

Hermeneutische Blätter
Sonderheft Oktober 2006

Gerhard Ebeling
Mein theologischer Weg

Institut für Hermeneutik
& Religionsphilosophie
Theologische Fakultät
Universität Zürich

Inhalt

Vorwort <i>Pierre Bühler</i>	2
Mein theologischer Weg <i>Gerhard Ebeling</i>	5
Zur geplanten Fortsetzung des Textes Ein Nachwort <i>Pierre Bühler</i>	68
Gerhard Ebeling Rückwendung zur Reformation und Wortgeschehen <i>Paul Ricœur</i>	75
Impressum	95

Vorwort

Pierre Bühler

Ende der neunziger Jahre schrieb Gerhard Ebeling an einem Manuskript mit der Überschrift *Mein theologischer Weg*. Wie er gleich zu Beginn betont, wollte er damit nicht eine Autobiographie vorlegen, sondern Rechenschaft ablegen über seinen theologischen Werdegang. Dieses Manuskript blieb ein Torso. Im Herbst 1999 stürzte Gerhard Ebeling auf dem Gehsteig und verletzte sich schwer; er musste hospitalisiert werden und kam schliesslich ins Pflegeheim des Diakoniewerks Neumünster, Zürich. Von diesem »Einbruch« in seinem Leben – so nannte er selbst dieses Ereignis – hat er sich nie mehr ganz erholt. Zu diesem Zeitpunkt hatte er den ersten Teil des Manuskripts abgeschlossen, der den »Wegstrecken« seines Lebens gewidmet war. Zwar versuchte er, den zweiten, stärker theologischen Teil in Angriff zu nehmen, doch gelang ihm dies nicht mehr; es blieb bei einigen fragmentarischen Anfängen.

Zum fünften Todestag am 30. September 2006 veröffentlichen wir in diesem Heft das unvollendet gebliebene Manuskript. Es war Gerhard Ebeling stets bewusst, dass im Leben – und im theologischen Schaffen – viel Fragment bleiben muss und nie zur Vollendung kommen kann.¹ In diesem ersten Teil wird uns vor allem ein biographischer Aufriss geboten, der vom Theologiestudium über den Dienst in der Bekennenden Kirche zu den Hauptstadien der akademischen Laufbahn führt. Wie es im zweiten theologischen Teil hätte weitergehen sollen und wie sich beim Versuch dieser Fortsetzung auch Schwierigkeiten einstellten, wird aufgrund der hinterlassenen Notizen in einem Nachwort geschildert.

Was sich Ebeling im zweiten Teil in breiter Anlage vorgenommen hatte, findet sich anderenorts in knapperem Umfang realisiert; verwiesen sei etwa auf den Aufsatz *Theologie in den Gegensätzen des Lebens*². Das Fehlen eines theologischen Grundrisses wird aufgefangen durch einen (erstmalig in deutscher Übersetzung erscheinenden) Aufsatz Paul Ricceurs, der sich der hermeneutischen Theologie Gerhard Ebelings widmet. Dass die Darstellung hier im Zeichen des Gesprächs zwischen Philosophie und Theologie unternommen wird, entspricht zutiefst einem Grundanliegen Ebelings.

¹ Vgl. *Das Leben – Fragment und Völlendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance*, in: Lutherstudien, Bd. III, Tübingen 1985, S. 311–336 (Gedenken an Hanns Rückert).

² In: Wort und Glaube, Bd. IV, Tübingen 1995, S. 1–23.

Prof. Dr. Albrecht Beutel (Münster) hat eine erste elektronische Fassung des Manuskripts erstellt und Hinweise auf nötige Anmerkungen gegeben. Ihm gilt der erste Dank. An zweiter Stelle ist meinem Doktoranden lic. phil. Andreas Mauz zu danken. Er hat mir bei der Durchsicht und redaktionellen Bearbeitung des Manuskripts geholfen und auch die Übersetzung des Ricœur-Aufsatzes hergestellt.

Dass anlässlich des fünften Todestages von Gerhard Ebeling eine Gelegenheit geboten wird, über sein Leben nachzudenken, bringt zum Ausdruck, dass es für ihn sehr wichtig war, beides, Leben und Tod, immer zusammen in Betracht zu ziehen. Das hat auch Eberhard Jüngel in den Schlussätzen seines Nachrufs betont; mit ihnen sei der Übergang zum Manuskript vollzogen:

»Ja, Leben ist lehrbar. Lehren heisst dann allerdings nichts anderes, als dem Evangelium Raum geben, das sogar mitten im Tode ›eitel Leben‹ verheisst. ›Media vita in morte kers umb media morte in vita sumus. So glaubt, so spricht der Christ.‹ So hat es Gerhard Ebeling bei Luther gelernt. Und diese Lektion hat nicht nur sein Denken, sondern auch sein Leben und Sterben geprägt. Theologie und Kirche haben Anlass, dankbar auf dieses Leben zurückzublicken.«³

³ Eberhard Jüngel, *Doctor ecclesiae. Zum Tode des Theologen Gerhard Ebeling*, in: Neue Zürcher Zeitung, 2. Oktober 2001 (Nr. 228), S. 65. Die Umkehrung von »media vita in morte« zu »media morte in vita« bildet auch das graphische Grundmotiv auf dem Grabstein Ebelings auf dem Friedhof Enzenbühl, Zürich.



Berlin, Sommer 1934 (Photo: Familie Ebeling)

Mein theologischer Weg*

Gerhard Ebeling

Eine Autobiographie will ich nicht schreiben. Wohl aber möchte ich Rechenschaft geben über meinen theologischen Weg. Theologie hat es im doppelten Sinne mit Rechenschaft zu tun: mit dem Antworten auf das an uns ergangene Wort Gottes und dies im Antworten vor der Welt, indem wir dafür öffentlich Rede und Antwort stehen. Das erledigt sich nicht ein für alle Mal, sondern ist bedingt durch den Wandel der Zeit und den Wandel des eigenen Lebens. Auch der Theologe befindet sich sein Leben lang stets unterwegs. Sein Weg verläuft, auch wenn vermeintlich noch so gerade, nicht ohne Wende und Kehre.

A. Wegstrecken

I. Theologisches Studium und Dienst in der Bekennenden Kirche

Die erste Wende ist der Entschluß zum Einschwenken auf den theologischen Weg. Das humanistische Gymnasium zu Berlin-Steglitz, das ich neun Jahre besuchte, vermerkte im Reifezeugnis vom 25. Februar 1930: »G. Ebeling will Theologie studieren.« Seit wann ich das wollte, ist weder aktenkundig zu machen noch in meiner Erinnerung sicher aufzuspüren. In der Secunda war die Neigung, Ingenieur zu werden, eher noch Ausfluß kindlichen Spieltriebs. Der mit Eifer und Erfolg bei Musikdirektor Martin Grabert besuchte Klavierunterricht gab meinem Vater zwar Anlaß zu einem Gespräch mit ihm über meine berufliche Zukunft. Die Frage erledigte sich aber schmerzlos durch das weise Abraten von einer musikalischen Laufbahn, wenn diese sich nicht mit eindeutiger Ausschließlichkeit aufdränge. Der Entschluß zur Theologie erfolgte jedenfalls nicht plötzlich nach Art einer Bekehrung oder verbunden mit auffallend guten Noten im Religionsunterricht. Eher kündigte er sich in der wahlfreien Teilnahme am Hebräisch-

* Bei der redaktionellen Bearbeitung haben wir uns auf minimale Eingriffe beschränkt: Gewisse Abkürzungen wurden aufgelöst, Zeitangaben leicht ergänzt sowie kleinere sprachliche Versehen korrigiert. All dies geschieht in der Regel stillschweigend. In den Anmerkungen finden sich, neben gelegentlichen Hinweisen auf mögliche Unstimmigkeiten, vor allem bibliographische Nachweise. Handelt es sich um eine Anmerkung Gerhard Ebelings – sei es in Haupttext, sei es im Apparat – wird dies vermerkt.

Unterricht an sowie in dem dreijährigen Besuch einer philosophischen Arbeitsgemeinschaft mit auffallendem Lob im Reifezeugnis.

