigen droht. Aber gerade an diesen nicht willkürlich aufgestellten Hindernissen wachsen die Widerstandskraft der Konfession und der Mut der Bekenner, denen erst dann der Sieg winkt, wenn sie nicht mehr für sich selbst kämpfen.

3) In dieser Perspektive gelesen erweist sich KD I/2 doch als mehr denn ein „nur indirektes Wort“ zur Lage der Bekennenden Kirche. Die insistierende Prüfung der rechten Gründe für ein wahres Bekenntnis ist das notwendige Widerlager zum täglichen Bekenntniskampf, der seine Dringlichkeit und Kraft nur in einem derartigen Purgatorium erfährt. Diese Indirektheit entspricht dem berühmten Hinweis Barths auf den auch im Dritten Reich nicht unterbrochenen Horengesang der Benediktiner in Ma-

⁹³ I/2, 707; vgl. auch 929.

⁹⁴ Vgl. auch G. Sauter, Bekenntnis heute – Erwartungen an die Theologie, in: Almanach des Chr. Kaiser-Verlages, München 1970, 92–128 (bes. 115ff).

⁹⁵ I/2, 737. Vgl. CD, 376 sowie Sauter, Dogma (Anm. 30); v. Campenhausen, (Anm. 66), 223; Maurer, (Anm. 65), 2 und 18. Dagegen scheint etwa die Lehrordnung der VELKD eine Fortentwicklung der Bekenntnisse nicht für möglich zu halten, sondern nur mit der Möglichkeit eines Beziehungswandels zwischen norma normans und norma normata zu rechnen; vgl. D. Keller, Verantwortung der Kirche für rechte Verkündigung, Düsseldorf 1972, 110; U. Kühn, (Anm. 2), bes. 405 m. Anm. 40.

⁹⁶ I/2, 739.

⁹⁷ Zur Perfektibilität der Glaubenserkenntnis vgl. schon Thomas v. Aquin, STh II-II, q. 1, a. 7, ad 3.

⁹⁸ I/2, 740.

ria Laach⁹⁹. In derselben Schrift, die „zur Sache“ und nicht „zur Lage“ sprechen will, findet sich aber eine Reihe von Thesen¹⁰⁰, die über weitere Aufstellungen zur Freiheit des Evangeliums¹⁰¹, eine „Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart“¹⁰² und die sog. „Bonner Thesen“ zur Barmer Theologischen Erklärung führt¹⁰³. So erweist sich Barths theologische Arbeit in gewisser Weise als Beispiel für seine These, daß nur ein Bekenntnis, das sich der strengstmöglichen (Selbst-) Prüfung unterworfen hat, im Kampf mit den Lehren, die es verwirft, bestehen kann. Der Weg vom Hören zum Bekennen führt nur so zum Kämpfen.

IV

„Kirchliche Konfession mit kirchlicher Autorität ist noch immer in einem bestimmten Gegensatz und Kampf entstanden.¹⁰⁴ Wer der Einsicht und Einheit des Glaubens Ausdruck gibt, fällt auch ein Urteil über andere Ausdrucksformen und trifft eine Entscheidung, durch die bestimmte Grenzen markiert sind. Der damit aufbrechende Streit kann nicht dadurch eingedämmt oder geschlichtet werden, daß man der im Bekenntnis ausgesprochenen Einsicht lediglich den Status einer Theorie und den bestreitbaren Wahrheitswert von Sätzen zubilligt, denn das Bekenntnis ist Wort und Tat zugleich, so daß ihm mit innerer Notwendigkeit ein „Öffentlichkeitswille“¹⁰⁵ eigen ist. Schon im NT steht ja neben der *ὁμολογία* die *μαρτυρία*¹⁰⁶, und darum liegt nach Barth die größte Gefährdung des Bekenntnisses darin, daß es zwar fleißig nachgesprochen, historisch interpretiert und buchstäblich konserviert wird, dabei aber praktisch völlig folgenlos bleibt, weil eben nicht „etwas daraus gemacht wird“.¹⁰⁷ In der Publizität des Bekenntnisses liegt aber begründet, daß es konkret als „Anruf, Frage und Angriff“ den Einsatz des Bekenners erfordert und dabei allerdings stets dem Mißverständnis, der Lächerlichkeit oder – am schlimmsten – gleichgültiger Nachsicht ausgesetzt ist¹⁰⁸. Was darin als

⁹⁹ Theologische Existenz heute!, München 1933, 3.