Mein Elternhaus übte auf den Entscheid zugunsten der Theologie keinen direkten Einfluß aus, wenn auch seine Atmosphäre ihm förderlich war. Mein Vater und meine Mutter waren bereits in Berlin geboren, die väterliche Linie in der Uckermark verwurzelt, die mütterliche, hugenottischer Herkunft, in Frankfurt an der Oder. Beides waren Lehrerfamilien. Nur ein Onkel zweiten Grades war Pfarrer. Mütterlicherseits gab es einige Berufsmusiker. Das Elternhaus war, genau genommen, ein Großelternhaus. Mein Großvater väterlicherseits, Tischlermeister von Beruf, hatte, bei relativ früher Zuruhesetzung, ein still im Vorort Steglitz gelegenes Mehrfamilienhaus erworben, um dort die Großfamilie unterzubringen, an zwanzig Personen. Dazu gehörten auch meine beiden Großmütter, die eine bei uns, die andere in der Wohnung über uns. Die weitere Verwandtschaft kam an Geburtstagen zu Besuch.

Die geistig tragende Gestalt war mein Vater. Auf der soliden Basis seiner Lehrerseminar-Ausbildung strebte er ursprünglich auf ein Studium hin, gab dies aber aus Rücksicht auf Frau und Kinder auf. Doch arbeitete er stets an der Ausweitung seines Bildungshorizonts, mit Schwerpunkt zuerst in den Naturwissenschaften, dann in den sprachlichen Fächern. Als Autodidakt lernte er Lateinisch, später sogar Griechisch und Hebräisch. In seinem Schulunterricht dominierte schließlich die deutsche Literatur. Als ich mit dem Theologiestudium begann, hielt er mit mir Schritt, ungeachtet des Generationenunterschieds. Opferbereit förderte er mich. Später sprang er bei meiner Behinderung durch den Militärdienst vertretungsweise für mich im Gemeindedienst ein und ließ sich sogar noch gegen Kriegsende von der Bekennenden Kirche für den Notfall ordinieren. Damit bin ich dem Bericht über die Anfänge meines theologischen Weges weit vorausgeeilt. Die Verknüpfung mit dem Vater gehört aber enger zur Sache, als sich in Kürze schildern läßt.

Als noch Siebzehnjähriger begann ich mein Studium in Marburg zusammen mit meiner nächstälteren Schwester, die sich schon in der Lehrerinnenausbildung für die Fächer Religion, Deutsch und Geschichte befand. Die ersten vier Semester hatte sie in Berlin studiert. Ein gemeinsames Auslandssemester¹ hatten uns unsere Eltern gegönnt. Daraus wurden für mich aber vier, während meine Schwester sogar bis zum Abschluß ihres Studiums in Marburg blieb. Für die Wahl dieser Universität hatte die wesentlich ältere Tochter unseres Konfirmators den Ausschlag gegeben, die von ihrem Studium bei Friedrich Heiler tief beeindruckt war. Uns fehlten noch eigene Kriterien. Nur der

¹ Gemeint ist wohl ein Auswärtssemester.

Aufenthalt in einem kleinen romantischen Städtchen erschien uns reizvoll, die wir bisher, abgesehen von wenigen Ferienaufenthalten, nur Berlin kannten. Zusammen bewohnten wir zwei kleine Zimmer in Weidenhausen und hielten es dann noch ein weiteres Jahr so, während ich das letzte Semester in einem Studentenwohnheim verbrachte und meine Schwester in die Nähe ihrer Freundin zog. So gewannen wir in der Fremde allmählich etwas Selbständigkeit.

Im Unterschied zu diesem idyllischen Äußeren packte mich der Lehrbetrieb sofort mit voller Wucht. In zweierlei Hinsicht fielen schon in der ersten Semesterwoche Entscheidungen über meinen theologischen Lebensweg. Zum einen hörte ich bei Bultmann vierstündig seine Auslegung des Galater- und Römerbriefs und außerdem zweistündig Theologische Enzyklopädie (entgegen seiner ausdrücklichen Warnung, sie sei nur für höhere Semester bestimmt). Zum andern geriet ich durch das Kirchengeschichtliche Proseminar bei dem Privatdozenten Pfarrer Dr. Wilhelm Maurer über Luthers Schriften zum Bauernkrieg an brisante Luther-Texte. Hinzu kam die Aufgabe, mich in meiner ersten Proseminararbeit mit dem Streit um Luthers Auslegung des ersten Gebots zu beschäftigen und unter dieser zentralen Fragestellung außer in eine Fülle von Sekundärliteratur in das Quellenmaterial selbst einzudringen – ein Vorhaben, das die üblichen Ausmaße sprengte. Beide Widerfahrnisse: die Begegnung mit Bultmann als theologischem Lehrer und die Konfrontation mit Luther waren selbstverständlich von sehr unterschiedlicher Tragweite.

Der gesammelte Ernst von Bultmanns Paulus-Auslegung zog mich in seinen Bann, ohne daß ich schon das Spezifische daran hinreichend beurteilen konnte. Da für ihn ein Freisemester folgte, nutzte ich mein drittes und viertes Marburger Semester um so intensiver dazu, seine Vorlesungen zu hören: zunächst über den 2. Korintherbrief, dann über das Johannesevangelium – beides ein besonderer Glücksfall –, und nahm zweimal an seinem Seminar teil. Die Seminararbeit schrieb ich über das Thema: *Kritische Bemerkungen zu Joh. Weiß: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*². Dadurch kam ich mit ihm auch in näheren persönlichen Kontakt. Einmal lud er mich zu sich ein, um eine von mir aufgeworfene Frage gründlicher zu diskutieren, anstatt das Seminar damit aufzuhalten. Auch mit den beiden Bultmann-Schülern an der Universität: dem Neutestamentler Heinrich Schlier und dem Philosophen Gerhard Krüger, fühlte ich mich schnell sehr verbunden. Von letzterem wurde ich in Heidegger und Hegel eingeführt. Es lag mir freilich fern, mich einseitig auf eine Bultmann-Schule festzulegen, von der damals auch gar nicht die Rede war. Ausgewogen belegte ich in den verschiedenen

² Johannes Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.

Disziplinen das Lehrangebot, wobei mich besonders Hans Freiherr von Soden beeindruckte. Mit den Genannten sind jedoch diejenigen Dozenten erwähnt, die mein Studium nachhaltig prägten.

Durch einen Kommilitonen im Studentenheim, der sich in Zürich auskannte, wurde ich nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß dort Emil Brunner Interesse an Bultmann-Schülern als Diskussionspartnern habe, denen er den Aufenthalt in der Schweiz mit einem bescheidenen Stipendium ermöglichte. Nach näheren Erkundigungen über die dortigen Studienverhältnisse ließ ich mich darauf ein. Meine Bewerbung wurde angenommen, freilich erst für das Wintersemester 1932/33, was mich zu einem Zwischensemester an meiner Heimatuniversität Berlin veranlaßte. Als Anfänger vermochte ich noch nicht zu differenzieren, was unter dem Schlagwort »dialektische Theologie« eine starke Anziehungskraft auf die junge Theologengeneration ausübte. Die führenden Köpfe Barth, Bultmann, Brunner und Gogarten empfanden wir trotz der bereits sich ankündigenden Gegensätze untereinander noch als einen gemeinsamen Stoßtrupp theologischer Erneuerung. In der Tat fiel mein Studienanfang in die Zeit eines mitreißenden Aufschwungs. Wir konnten uns gar nichts Schöneres denken, als Theologie zu studieren. Deshalb empfand ich den kurzen Wechsel nach Berlin, wo davon wenig zu spüren war, eher als eine Pause im Theologiestudium. Mit einem Schuß törichtem Hochmuts bemühte ich mich gar nicht zu entdecken, was auch in Berlin theologisch zu lernen wäre. Hans Lietzmann ließ ich mir entgehen. Erich Seeberg, von dem ich mir für mein Luther-Studium einiges versprach, wirkte auf mich abstoßend. So legte ich den Schwerpunkt des Semesters auf Philosophie und belegte bei Nicolai Hartmann außer dem Seminar seine vierstündige Vorlesung über Philosophie des deutschen Idealismus. Das tat mir in seiner Fremdartigkeit, verbunden mit intensiver Arbeit für die Fleißprüfung bei ihm, sicher gut. Im übrigen ließen Nazi-Krawalle an der Universität Schlimmes ahnen.