¹⁰⁰ AaO. 24f.

¹⁰¹ Für die Freiheit des Evangeliums (ThExh 2), München 1933.

¹⁰² In: K. Barth, Gottes Wille und unsere Wünsche (ThExh 7), 9–14. Diese Schrift schickte Barth mit eigenem Begleitschreiben an Hitler; vgl. H. Prolingheuer, Der Fall Karl Barth, 1934–1935 Neukirchen-Vluyn 1977, 16.

¹⁰³ Vgl. Chr. Barth, Bekenntnis im Werden, Neukirchen-Vluyn 1979. Im Sommersemester 1934 hielt Barth Seminar über die FC; Busch, (Anm. 30), 257.

¹⁰⁴ I/2, 702.

¹⁰⁵ I/2, 722.

¹⁰⁶ Vgl. Maurer, (Anm. 65), 21ff; v. Campenhausen, (Anm. 66), 222f. Mit der unverkennbaren Prävalenz des „Zeugen“ hat Barth stets den öffentlichen Charakter des Streites um die Wahrheit des Evangeliums unterstrichen.

¹⁰⁷ „Im Kampf mit der Welt“, schrieb W. Maurer 1939, „war mit dem lehrhaften Verständnis des Bekenntnisses nichts gewonnen; dazu bedurfte es der opferbereiten Verkündigung von Christen.“ (aaO. 23).

¹⁰⁸ I/2, 723.

Widerstand zutage tritt, „ist recht eigentlich der Bestand des Bekenntnisses!“¹⁰⁹

Ist der Streit um die Wahrheit ein unabdingbares Element der kirchlichen Wirklichkeit¹¹⁰, so gerät der Glaube angesichts der Schärfe notwendiger Trennungen in eine tiefe Krise, sobald er gewahrt wird, daß das Getrennte, Bekämpfte und Verworfenen seinerseits den Anspruch erhebt, sich auf Schrift und Offenbarung berufen zu sollen und zu können. Wenn der Glaube angesichts dieser Konfrontation sein eigenes Bekenntnis nicht aufgeben oder verändern kann, dann ist ihm der Ausweg in die tolerante Skepsis verwehrt, sofern sein Bekenntnis ein wirkliches Credo ist¹¹¹. Der Glaube bekennt die eine und ungeteilte Wahrheit des Evangeliums, aber im Ereignis des Bekennens erfährt er Widerspruch und Widerstand. Beispiele dafür sind der Widerstreit in der Lehre, in den Spaltungen der Kirche und im Streit um die Früchte des Glaubens.

1) Die ursprüngliche Einsicht Barths liegt in der Erkenntnis, daß man von Gott nicht reden kann. Aber: „Daß der Mensch wirklich von Gott wirklich *nicht* reden kann, das weiß man nur da, wo man weiß, daß er wirklich von Gott wirklich reden *kann*, nämlich daraufhin, daß Gott selbst mit seinem Wort und Geist in die Mitte getreten ist, um dem Menschen das möglich zu machen, was ihm aus sich selbst unmöglich ist.“¹¹² Ist es so um die christliche Predigt bestellt, dann müßte – gäbe es hier einen Komparativ – die Möglichkeit eines Urteils über rechte Verkündigung und Lehre noch unmöglicher sein. Im Blick auf Gottes Wort, ein, wie Luther sagt, „herrlich majestätisch Ding“¹¹³, erkennt der christliche Prediger seine Unfähigkeit zum „pure docere“¹¹⁴. Gleichwohl bleibt dies sein Auftrag. Kommt er ihm nach, so nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft des Gebets¹¹⁵. Weil der Prediger nicht von sich aus von Gott reden kann, ist er an das Gebet gewiesen. Wenn er aber recht betet, bleibt er nicht passiv, sondern arbeitet, um recht zu hören und auszulegen¹¹⁶. Darum gilt: „Christliche Predigt – die Rede von Gott im Namen Jesu Christi – ist *auch* ein *menschliches* Tun wie jedes andere.“¹¹⁷