Die Reise nach Zürich führte mich im Herbst über das vertraute Marburg, wo ich auf Einladung Bultmanns erstmals an der Tagung alter Marburger teilnehmen durfte, durch das mir unbekanntes Süddeutschland rheinaufwärts zwischen dem Schwarzwald und – am westlichen Horizont – den Vogesen. Dorthin blickend stand ich lange am Fenster, ungewiß, was die nähere Zukunft mir bringen, gänzlich nichts ahnend, welche Rolle die Schweiz in meinem künftigen Leben spielen werde. Mit einem Mitreisenden kam ich ins Gespräch; wie sich bald herausstellte: ebenfalls einem Theologen, der allerdings sein Examen schon gemacht hatte und nun in Zürich sich noch weiterbilden wollte. Es war Adolf Wischmann, ein Vierteljahrhundert später Präsident des Außenamtes der EKD. Er kannte sich in Zürich aus und

konnte mir einige Hinweise geben. Ihm verdanke ich vor allem die spätere Bekanntschaft mit der Familie de Quervain im Doldertal.

Im Dunkeln traf ich in Zürich ein und fragte mich zuerst mit Hilfe der Polizeiwache am Rathaus zur »Engelburg« in der Kirchgasse durch, wohin eine ältere Dame, Fräulein Niethammer, regelmäßig einen Kreis deutscher Studenten zu sich einlud. Dort erfuhr ich erst, wie verabredet, die Adresse meiner Unterkunft in der Hofstraße, innerhalb eines vornehmen Quartiers das sehr bescheidene Häuschen eines Chauffeurs und Gärtners, wo ich trotz der späten Stunde noch Aufnahme fand. Am nächsten Morgen – das Semester hatte schon begonnen – brach ich früh auf. Ich konnte mich nicht dessen enthalten, bei dem strahlenden Wetter die ansteigenden Straßen etwas emporzulaufen, um einen ersten Blick auf die Stadt, See und Schneeberge zu werfen. Nach Erledigung der polizeilichen Anmeldung und der Immatrikulation hörte ich bereits die ersten Vorlesungen bei Emil Brunner, Ludwig Köhler und dem Philosophen Eberhard Grisebach. Ein neben mir sitzender Student – Hermann Stehfen-Gervinus – nahm sich dann meiner an und führte mich zu dem alkoholfreien Restaurant des Zürcher Frauenvereins »Karl der Große«, wo man für 60 Rappen einfach, aber ausreichend essen konnte. Nimmt man voraus, daß diese Begegnung schnell zu einer Freundschaft wurde, die für meinen Aufenthalt in Zürich die Musik wieder zum Klingen brachte und uns bis ins hohe Alter miteinander verbunden hat, so erscheint dieser erste Züricher Tag wie der strahlende Beginn einer neuen Lebensphase.

Ich verweile erst noch bei denjenigen Aspekten, die nicht unmittelbar die Theologie betreffen. Zweimal mußte ich eine neue Unterkunft beziehen. Das erste Mal zum Jahreswechsel, weil es mit den Vermietern zu einer leichten Verstimmung gekommen war. Ich vermochte mich offenbar nicht so unmittelbar auf eine enge alltägliche Lebensgemeinschaft mit ihnen einzulassen, wie sie es erwarteten und wie es mein Vorgänger Udo Osterloh verstanden hatte, der spätere Oldenburger Oberkirchenrat und Kultusminister von Schleswig-Holstein. Ersatz fand ich in der nahen Pestalozzistraße, zur Universität sogar noch günstiger gelegen. Daß auch hier meines Bleibens nur kurze Zeit war, ergab sich aus einem überraschenden Angebot Professor Köhlers, mir durch Vermittlung eines Freiplatzes in einer wohlhabenden Zürcher Familie ein weiteres Zürcher Semester zu ermöglichen. Ich machte mir die Entscheidung nicht leicht, nicht bloß im Blick auf die noch einmal verlängerte Trennung von daheim, selbst wenn die Eltern zustimmten, sondern auch durch die mir durch den Kopf schießende Kombination mit dem Wunsch, meinem engsten Schulfreund seit der Quinta des Gymnasiums, Erich Klapproth, der ebenfalls Theologie studierte, bisher aber nur in Berlin, sozusagen noch in letzter Minute zu

einem auswärtigen Semester zu verhelfen. Ich rechnete zusammen, was meine Eltern von dem, was sie dann an mir ersparten, dazu beisteuern könnten, ferner was an Unterstützung von der Zürcher Fakultät zu erwarten sei, was ich von Professor Brunner für eine mir übertragene Arbeit erhalten werde und was der Verzicht auf die Teilnahme an einer Exkursion unter Leitung von Professor Blanke nach Rom einbringe. Durch all die Rechnerei und die damit verbundene Schreiberei erzielte ich schließlich Erichs und der Eltern Zustimmung.

Was sich in dieser Weise am äußeren Rahmen des Zürcher Aufenthalts abzeichnet, ist auch für den inneren Verlauf charakteristisch: verglichen mit Marburg und schon gar mit unserer Berliner Lebensweise ein sich ungemein intensivierender Lebensrhythmus. Neue Freundschaften traten in mein Blickfeld: außer Hermann Stehfen-Gervinus und durch ihn der studentische Singkreis bei Köhlers samt weiteren Möglichkeiten zu musizieren, und schon sehr früh durch die Lehrveranstaltungen bei Grisebach die Freundschaft mit dem Mathematiker und Physiker Studienassessor Hans Losch, der mit mir Ende März sogar meine erste Bergbesteigung auf den Glarner Fronalpstock unternahm. Nun kam als neuer Singkreisleiter Werner Jetter hinzu. Und durch Erich Klapproth wurde die Verbindung zum ältesten Freund hergestellt. Mit ihm und zwei anderen neuen Studienfreunden – Wilhelm Vauth und Ottokar von Stockhausen – unternahmen wir die große Pfingstradfahrt, die uns erstmals durch die Alpen führte: über Chur, Lenzerheide, Julierpaß, Oberengadin, Malojapaß, Bergell, Comer- und Luganersee, Tessin aufwärts und – nur durch den Gotthard mit der Bahn – nach Zürich zurück. Das alles in fünf Tagen! Schon am 30. Mai schrieb ich zum Geburtstag meines Vaters: »Ich habe die Empfindung, als sähe ich das Leben allmählich viel plastischer, viel deutlicher in seinen Perspektiven.« Und dann am Anfang der Reise: »Die Berge sind unglaublich schön.« Und nach der Rückkehr: »Die Eindrücke waren gewaltig, fast zu viel.« Schon im Weihnachtsbrief an die Eltern hatte ich geschrieben, Zürich sei »besonders reich in den vielseitigsten Anregungen und in einem gesteigerten Tempo des Erlebens«.

Dank der kleineren Studentenzahl in Zürich waren die persönlichen Beziehungen zu den Professoren viel enger als gewohnt. Bei Brunners war ich wöchentlich einmal Mittagsgast, um dann beim schwarzen Kaffee lange mit ihm zu diskutieren. Bei Köhlers waren wir ohnehin durch den Singkreis an einem Abend der Woche – stets »als eine wundervolle Erholung empfunden« –, zuweilen wurde ich dort auch sonst einmal zum Essen eingeladen. Dazu kamen offene Abende bei Brunner – einmal in eine Schneeballschlacht ausmündend –; auch ein regelmäßiges Treffen der Grisebach-Hörer, wozu er selbst sich bisweilen einfand, am Semesterschluß gekrönt mit einer Einladung, an der

Hans Losch und ich die Unterhaltung würzten mit einem »Spiel vom Scheiterhaufen«, voller Anspielungen sowohl auf den Leiter wie auch auf Jaspers als das Thema des Seminars. Die Verse waren der Ertrag einer gemeinsam »durchdichteten« Nacht. Für das neue Semester kam die Inanspruchnahme als Vertreter der deutschen Studenten im Präsidium der Fakultät hinzu, angesichts der bevorstehenden Hundertjahrfeier der Universität eine zeitraubende Aufgabe. Der Aufenthalt im Hause Burckhardt, so anregend er war, wurde doch auch zu einer schweren Herausforderung. »Hitler und die Vorgänge in Deutschland sind ständiges Tischgespräch.« »Es ist schwer, sein Vaterland als barbarisch verschrienen zu sehen, ohne die Vorwürfe entkräften zu können.« Dabei wurde ich überdies der auf mich offenbar gesetzten Erwartung nicht gerecht, auf den älteren, etwas belasteten Sohn auflockernd zu wirken. Das trübte nicht die Gesamtatmosphäre, wohl aber mein Gemüt.