Daß Barth zur Charakterisierung der christlichen Predigt den Begriff der reinen Lehre wählt, ist begründet in seiner Auffassung vom Dienst des

¹⁰⁹ I/2, 724. Ebenda heißt es: „Das Bekenntnis des Glaubens hat die Macht, die tote oder schein tote Wahrheitsfrage wieder ins Leben zu rufen . . .“

¹¹⁰ Vgl. W. Huber, *Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden*, München 1980.

¹¹¹ Vgl. Barths Hinweis auf Lessings „Nathan“ (I/2, 325, sowie in „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“, Zürich 1946, 228ff) sowie seine Kritik am liberalen Pluralismus, z.B. I/2, 703.721.743ff.

¹¹² I/2, 840; vgl. den Vortrag von 1922: *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, 156–178.

¹¹³ Zit. I/2, 841.843.

¹¹⁴ Barth rückt Verkündigung und Lehre eng zusammen; vgl. den Leitsatz von § 22 (I/2, 831).

¹¹⁵ I/2, 844.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ I/2, 848.

Zeugen. Predigt ist Zeugnis, weil und sofern sie über sich hinausweist auf eine Wahrheit, derer sie selbst nicht mächtig ist¹¹⁸. Insofern muß doctrina „ein selbstloses Menschenwort“ sein¹¹⁹.

Reine Lehre, die nicht einfach rechte Meinungen im wörtlichen Sinne von „Orthodoxie“ ausspricht, ist die Aufgabe der Dogmatik. Aber an dieser Stelle geht Barth nun bemerkenswerterweise nicht über höchst allgemeine und teilweise triviale Feststellungen¹²⁰ hinaus, sondern kommt erst in § 23 auf die angeschnittenen Probleme zurück. Er wiederholt¹²¹, daß es im Gange der Kirchengeschichte „zu eindeutig reiner Lehre überhaupt nie kam“, vielmehr immer „ein dauerndes Gedränge zwischen verschiedenen Lehrgestalten“ geherrscht habe¹²². Darum sei die eigentliche Aufgabe der Dogmatik der immer wieder zu erneuernde „Aufruf zum Hören“¹²³.

Auf den ersten Blick mag dieser Aufruf wie eine banale Irenik wirken. Tatsächlich ist er zu verstehen als Aufforderung zum ernsthaften Streit um die Wahrheit der Lehre. Vom Dogmatiker als Hörer ist ja nicht nur, wie erwähnt, die „biblische Haltung“ zu fordern, sondern auch, daß er zu seiner konfessionellen Herkunft und an seinem kirchlichen Ort steht, sofern diese sich ihm in Arbeit und Nachdenken als bis auf weiteres berechtigt erwiesen haben. In diesem Sinne kann eine kirchliche Dogmatik ihren Ort nicht über den Konfessionen einnehmen, sondern muß den Mut haben, mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit das von ihr in der ihr eigenen Weise vernommene Wort nun auch an die ganze Kirche zu richten. Hier kann es „keine dogmatische Toleranz“¹²⁴ geben, denn wenn man die eigenen Entscheidungen mit Ernst getroffen hat, kann man sie nicht willkürlich aufgeben; darum gilt der schroffe Satz: „Kirchliche Dogmatik ist evangelische Dogmatik, oder sie ist nicht kirchliche Dogmatik.“¹²⁵ Kommt es darüber zum Streit, so darf ihm nicht um des Friedens und der Harmonie willen ausgewichen werden; geboten ist lediglich, „den unnötigen auf den nötigen Streit zu reduzieren“¹²⁶.

Erneut liegt die Frage nahe: quis iudicabit? Und erneut läßt Barth sie unbeantwortet. Er darf keine zeitlos gültige Antwort geben, weil die Wahrheit der kirchlichen Lehre nicht zeitlos ist. Von der Dogmatik ist in dem Sinne eine „kirchliche Haltung“ gefordert, daß sie „mit der lehrenden Kir-

¹¹⁸ Vgl. I/2, 851f, zum Verständnis von „doctrina“ im Gegensatz zur „Theorie“. Zum Begriff der Lehre bei Barth aus römisch-katholischer Sicht vgl. bes. *H. J. Urban*, Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt, Wiesbaden 1972, 124–196.

¹¹⁹ „Es muß wie ein Fenster ein transparentes oder wie ein Spiegel ein reflektierendes Wort sein.“ (I/2, 854). Vgl. zur Stellung der Kirche bei Matthias Grünewald: „Sie kann nur aus dem Dunkel hinüberblicken dorthin, wo ein Mensch zu sehen ist in einem Licht, dessen Ursprung sie selber nicht sieht.“ (I/2, 138).

¹²⁰ Z.B. I/2, 870: „In dieser Verbindung von Vertrauen und Kritik entsteht der Ernst des dogmatischen Fragens.“

¹²¹ I/2, 869 u.ö.

¹²² I/2, 898.

¹²³ I/2, 900.908.

¹²⁴ I/2, 920.

¹²⁵ I/2, 922.

¹²⁶ I/2, 923, unter Berufung auf die Konkordienformel, SD, BSLK 839 (de antithesi).

che in der Gemeinschaft des Gebets aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft gehen“ muß¹²⁷, und das bedeutet, daß sie stets einem neuen Hören und Verkündigen entgegengeht. Deshalb kann eine dogmatische Norm mit überzeitlicher Geltung in der Kirche des Evangeliums nicht aufgestellt werden. Ebenso wenig ist ein Rückzug auf einige Fundamentalartikel des Glaubens möglich, sofern diese ihrerseits als unverrückbares Prinzip und nicht als Zeugnis, das für ein neues Hören offen ist, betrachtet werden¹²⁸. Jedes Bekenntnis – als menschliches Werk – bildet ja nur eine „bestimmte Auswahl“ angesichts der „Fülle der biblischen Wahrheitswirklichkeit“, und in dieser Begrenztheit berichtet die Kirche „über die Erfahrung, die sie in bestimmter Zeit und Lage mit dem Wort Gottes gemacht hat“¹²⁹. Reine Zitation, die diesem selektiven Charakter jedes Bekenntnisses nicht Rechnung trägt, verfährt darum genauso eigenwillig wie die selbstherrliche Ignoranz gegenüber den historischen Entscheidungen der Kirche¹³⁰. Damit stoßen wir erneut bei der Frage „quis iudicabit?“ in erster Linie auf das Purgatorium der Selbstkritik bzw. auf die Öffnung zu erneutem Hören auf das Schriftzeugnis. Danach aber, so hatten wir gesehen, soll dann aber ohne falsche Zurückhaltung das Gehörte auch gesagt, und zwar verbindlich und das heißt unterscheidend und scheidend gesagt werden¹³¹. Weiter geht freilich Barth im Rahmen der KD nicht: er beschreibt das Feld derartiger Entscheidungen, entwickelt Kriterien der (Selbst-) Prüfung, macht Vorschläge zu geeigneten Verfahren des Streitens und läßt so den Bekenntniskampf als für jede Gegenwart dringlich hervortreten. Aber er hütet sich, innerhalb der Dogmatik selbst Urteile mit dem Anspruch der kirchlichen Verbindlichkeit zu fällen, denn so hoch er von der Aufgabe des Dogmatikers denkt¹³², so strikt wacht er darüber, daß dieser seine Grenzen im Rahmen der Kirche einhält.