Man könnte vermuten, unter so vielfältiger Ablenkung und anderweitiger Inanspruchnahme mußte die Theologie zu kurz kommen. In gewisser Weise war dies wohl der Fall. In anderer Hinsicht aber verschoben sich die Gewichte. Durch die Horizontenerweiterung wurde das Denken stimuliert. An die Stelle bloßer Aufnahme von Vorgesdachtem trat eine verstärkte Bereitschaft zu kritischer Auseinandersetzung. Bei langen Debatten mit Brunner vermißte ich bei ihm radikaleres Fragen nach dem Wesen der Theologie. Mit Grisebach »kriegte ich mich sehr in die Haare«, schrieb ich nach Hause. Das Systematische Seminar bei Walter Gut empfand ich als »sehr dünn«. Köhler sei ein »biederer Liberaler«. Solche Einschätzungen verführten mich jedoch nicht zur Überheblichkeit. In einem Brief am Jahresende an die Eltern findet sich die Äußerung: »Ich komme immer mehr zu der Einsicht, daß man bei der theologischen Arbeit nichts erzwingen wollen darf, sondern daß man auch hier »allein aus Gnade« leben muß.« »Ich muß mich allmählich mit dem Gedanken vertraut machen, daß auch das so ersehnte und mit Dankbarkeit und Hingabe ergriffene Zürcher Semester nur ein Schritt, wenn auch vielleicht ein relativ großer, aber doch nur ein Schritt auf dem langen Weg des Studiums ist, der, Gott sei Dank, nicht mit dem Examen aufhört.« (30.12.1932)

Aber es kam auch zu einer Reihe größerer Arbeiten. Bei Grisebach hielt ich ein Referat über das Problem der Metaphysik bei Martin Heidegger. Im Systematischen Seminar von Walter Gut berichtete ich über das Problem der natürlichen Theologie bei Karl Barth (nach dem gerade erschienenen ersten Halbband der *Kirchlichen Dogmatik*³). Und Brunner, der krankheitshalber mich einmal darum bat, ihn bei

³ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zollikon-Zürich 1932.

der Leitung seines Seminars zu vertreten, stellte mir längerfristig die Aufgabe, ihm Material über die Stellung Luthers zur Frage nach dem Sichtbarwerden der Früchte des heiligen Geistes zu liefern – eine Aufgabe, die mich erneut wie schon die erste Proseminararbeit durch viele Bände der WA⁴ jagte und knapp 800 Zitate erbrachte, viel mehr, als es Brunner lieb war. Anlässlich der Akademischen Gedenkfeier für Emil Brunner, 36 Jahre später, nahm ich dieses Thema als Direktive zur Darstellung seiner Gestalt und seines theologischen Wollens.⁵ Im übrigen fiel in die Frühjahrsferien die 36. Christliche Studentenkonferenz in Aarau, über die ich in der *Neuen Zürcher Zeitung* Bericht erstattete.⁶ Es wurde meine erste Publikation. Auch meine ersten beiden Predigten entstanden in Zürcher homiletischen Seminaren: bei Köhler über den leichtsinnigerweise selbstgewählten Text Hebr 11,3 und bei Brunner über einen eher abschreckenden, mir aufgegebenen Text: Mt 8,28–34.

Nicht erst die Tischgespräche bei Burckhardts stellten mir vor Augen, was mir bevorstehe, wenn es galt, von Zürich wieder aufzubrechen. Schon einen Monat nach der Ankunft in Zürich hatte mich die Nachricht vom Ausgang der Kirchenwahlen erschreckt, denen zufolge mein Vater aus dem Gemeindegemeinderat ausscheiden mußte (18.11.1932). Zur Reichstagswahl am 5. März 1933 fuhr ich in großer Sorge mit einigen Kommilitonen auf dem Fahrrad in die deutsche Enklave Jestetten nahe Schaffhausen, um dort, wie ich vorhatte, den Christlichen Volksdienst zu wählen (3.3.1933), der m. W. überhaupt keinen einzigen Sitz im Reichstag erhielt. Im Juni erregten die Vorgänge um die Wahl des Reichsbischofs die Gemüter der deutschen Studenten in Zürich, die sich nach heftigem Streit schließlich auf einen von mir entworfenen Brief an Bodelschwingh einigten (16.6.1933). Zehn Tage später schrieb ich »entsetzt und erschüttert« an die Eltern über die kirchliche Lage in Deutschland (26.6.1933). Noch kurz zuvor hatten Erich und ich einen geradezu abenteuerlichen Plan für die Heimfahrt mit dem Fahrrad geschmiedet: durch das Elsaß über Frankreich, Belgien und Holland, Aachen, Köln und Marburg nach Berlin (23.6.1933). Jetzt dagegen habe sich das alles erledigt. »Es zieht mich mächtig nach Deutschland, das ich nun acht Monate schon nicht mehr gesehen habe. Die Situation der Kirche stellt uns vor Aufgaben, denen ich mich keinen Tag länger als nötig entziehen will.« (26.6.1933) »Schon daß wir die ganze Zeit der politischen Revolution von Deutschland fern waren,

⁴ Abkürzung für die Weimarer Gesamtausgabe der Werke Martin Luthers.

⁵ *Die Beunruhigung der Theologie durch die Frage nach den Früchten des Geistes*, in: Wort und Glaube, Bd. III, Tübingen 1975, S. 388–404.

⁶ *36. Christliche Studentenkonferenz in Aarau (16.-18. März)*, Neue Zürcher Zeitung, 26. März 1933 (Nr. 541), Bl. 7.

kommt mir fast als Fahnenflucht vor. Die kirchliche Gefahr macht aber das erst akut.« (30.6.1933) »Pfarrer sind z. T. schon verhaftet. Ein schlesischer Superintendent steht in einem Konzentrationslager schon drei Tage im Hungerstreik. Und da sollen wir hier in Zürich ruhig zusehen und abwarten? Du wirst sagen: Ihr könnt auch nichts machen! Ja! Das wissen wir. Aber dabei sein! Mit Verantwortung tragen! Mit protestieren! Im kleinsten Kreis aufklärend, verkündigend wirken! Vielleicht im geeigneten Moment mit einer großen Schar austreten! Vielleicht leiden mit den andern! Aber dabei sein! Nicht ausgeschlossene sein! Nicht Zuschauer sein! Halte das nicht nur für Schwärmerei der Jugend. Vielleicht ist auch davon etwas darin. Vielleicht mit Recht.« (30.6.1933)

Eine überstürzte Abreise wurde aber, auch nach Rücksprache mit Professor Blanke, vermieden. Donnerstag, den 20. Juli, brach ich auf und traf mit einem kurzen Zwischenaufenthalt in Tübingen, wo ich die Gelegenheit hatte, Adolf Schlatter zu hören, am Sonntag früh am Ferienort meiner Eltern in Wieda (Thüringen) ein. »Der Abschied von Zürich fällt mir trotz allem sehr schwer.« (14.7.1933) »Je näher der Tag [der Abreise]⁷ rückt, desto mehr merke ich, wie sehr mir Zürich mit seinen lieben Menschen zu einem Stück Heimat geworden ist. Gerade die letzten Tage haben noch so viel Schönes für mich gebracht. Aber die Trennung wird auch mal notwendig. Ich will die Erlebnisse der letzten Abschiedstage auf das Erzählen versparen.« (18.7.1933) Dieses Schöne, wovon ich erst mündlich berichten wollte, war vor allem meine heimliche Verlobung mit Kometa Richner. Das entscheidende Wort fiel wenige Tage vor der Abreise in dem deutlich ausgesprochenen Wissen um meine völlig ungewisse Zukunft als Theologe im Nazi-Deutschland.