2) Daß eine kirchliche Entscheidung dringlich wird, mag indes im Bereich dogmatischen Streitens lange Zeit übersehen, vernachlässigt oder fahrlässig verdrängt werden. Unausweichlich wird sie aber, sobald man den Bereich der institutionellen Wirklichkeit der Kirche betritt. Dieses Problem zeigt seine schärfsten Konturen, sobald man nach der Einheit der Kirche fragt, die der christliche Glaube im Credo ausspricht. Da hier der

¹²⁷ I/2, 939.

¹²⁸ I/2, 965ff.

¹²⁹ I/2, 966.

¹³⁰ Hier ist ganz folgerichtig Barths Begriff der Häresie angesiedelt: sie ist, ganz wie bei Augustin und den meisten mittelalterlichen Autoren, Ausdruck des Eigenwillens (*superbia*). Aber Aufgabe der Dogmatik ist nach Barth nicht die Feststellung von Häresien, sondern der „Aufruf zum Hören“ im Bereich der vorhäretischen Abweichungen, ist doch dem Dogmatiker der eigene Hang zum Eigenwillen nur zu bekannt. Vgl. näher I/2, 901ff sowie die Aufsätze von H. Grundmann, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung* (1927), sowie: *Oportet et haereses esse* (1963), beide jetzt in: *ders.*, *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 1, Stuttgart 1976, 313–327.328–363.

¹³¹ Zum Begriff der Entscheidung in I/2 vgl. etwa 662ff.702.715.723 u.ö.

¹³² Vgl. I/2, 857.918.

Raum für nähere Erläuterungen zu Barths Ekklesiologie fehlt, begnüge ich mich mit einigen thetischen Hinweisen.

Grundsätzlich behandelt Barth den Widerspruch von Einheit und Vielheit in der Kirche Christi¹³³ in vollständiger formaler Parallele zu seinen Ausführungen über die menschliche Rede von Gott, die Proklamation des Bekenntnisses und die Reinheit der Lehre. Wie die wirkliche Rede von Gott Werk des Heiligen Geistes ist, wie Dogma und Bekenntnis als wahre Zeugnisse eschatologische Begriffe sind, so wird die Einheit der Kirche geglaubt als eine solche, die in Jesus Christus und nur in ihm gegeben ist¹³⁴. Sowenig jedoch die menschliche Unmöglichkeit, von Gott zu reden, von der täglichen Arbeit und Anstrengung des Hörens und Verkündigens entbindet, sowenig ist es im Zeichen eines „ekklesiastischen Doketismus“¹³⁵ erlaubt, die Einheit auf die Seite einer *ecclesia invisibilis* und den Skandal der Vielheit auf die Seite der *ecclesia visibilis* zu schlagen. Gerade die Kirche, die sich selbst nicht mit ihrem Haupt verwechselt oder sich bzw. ihre irdische Leitung an dessen Stelle setzt¹³⁶, die also hörende Kirche ist, kann gar nicht anders, als verbindlich und notfalls trennend auszusprechen, was sie sich hat sagen lassen. Sie muß insofern als geschichtlich existierende Kirche den Anspruch, die eine wahre Kirche zu sein, erheben.

Erst wenn sie das tut, gewinnt der Skandal der Kirchenspaltung seine eigentliche Schärfe¹³⁷. Hier leugnet die Kirche ja praktisch, was sie theoretisch bekennt¹³⁸! Diese Trennung liegt nicht in der Natur der Sache, gleichsam als unausweichliche Folge des Einschwenkens der Kirche auf das Toleranzgebot des weltanschaulich und konfessionell neutralen Staates der Neuzeit¹³⁹, sondern ist eine Erscheinung der Kirche als *ecclesia peccatrix*¹⁴⁰. Darum gilt von der Vielheit der Kirchen, daß man sie nicht

¹³³ Vgl. die im Sommer 1935 in Bossey gehaltenen Vorlesungen über „Die Kirche und die Kirchen“ (ThExh 27), München 1935, sowie IV/1, § 62, bes. 746ff.

¹³⁴ Die Kirche und die Kirchen, 7f.

¹³⁵ IV/1, 729.

¹³⁶ Von hier aus kritisiert Barth den ekklesiologischen Begriff der *societas perfecta* in der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis*“ von 1943: IV/1, 736. Zu Barths früher intensiver Auseinandersetzung mit der römischen Ekklesiologie vgl. K. G. Steck, Über das ekklesiologische Gespräch zwischen Karl Barth und Erich Przywara 1927/29, in: Antwort (Anm. 1), 249–265. Von hier aus fällt auch Licht auf Barths Verhältnis zu E. Peterson; vgl. dazu das oben, Anm. 45, erwähnte Buch.

¹³⁷ Bevor Barth die konfessionelle Spaltung erwähnt, stellt er die Getrenntheit der Kirche von Israel als fundamentale Infragestellung des Prädikats der Einheit heraus (IV/1, 748f) und geht dabei über seine Israel-Lehre von II/1, § 34, hinaus.

¹³⁸ IV/1, 754.

¹³⁹ Der Westfälische Frieden ist darum nicht von sich aus von theologischer Dignität, wie der entsprechende Beginn von E. Hirschs „Geschichte der neuern evangelischen Theologie“ (1949) nahelegt (vgl. IV/1, 755), sondern nur insofern, als er der aus Gründen des Bekenntnisses unaufgebbaren konfessionellen Intoleranz die weltlichen Waffen und die Unterstützung durch die weltlichen Gewalten zugunsten einer rechtlichen Parität nimmt. Zur Sache vgl. K. Schlaich, Art. Westfälischer Frieden, in: EstL 1975², 2879ff (Lit.).

¹⁴⁰ Vgl. IV/1, 756. „*Non est tam magna peccatrix ut christiana ecclesia*“, zitiert Barth Luther (WA 34, 1, 276): IV/1, 735.

erklären oder gar rechtfertigen soll, sondern „mit ihr umgehen, wie man mit der eigenen und fremden Sünde umgeht.“¹⁴¹ Das bedeutet zuerst, Buße zu tun und die anderen um Vergebung zu bitten. Es bedeutet aber nicht, die Flucht in eine unsichtbare Kirche ober- oder unterhalb der Konfessionen anzutreten, sondern dann, wenn man „durch Gottes Wort gefangen“ zu sein nicht *meint*, sondern *glaubt*, auch bei dieser Erkenntnis und diesem Bekenntnis zu bleiben. Derart zu glauben darf freilich nicht dem konfessionellen Selbsterhaltungstrieb, der liturgischen Gewohnheit oder dem Prestigebedürfnis verdankt sein, sondern bedeutet, „Jesus Christus die Macht nicht nur zuzutrauen, sondern – und das genau an dem Ort, wo jeder sich befindet, gerade in seiner eigenen getrennten Kirche – die Macht zu lassen, solche Öffnung des Problems der einen Kirche und also solche Problematisierung ihrer widrigen Vielfalt selber zu schaffen.“¹⁴²

3) Wie aber kann dies zusammengehen – in der getrennten Kirche zu bleiben und gleichzeitig eine solche Öffnung zu erwarten? Läßt sich, so hat vor allem v. Balthasar gefragt, von hier aus eine entscheidungsfähige kirchliche Autorität, durchaus „unter dem Wort“, überhaupt aufbauen? Was ist, wenn die Kirche faktisch entscheidungsschwach oder -unwillig ist?