Auffallend schnell unterzogen Erich und ich uns schon Ende August Anfang September einem Hochschullager in Zossen bei Berlin, das den Studenten zur Pflicht gemacht war – faktisch eine kurze militärische Grundausbildung –, um so bald als möglich frei zu sein für die Fortsetzung des Studiums. Zunächst machte ich mich daran, das Problemgeflecht von Theologie und Philosophie, wie es sich mir unter dem Eindruck des bisherigen Studiums darstellte, zu vergegenwärtigen und legte mir dazu eine Liste von nicht weniger als 225 Fragen an, die sich mir von der Beschäftigung mit Bultmann, Brunner, Gogarten und Barth, Heidegger und Grisebach her aufdrängten. Die Wirrnis der Probleme versuchte ich dann zu ordnen unter dem Titel *Das Problem einer Methodologie im Horizont des christlichen Glaubens*.⁸ Das ausführliche, weithin in Abstraktionen sich bewegende Exposé schloß mit dem Satz,

⁷ Einfügung Ebeling.

⁸ Das Manuskript ist im Nachlaß in der Tübinger Universitätsbibliothek zu finden.

der gleichsam mein damaliges theologisches Credo formulieren sollte: »Theologie wird dann recht als theologisches Amt getrieben, wenn der Abgrund des Methodenproblems nicht gescheut, sondern in möglichster Tiefe aufgerissen wird, weil ja dadurch nichts anderes ans Licht kommen kann als die alleinige Erfüllung und Aufhebung des Gesetzes in Jesus Christus.«

Im Wintersemester 1933/34 holte ich an der Berliner Fakultät noch einiges nach, u. a. eine mir noch fehlende alttestamentliche Seminararbeit. Professor Sellin gab mir das Thema: *Der Gottesglaube des Amos*, und war selbstverständlich davon befremdet, daß die historische Aufgabe bei mir in so hohem Maße von systematischen Gesichtspunkten überschwemmt war, wenn er auch schließlich trotz des vielen, was s. E. nicht zum Thema gehörte, »Fleiß« und »Ernst« anerkannte. Den Sommer über ließ ich mich zur Examensvorbereitung beurlauben und meldete mich dann mit unter den ersten anstatt beim Konsistorium beim Prüfungsamt der Bekennenden Kirche Berlin-Brandenburg zur Ersten Theologischen Prüfung. Es war ein merkwürdiger Zufall, daß ich fast auf den Tag genau an dem Beginn der dreimonatigen Laufzeit für die Erstellung der schriftlichen Arbeiten verhaftet wurde.

Damit verhielt es sich so: Es war ein Sonntag. Vor dem Gottesdienst in der Steglitzer Lukas-Kirche war der Text einer Erklärung der Bekennenden Kirche an die Gottesdienstbesucher zu verteilen. Dazu war ich zusammen mit Erich und einem anderen Gemeindeglied von dem BK-Pfarrer⁹, der den Gottesdienst hielt, gebeten worden, während der geschäftsführende Pfarrer, Deutscher Christ, dagegen die Polizei aufbot, die uns zunächst auf das örtliche Polizeirevier brachte und von dort zum Alexanderplatz. Es war noch human, daß die Polizei es übernahm, die Angehörigen zu benachrichtigen. Meine Karte, die ich noch heute aufbewahre, lautete: »Wir werden zur Gestapo gebracht, erwartet mich nicht vor morgen. Langeweile werden wir nicht haben, wir haben ja das Gesangbuch mit.« Wir kamen zunächst gemeinsam in eine kleine Zelle, wurden von dort nacheinander zum Verhör geholt und trafen uns schließlich, zum Übernachten ausgerüstet, in einer Massenzelle wieder. Unser Erscheinen wurde von den dort versammelten, aus der Zeit des Röhmputschs Gefangenen mit Hallo! begrüßt, als sie erfuhr, daß wir aus der Kirche kamen. Das Gesangbuch hatte man uns tatsächlich nicht abgenommen. Inzwischen hatte die Lukas-Gemeinde alles daran gesetzt, uns noch an demselben Tage wieder freizubekommen mit der Zusage, daß wir uns morgen freiwillig dem Verhör stellen werden. Ein Hauptargument war, daß meine Großmutter an diesem Tage ihren 88. Geburtstag begehe. Es waren trotz allem noch tolerante

⁹ Abkürzung für »Bekennende Kirche«.

Zeiten, daß man sich darauf einließ. Ich gestehe, daß ich mit Bangen dem nächsten Tag entgegenseh und mich an Mt 10,19 hielt. Es erbrachte immerhin eine Strafe, die aber später unter eine Amnestie fiel. Jedenfalls war es ein denkwürdiges Zeichen beim Eintritt in die theologische Prüfungsphase.

Das Thema der wissenschaftlichen Examensarbeit war unsinnig weit gespannt: *Die Lehre von Gesetz und Evangelium nach den lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften dargestellt und von der heiligen Schrift aus beurteilt*. Obwohl von mir nur begrenzt behandelt – die biblische Beurteilung ging über mein Vermögen –, erhielt ich trotzdem das Prädikat »Gut«. Die anschließende Wiederholung bzw. Aneignung des Wissensstoffes aus acht Fächern war, wie ich selbst verspürte, keineswegs bloß Paukerei, sondern brachte theologischen Gewinn. Das mußte sich nun beim Eintritt in die praktisch-theologische Ausbildung bewähren. Nachdem Kometa uns schon an Weihnachten in Steglitz besucht und mein Elternhaus kennengelernt hatte, durfte ich nun an der erreichten Zäsur zum ersten Mal wieder in ihre Heimat reisen: »Alles steht am alten Fleck: der See, der Uetli¹⁰, die Alpen, – und doch ist es alles anders, ganz anders für mich; nicht nur ein gelegentlicher Studienaufenthalt, sondern gleichsam etwas Verantwortliches: eine zweite Heimat.« (14.4.1935)

Anfang Mai trat ich mein erstes Vikariat in Crossen a. O. bei Superintendent Riehl an. Statt eines eigentlichen Lehrvikariats erwartete mich eine Fülle praktischer pfarramtlicher Aufgaben am Ort und im Kirchenkreis, ohne daß mich jemand anleitete. Sonntags hatte ich oft auf zwei Kanzeln zu predigen. Dazu kamen außer dem Kindergottesdienst (der seltsamerweise nur an jedem zweiten Sonntag stattfand) Konfirmandenstunden, meist sechs in der Woche, auch zuweilen eine Beerdigung oder eine Taufe, dazu die Jungchar, Frauenhilfsabende u. a. Anfangs, als der Streß noch nicht so groß war, fuhr ich mit dem Rad zum Memorieren der Predigt auf die »Aue«, die bezaubernd schönen Oderwiesen, und predigte wie der heilige Franz den Vögeln, Bienen und Blumen. Es gab aber auch einmal bei der Predigtvorbereitung eine so fürchterliche Notsituation, daß ich kapitulierte und einen Amtsbruder bitten mußte, für mich einzuspringen. Zu kurz kamen zu meinem Schmerz die Hausbesuche. Daß ich keinen Luther-Rock besaß, bewahrte mich davor, bei einer Truppenvereidigung die Ansprache halten zu müssen. Gelegentlich fand ich doch etwas Zeit zu theologischer Arbeit im engeren Sinne. Als Vortrag auf einem Konvent entstand ein Referat über *Das Problem der natürlichen Theologie*. Bis vier Uhr nachts hatte ich daran gearbeitet, konnte es dann aber aus Zeitmangel

¹⁰ Der Uetliberg, der im Westen der Stadt gelegene Hausberg Zürichs.

nicht halten. Obwohl ich in dem Vortrag vor allem von dem zehrte, was mir im Studium zugewachsen war, hat sich nun doch der Akzent unverkennbar zu Barth hin verlagert. Ihn hatte ich zum ersten Mal bei seinem Vortrag in der Berliner Singakademie am 30. Oktober 1933 über *Reformation als Entscheidung*¹¹ gesehen und gehört. Und die vornehmlich von ihm geprägte Barmer Theologische Erklärung auf der 1. Deutschen Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche von Ende Mai 1934 war in der Situation des Kirchenkampfes auch für mich wegweisend geworden. Spürbar war auch die Auswirkung der Examensarbeit: die Einbeziehung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in die theologische Prinzipienlehre. Das Hauptereignis des Sommers war unsere öffentliche Verlobung, zu der wir uns – Kometa von ihrer Mutter begleitet – am Ferienort meiner Eltern in Rothesütte im Harz trafen. Wir begingen das Fest in äußerster Schlichtheit.