Die Lehre mag ja immer wieder durch neues Hören revidierbar sein; die Kirche kann aber nicht dringliche Entscheidungen zugunsten eines unendlichen Gesprächs auf unbestimmte Zeit vertagen. Gewiß soll man nicht leichtfertig in partikularem Konfessionalismus verharren, aber wo liegt die Grenze zwischen Eigensinn und unauflöslicher Gebundenheit an das empfangene Wort? Gewiß soll man nie voreilig den status confessionis proklamieren oder ihn mit dem Dauerzustand konfessorischer Aufgeregtheit verwechseln, aber man darf ihm auch nicht ausweichen, wenn er faktisch eingetreten ist als Widerstand gegen die Freiheit von Wort und Dienst in der Kirche¹⁴³. Wie aber kann man sich hier in einer Zwischenlage orientieren? Barth gibt einen Hinweis, der auch anderwärts wiederkehrt¹⁴⁴: für die Vermutung, daß eine Lehre, ein Bekenntnis, eine Entscheidung nicht eigenmächtig vorgetragen wird, nachdem die beschriebenen Verfahren der (Selbst-) Prüfung durchlaufen sind, spricht, wenn es sich dabei um eine *gefährliche* Sache handelt. Schärfere Kriterien, die unmittelbar in kirchenrechtlich verbindliche Ordnungen und Regeln umgegossen werden könnten, hütet Barth sich in der KD zu geben¹⁴⁵. Wer aber,

¹⁴¹ Die Kirche und die Kirchen, 10; vgl. IV/1, 758f. Als ein entsprechender Versuch ist Duchrows Beitrag zur Selbstkritik des Luthertums zu verstehen (Anm. 16).

¹⁴² IV/1, 762. Von hier aus ist teilweise Barths Reserve gegenüber der ökumenischen Bewegung verständlich. „Die Einigung der Kirchen ist eine zu große Sache, als daß sie das Ergebnis einer Bewegung – und wäre es eine noch so klug und umsichtig geleitete Bewegung, sein könnte.“ (Die Kirche und die Kirchen, 16).

¹⁴³ III/4, 86f.

¹⁴⁴ ZB. in Stellungnahmen zur Ungarn-Krise 1956; vgl. K. Barth, „Der Götze wackelt“, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1961, 152f.

¹⁴⁵ Die Dogmatik kann nach § 67,2 (Die Ordnung der Gemeinde) lediglich die Voraussetzungen, nicht aber die Entfaltung des Kirchenrechtes darstellen (IV/2, 781).

hörend auf die Schrift, im Gespräch mit den Vätern und Lehrern der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart und in der Verantwortung vor der jeweiligen Konfession und Kirche, Nein sagen muß, weil er „in Gottes Wort gefangen“ ist, der soll dies auch getrost wagen.

Und ebenso will das Bekenntnis der Kirche nicht nur ausgesprochen, sondern vollzogen werden. „Alles dem Heiligen Geist zu überlassen! rufen die Schnellfertigen. Schon recht, aber gerade weil dem Heiligen Geist, darum nicht dem Mutwillen und nicht dem Schlendrian, sondern das Alles in gemeinsamem, gewissenhaftem, an der Heiligen Schrift orientiertem Fragen nach dem, was da Gehorsam sein möchte! In der Beantwortung dieser Frage kommt es zu kirchlicher Ordnung, zum Kirchenrecht.“¹⁴⁶

Daß es kein Recht und also auch kein Kirchenrecht ohne bindende Entscheidungen geben kann, ist Barth natürlich klar¹⁴⁷. Aber als *ius humanum* kann es über die oberste Rechtsinstanz selbst nicht verfügen, und daraus folgt, daß Kirchenrecht und damit alle Arten von Lehrbeanstandung und Lehr„zucht“ „unabgeschlossenes Recht“ sind¹⁴⁸; Kirchenrecht bildet so ein notwendiges Provisorium zwischen Schlendrian und Starrheit¹⁴⁹. Damit will Barth nicht mehr als einen Rahmen abstecken, in welchem die verschiedenen kirchlichen Rechtstraditionen und -formen auf ihre aktuelle Brauchbarkeit hin zu untersuchen sind, und erst unter diesen nachgeordneten Zweckmäßigkeitserwägungen wären dann auch die positivrechtlichen Fragen von Verfahren und Sanktionen zu behandeln.

Wichtiger als dieser Mut zu kirchenrechtlich bindenden Entscheidungen ist indes ohne Zweifel für Barth, daß die Kirche als „Volk Gottes im Weltgeschehen“ nun auch nach außen ihren Gehorsam bewährt. Dem in KD IV/3 verhandelten prophetischen Amte Christi entspricht die Betonung der *Sendung* der Gemeinde im entsprechenden ekklesiologischen Abschnitt des § 72. In der Weltgeschichte ist die christliche Gemeinde ja kein neutraler Zuschauer, der oberhalb der Parteien sitzend Zensuren verteilt und ansonsten sich nur bestätigt, daß die Welt ihrem Gericht entgegengeht, sondern auf diesem Schauplatz folgt sie der in Jesus Christus gefallenen Entscheidung „in tätigem Gehorsam“, praktisch „in vielen kleinen relativen Schritten“¹⁵⁰. Dabei wird es auch um Entscheidungen gehen – „sei es redend, sei es eindrucksvoll schweigend, sei es Partei ergreifend, sei es Parteinahme verweigernd, sei es scheinbar von Fall zu Fall auch als eigene Partei“¹⁵¹. Eine glaubende und hoffende Gemeinde kann sich dieser

Vgl. auch A. Stein, Probleme evangelischer Lehrbeanstandung, Bonn 1967, 143ff.162ff.

¹⁴⁶ IV/2, 805.

¹⁴⁷ „Alles ohne Ziererei auch in juristischer Form und Genauigkeit! Das wäre ja kein echtes Fragen, das als solches in einem *processus ad infinitum* weitergehen wollte . . .“ (IV/2, 806).

¹⁴⁸ IV/2, 811. De facto bedeutet das eine drastische Einschränkung empirischer Sanktionsmöglichkeiten. – Den vorläufigen Charakter dieses Rechtes unterstreicht auch Stein (Anm. 145), 233f.

¹⁴⁹ IV/2, 812.

¹⁵⁰ IV/3, 822.

¹⁵¹ IV/3, 823.

Teilnahme nicht entziehen. Barth kommt hier noch einmal auf CA 7 und die folgenden Lehrbildungen zurück¹⁵² und argumentiert, daß das „satis est“ gerade nicht hinreichend zur Bestimmung der Kirche ist, weil damit nicht angemessen ausgesprochen ist, daß die Kirche in die Welt gesandt ist. Gegenüber dem „heiligen Egoismus“ der Kirche¹⁵³ kommt es vielmehr darauf an, von ihrem Ort und ihrem Handeln in der Welt so zu sprechen, daß deutlich wird, „daß es sich in dieser Sache auch um eine richtige *nota ecclesiae* handelt“¹⁵⁴. Diese Bestimmung liegt schon im Begriff des Bekenntnisses, sofern es öffentlich vollzogen wird¹⁵⁵; alles kommt jedoch beim rechten Vollzug darauf an, daß auch extra muros ecclesiae konkrete Handlungen und Entscheidungen vollzogen werden¹⁵⁶. Barth schließt diesen Paragraphen, der der vorletzte der ausgeführten KD ist – der letzte handelt von der christlichen Hoffnung –, mit zwölf parallel gebauten Erläuterungen zum Zeugendienst der christlichen Gemeinde¹⁵⁷. Die Dringlichkeit, aus dem Bekenntnis „etwas zu machen“, wird so gleichsam als Vermächtnis der KD eingeschärft. Die fälligen Konkretionen vorwegnehmen zu wollen, ist nicht Aufgabe der Dogmatik; wohl aber kommt ihr, als einem Zeugendienst unter anderen, zu, bis an jene Schwelle zu führen, von der an jede kirchliche Gegenwart die ihr zukommende besondere Verantwortung im Hören, Bekennen und Kämpfen wahrzunehmen hat.

¹⁵² IV/3, 875ff.

¹⁵³ Vgl. IV/3, 878.954 u.ö.

¹⁵⁴ IV/3, 883.

¹⁵⁵ IV/3, 903ff.

¹⁵⁶ IV/3, 828f.

¹⁵⁷ IV/3, 967–1034.