Auf den 16. Oktober 1935 wurde ich sodann nach Fehrbellin zu Pfarrer Lic. Günther Harder versetzt. Der Wechsel dorthin war schon landschaftlich nicht verlockend. »Fehrbellin als Ort«, schrieb ich einmal nach Hause, »gleichet eher einer Strafkolonie.« (19.2.1936) Pfarrer Engelke in Königshorst, zu dem ich mich sehr hingezogen fühlte, brachte es seinerseits auf die Formel: »Lieber in Königshorst auf dem Friedhof liegen, als in Fehrbellin Pfarrer sein.« (Ebd.) Was ich in Crossen vermißt hatte, als Pfarrvikar einen geistlichen Betreuer zu haben, dazu kam es hier aus anderen Gründen ebenfalls nicht. Harder war extrem überlastet. Er ist, wie ich einmal schrieb, »wieder furchtbar nervös, erklärt dauernd, daß das Amt bzw. die Ämter zu viel für ihn sind, aber zieht keine Konsequenzen daraus.« (7.8.1936) Außer der eigenen Gemeinde mit den Außenstellen oblag ihm die Bekennende Kirche nicht nur des eigenen Kirchenkreises, sondern – im Ausmaß einer Superintendentur – nahezu im ganzen Nord-Westen der Mark Brandenburg mit den Pfarrkonventen von Nauen, Ruppiner See und Wittenberge bis hin zu Pritzwalk, Wittstock und Gransee. Außerdem versah er einen Lehrauftrag für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule in Berlin. Deshalb war er nicht nur oft abwesend, so daß die kirchlichen Veranstaltungen am Ort vertretungsweise zu übernehmen waren. Ich traf auch einen wüsten Haufen von Unordnung an. Daß ich mich dessen annahm und Ordnung zu schaffen versuchte, wußte er sehr zu schätzen. So konnte ich von mir schreiben: »Ich stecke in einem Arbeitsbetrieb, wie ich ihn noch nie kennen gelernt hatte.« (14.12.1935)

¹¹ Karl Barth, *Reformation als Entscheidung*, München 1933 (Theologische Existenz heute, Heft Nr. 3).

Trotzdem kam es schnell zu einer guten Zusammenarbeit, weil wir theologisch und kirchenpolitisch miteinander in Einklang waren und ich darin an ihm ein Vorbild und Antrieb hatte. Er war ein Nachtarbeiter, was auch für mich entsprechende Folgen hatte. Eine Karte, auf der ich um Zusendung meiner Blockflöte bat, schrieb ich »wieder mal nachts 1/2 3«. Je nach Situation bekam ich Anteil am Predigen und Unterrichten, an der Betreuung der Frauenhilfe und an der Jugendarbeit, auch das oft unter großem Zeitdruck. »Zu meiner Predigt bin ich über den 1000 großen und kleinen Dingen, die auf mich warten, erst heute Abend um 1/2 11 Uhr gekommen. (Allerdings war die Predigt erst am nächsten Nachmittag zu halten.) [...] Damit ich morgen nicht zu verzagt an die Arbeit gehe, habe ich mir eben noch als Letztes den Spruch Lk 5,5 auf einen Zettel geschrieben.« (28.11.1935) Ein anderes Mal heißt es: »Die Arbeit hat mich trotz aller Beklemmung noch nicht untergekrigelt. Vier Bibelstunden in einer Woche neben allem andern ist etwas reichlich.« (11.3.1936) Trotz der Überfülle der Arbeit drängte ich meinerseits auf die Einrichtung täglicher Morgenandachten, die natürlich an mir hängen blieben und zu meiner Freude seitens der Gemeinde ein gutes Echo fanden (4.7.1936). Schwer wurde es mir besonders, eine Beerdigung zu halten. »Das nimmt doch ziemlich mit, weil hier die Unfähigkeit, Gottes Wort zu sagen, am deutlichsten wird.« (7.3.1936)

Zu den verschiedenen Konventen nahm mich Harder regelmäßig im Auto mit. Sehr bald schon übertrug er mir die theologische Arbeit dort. Auf Vorschlag von Günter Jacob sollte auf den Konventen während des Winters 1935/36 über Asmussens Galaterbrief-Auslegung¹² gearbeitet werden (7.11.1935). Mein Referat, offenbar für vier Tagungen geplant und auf den verschiedenen von uns betreuten Konventen vorgetragen, schließt sich der Haupteinteilung des Buches von Asmussen an. Jeder der zwei bis drei Unterteile der 25 Kapitel wird jedoch – abweichend von der dortigen fortlaufenden Durchnummerierung in 414 Textabschnitte – von mir jeweils in gleicher Weise zusammengefaßt: in einer These, die entfaltet wird in meist zwei positiven Aussagen und zwei Verwerfungsaussagen. Z. B. zu Gal 2,1-5: »Für die Entscheidungen unter dem Evangelium ist allein das Evangelium maßgebend. 1) Lehrentscheidung ist Lebensentscheidung und umgekehrt. Damit ist verworfen der Unglaube, der sich beruft auf die Scheidung zwischen Lehre und Leben, Theorie und Praxis, Form und Inhalt. 2) Dem offenen oder geheimen Zwang gegenüber bleibt nur unbeugsames Leiden für die Wahrheit. Damit ist verworfen der Kompromiß unter der Devise

¹² Hans Asmussen, *Theologisch-kirchliche Erwägungen zum Galaterbrief*, Münster 1935.

›um Schlimmeres zu verhüten.« Ich hielt mich dabei sehr frei vom Wortlaut bei Asmussen, so daß sich neben dem von allen zu lesenden Buch ein selbständiger Text ergab, der vervielfältigt wurde. Daneben hatte ich offenbar in eigenen Bibelstunden ebenfalls den Galaterbrief behandelt, allerdings in ganz abweichender Gestalt, gleichfalls vervielfältigt, bin damit aber nur bis zum Ende von Gal 3 gelangt.

Außer dieser recht anspruchsvollen Arbeit am Galaterbrief entstanden in Fehrbellin noch ein Vortrag über *Wort Gottes und Volksreligion*, den ich in Neuruppin hielt, der aber nur in Stichworten ausgearbeitet wurde und die Frucht der einst bei Sellin angefertigten Seminararbeit war, und ferner zwei Texte zur kirchenpolitischen Situation, wie sie durch die vermittelnde und die Gegensätze verschleiernde Tätigkeit der Kirchenausschüsse entstanden war. Der eine, kürzere Text vermahnt unter zwölf Gesichtspunkten die Kampfesmüden, sich auf bestimmte Schriftstellen zu besinnen. Z. B.: »Wer sein Abseitsstehen der Verantwortung vor den Brüdern zu entziehen sucht unter Berufung auf die Freiheit seines Gewissens, statt dieses sein Gewissen gerade vor und von den Brüdern binden zu lassen in Demütigung unter dem Wort Gottes, der gebe eine gründliche Auslegung von: 2 Kor 4,2 Ps 119,67.« Der andere Text gibt eine *Analyse der Rehmschen Thesen*, die zum Zwiespalt in der Bekennenden Kirche selbst Anlaß gegeben hatten. Wie ein Motto zum Ganzen steht in der Einleitung der Satz: »Der vor Gespenstern in Illusionen sich flüchtende und so Gottes Wort zum Schweigen bringende Kleinglaube leistet (gewiß bei subjektiver Wahrhaftigkeit) der objektiv vernebelnden Lügenhaftigkeit des Satans Vorschub.«¹³

Trotz allem, was drohte, blieben wir in Fehrbellin doch verschont. Daß ein geplantes Jungenlager polizeilich verboten (25.1.1936) und ein Kreiskirchentag durch zwei Stapoleute überwacht und protokolliert wurde (10.2.1936), was nicht geheim bleiben konnte, sind die einzigen Eingriffe dieser Art in nächster Nähe, von denen ich nach Hause berichtete. Es gab aber auch Erfreuliches zu erzählen. Zu Weihnachten durfte ich Kometa in Zürich besuchen (26.12.1935). Zu Ostern besuchte sie uns in Fehrbellin (5.4.1936). Anfang Juli konnte ich auf dem Rücksitz des Motorrades eines Amtsbruders, den ich aus der Crossener Zeit kannte, zum Evangelischen Kirchentag nach Stuttgart fahren und außer Kometa auch Werner Jetter und Hans Losch wiedersehen (29.7.1936). Und am 30. August wurde mir neben Martin Albertz und Hans Böhm das Patenamnt am jüngsten Kind von Harders anvertraut.

¹³ Diese Texte sind im Nachlass in der Tübinger Universitätsbibliothek zu finden.

Anfang Oktober kam Otto Dudzus nach Fehrbellin, um mich abzulösen. Am 11. Oktober fuhr ich nach Hause. Und am 17. Oktober traf ich im Predigerseminar Finkenwalde ein, wie Erich Klapproth und ich es uns gewünscht hatten.

Der Besuch eines Predigerseminars war für die Kandidaten der Kirche der altpreußischen Union erst seit 1928 Pflicht. Mit der Inanspruchnahme des Notkirchenregiments und der illegalen Einrichtung eigener Prüfungsämter mußte die Bekennende Kirche nun auch in bezug auf Predigerseminare ihre eigenen Wege gehen. Deren Erstellung gab viele Probleme auf, während ihre Anziehungskraft stark war. Das von Dietrich Bonhoeffer geleitete Seminar begann Ende April 1935 mit dem 1. Kursus in Zingst an der Ostsee. Vier weitere Kurse folgten in Finkenwalde bei Stettin. Weder der Mangel an Mitteln, der beträchtlich war, noch etwa ein Mangel an Nachfrage – das Gegenteil war der Fall –, vielmehr die polizeilichen Konsequenzen aus der von Anfang an bestehenden Illegalität setzten wie den übrigen Predigerseminaren der Bekennenden Kirche so auch Finkenwalde nach einer kurzen Galgenfrist 1937 ein gewaltsames Ende.

Was Erich Klapproth und mich bewogen hatte, um die Einweisung nach Finkenwalde zu bitten, vermag ich nicht des näheren zu rekonstruieren. Sicher hatte mein Freund schon von seinem Berliner Studium her einen gewissen Kontakt mit Bonhoeffer. Ich selbst hatte ihn in meinem fünften Semester nur einmal zufällig gesehen. Harder hatte übrigens in seinem Einflußbereich später für die Ausstattung von Finkenwalde geworben.¹⁴ All das jedoch ist belanglos, gemessen an dem Ruf, den Bonhoeffer bereits in meiner Vikariatszeit besaß. Persönlich begrüßt habe ich ihn aber erst bei meinem Eintreffen in Finkenwalde. Es handelte sich um eine konkurrenzlose Wahl. Was mich äußerlich erwartete, wußte ich durch eine offizielle Information darüber, was mitzubringen sei: »Bettwäsche, Hand- und Mundtücher, Federbett bzw. Steppecke und Kopfkissen« (8.10.1936). Mein erster Eindruck nach der Ankunft: »Der Platz ist ziemlich beengt, aber es wird gehen. [...] Ich schlafe im großen Schlafsaal [etwa 20 Betten], Erich in einem kleinen [ca. vier Betten]. Kleidung und dgl. befindet sich in einem schmalen Schrank im Vorraum zwischen Schlafsaal und Waschraum. Mein Zimmer zum Arbeiten liegt ziemlich entfernt. [...] Ich bewohne mein [aufs primitivste möblierte] Zimmer mit zwei Brüdern zusammen.«¹⁵

¹⁴ Dietrich Bonhoeffer Werke, Illegale Theologenausbildung Finkenwalde 1935-1937 (= D. Bonhoeffer, Werke, Bd. 14), Gütersloh 1996 (im Folgenden mit »DBW 14« abgekürzt), S. 49f. [Anmerkung Ebeling].

¹⁵ Einfügungen Ebeling.

Schon im nächstfolgenden Brief heißt es aber: »Was soll ich zuerst erzählen? Es bestürmen mich die Eindrücke und ich bin fast so voll Dankbarkeit, daß ich keine Worte finde.« (22.10.1936) Überaus präsent ist der feste Tagesablauf, aus dem drei Faktoren besonders herausragen. Die Morgenandacht ist geprägt durch das Gebet mehrerer Psalmen im Wechsel, größere Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Testament sowie ein ausführliches freies Gebet, das Bonhoeffer spricht. Vor der Morgenandacht und nach der Abendandacht herrscht eine streng einzuhaltende Schweigezeit, die unter den gegebenen Verhältnissen von ganz elementarer Notwendigkeit ist. Während des Aufstehens sowie des Sichrüstens zur Nacht muß in einer so engen Lebensgemeinschaft von 24 Personen unnötige Unruhe vermieden werden, muß es auch Zeiten der Stille geben. Und nach dem Frühstück ist für alle eine halbstündige Meditationszeit angesetzt. Fester Bestandteil ist dafür ein während einer Woche geltender biblischer Meditationstext, den jeder für sich – ohne wissenschaftliche Hilfsmittel – in sich aufnehmen und bedenken soll. Gelegentlich mag es aber auch zu einem sich einander mitteilenden Austausch zwischen den Stubengefährten kommen, wie auch an jedem Samstag im Gesamtkreis Meditation und Äußerung einander ablösen, ohne etwa eine Diskussion entfesseln zu wollen.

Man gewönne jedoch ein falsches Bild von der Atmosphäre des Seminars, wenn man nicht auch all das andere vor Augen hätte: das freie Gespräch, das Singen, das Musizieren (mit Bonhoeffer spielte ich häufig vierhändig), das Ping-Pong-Spielen, die Abende mit schöner Literatur, etwa einem Drama mit verteilten Rollen gelesen (1.3.1937), oder einfach fröhlichem Erzählen. Dann aber auch die strenge Arbeit: Vorlesungen, konzentriert auf das Neue Testament und die Fächer der praktischen Theologie: Homiletik, Katechetik und Seelsorge, wobei jeder einzelne Teilnehmer durch vorzulegende Entwürfe einbezogen war. Drei Veranstaltungen unterbrachen die übliche Arbeit.

Vor Weihnachten fand eine zweieinhalbtägige förmliche Disputation statt über die »Predigt des Gesetzes«. Längere Zeit wurde sie von einem kleinen Kreis vorbereitet, dem außer mir Erich Klapproth und Gerhard Krause angehörten. Ich legte, selber unzufrieden mit dem Ergebnis (10. und 15.12.1936), 51 Thesen zu vier Fragenkomplexen vor: I. Predigt die Kirche überhaupt Gesetz? – Gesetz und Christus. II. Was predigt die Kirche als Gesetz? – Gesetz und Schrift. III. Wem predigt die Kirche das Gesetz? – Gesetz und Welt. IV. Wie predigt die Kirche das Gesetz? – Gesetz und Kirche.¹⁶ Dazu hielt ich ein erläuterndes Referat. Gegenthesen des Kontrahenten Gerhard Krause lagen nicht

¹⁶ DBW 14, S. 778-784 [Anmerkung Ebeling].

vor. Bonhoeffer notierte sich 14 kurze Fragen. Zum Dank erhielt ich Bachs *Kunst der Fuge* mit einer Widmung Bonhoeffers.

Die andere Unterbrechung betraf nur mich persönlich. Meine Heimatgemeinde, die Steglitzer Lukaskirche, hatte mich zu einem Vortrag eingeladen, den ich im Februar über das naheliegende Thema hielt: *Was muß eine Bekennende Gemeinde von der Ausbildung ihres theologischen Nachwuchses wissen?* Ich ging von einer Darstellung der gegenwärtigen Situation der Bekennenden Kirche aus und schilderte dann im einzelnen die Arbeit des Finkenwalder Predigerseminars, abgeschlossen mit einem Bericht über die unmittelbar vorangegangene Volksmission in Pommern, unter deren starkem Eindruck ich noch stand.

Eben dies war die dritte Unterbrechung des normalen Finkenwalder Arbeitsrhythmus. Genau genommen freilich nicht eine Unterbrechung, vielmehr eine Krönung des gemeinsamen Lebens im Predigerseminar. Das Grundprinzip war, daß nicht ein Einzelner, sondern eine aufeinander abgestimmte Gruppe von vier Brüdern zur Volksmission in eine Gemeinde ging und entsprechend die sechs Gruppen unseres Kurses in sechs Gemeinden eines Kirchenkreises. In allen Gruppen lagen dazu dieselben Texte zugrunde, die in jeder Gruppe auf je vier an einem Abend aufgeteilt waren, die im Predigen einander ablösten. »Der Reichtum [...] besteht in der Erfahrung, daß man selbst beim Bezeugen des Wortes Gottes der am meisten Beschenkte ist, daß man aus dem Sich-Wundern nicht herauskommt, daß einem Gedanken, Einsichten und Worte zuströmen, wo man sich im festen Glauben darauf verläßt, daß Gott uns den heiligen Geist geben will.« (1.2.1937)¹⁷ Unsere Gruppe hatte in Trieglaff ihren Standort, zwei von uns wohnten bei von Thaddens. Zur Meditationszeit fanden wir vier uns zusammen und machten dann Besuche, z.T. auch in den Außendörfern und Vorwerken. Auch die Besuche machten wir, jedenfalls in meiner Gruppe, nicht einzeln, sondern zu zweit. Wenn einer im Gespräch erlahmte, sprang der andere bei. Dabei hatten wir einmal ein sehr spannendes Gespräch mit einem von Alfred Rosenberg besessenen Lehrer. Am Abend der Rückkehr nach Finkenwalde tauschten wir die Fülle der Erfahrungen untereinander aus. Es war ein unvergeßliches Erlebnis. Nach Hause konnte ich berichten: »Die Kirche war alle Tage voll, bei steigender Beteiligung.« (1.2.1937)

Die letzten Wochen in Finkenwalde waren für mich unvermutet stark in Atem gehalten von der Frage meiner anschließenden Tätigkeit, verquickt mit der Frage unseres Heiratstermins. Seit meiner Fehrbelliner Zeit stand ich mit Pfarrer Engelke in freundschaftlicher Beziehung. Als er einen Ruf nach Lobetal erhielt, spielten wir mit dem

¹⁷ Auslassung Ebeling.

Gedanken, daß ich seine Nachfolge in Königshorst antrete. Dieser Plan hatte sich inzwischen so verdichtet, daß ich nach Hause melden konnte: »Heute kam, überraschend und doch ersehnt, von Albertz die offizielle Beorderung nach Königshorst. Nun, wo ich es schwarz auf weiß habe, gibt mir diese seltsame Führung doch zu denken. Mich überkommt ein starkes Bangen, ob ich den Posten so ausfüllen kann wie Bruder Engelke, zumal während der Examenszeit.« (26.2.1937) Drei Termine gerieten nun in Kollision miteinander. Die Meldung zum Zweiten Examen sollte anschließend an das Predigerseminar erfolgen, so daß die folgende Prüfungszeit etwa ein halbes Jahr in Anspruch nahm. Der Wechsel in Königshorst sollte aber voraussichtlich schon am 1. April erfolgen. Und für die Heirat hatte Kometa bei meinem Besuch am Jahresende den September vorgeschlagen (1.3.1937).

Am Abend des 2. März hatte ich mit Bonhoeffer ein längeres Gespräch, das zunächst angesichts des nahe bevorstehenden Amtsantritts in Königshorst der Frage des Heiratstermins galt. Während diese Frage zunächst offenblieb, wandte sich die Unterhaltung meiner Examensarbeit zu und geriet damit auf die Möglichkeit des Promovierens. Beiläufig erwähnte ich den einstigen, jetzt aber völlig aufgegebenen Gedanken einer Promotion in Zürich bei Brunner und erwähnte, daß Kometa gemeint hatte, dies finanzieren zu können. Bonhoeffer griff dies mit Entschiedenheit auf. Spontan breitete er vor mir die Notlage unserer theologischen Arbeit aus. »Wir erschöpfen uns alle im Schützengrabenkampf und sind zu kurzsichtig, uns Gedanken zu machen, wie unsere theologische Arbeit und Versorgung in einigen Jahren aussehen soll. Wenn wir jetzt in die Gemeinden gehen, haben wir voraussichtlich nicht mehr die Möglichkeit, ein Jahr lang zurückgezogen bloß wissenschaftlich zu arbeiten. Wenn der eine oder andere das aber täte, so wäre es ein nicht zu unterschätzender kirchlicher Dienst. Der Ausfall, den man dafür im Augenblick darstellt, dürfte dagegen nicht ins Gewicht fallen.« (3.3.1937) Ich sträubte mich heftig dagegen. Wir verblieben schließlich vorläufig dabei, Bonhoeffer werde an Albertz berichten und sich seinerseits dahin äußern, man solle mich mit dem Auftrag zur wissenschaftlichen Arbeit auf ein Jahr beurlauben, während ich den Schritt nur verantworten könne, wenn auch der Bruderrat ihn für wünschenswert erklärte und mir dies mitteile. In diesem Sinn schrieb Bonhoeffer noch am gleichen Tage an Albertz.¹⁸ Nachdem ich noch einmal das Problem mit den Brüdern Klapproth und Mickley nach allen Seiten hin gründlich besprochen hatte, gab ich Bonhoeffer auch meinerseits zu dem Schreiben an Albertz grünes Licht. Natürlich war damit alles nur vorläufig. Es war fraglich, ob Albertz – und gar Scharf

¹⁸ DBW 14, S. 272–275 [Anmerkung Ebeling].

– seine Zustimmung gebe und wie Kometa jetzt reagiere. Von ihr kam schnell ein freudiges Echo: Der Plan sei nicht nur finanziell möglich, es freuten sich auch alle daheim bei ihr darüber (6.3.1937). Einige Tage danach meldete Albertz das kirchliche Einverständnis (13.3.1937). Meinem Vater gegenüber versicherte ich, »daß ich damit auf keinen Fall einen Sprung über das Pfarramt [hinweg] in das Lehramt machen will. Das Pfarramt bleibt das eine Ziel.«¹⁹ (3.3.1937) Der Gesichtspunkt, daß durch die Promotion sich die schriftliche Arbeit zum Zweiten Examen erübrige und sich dadurch eine gewisse Zeitersparnis ergebe, spielte nur am Rande eine Rolle. Dagegen tauchte ein weiteres Problem durch Wilhelm Vischer auf, der bei einem Besuch in Finkenwalde während dieser Tage sehr stark den Gegensatz zwischen Zürich und Basel zum Ausdruck brachte. Dies schreckte mich freilich nicht so sehr ab, auch ohne daß ich damals Kenntnis davon hatte, was Bonhoeffer in einem Postscriptum dem Brief an Albertz von sich aus beigefügt hatte: »Übrigens: Die Befürchtung eines zu starken Einflusses Brunners ist bei der Selbständigkeit Ebelings nicht nötig.«²⁰ Den Wortlaut des Briefes Bonhoeffers erhielt ich erst 52 Jahre später durch den Herausgeber O. Dudzus zur Kenntnis.²¹

Nach kurzer Zwischenzeit daheim begab ich mich nun wieder auf die Reise – nicht ins Unbekannte: nach Stuttgart, wo ich Werner wieder sah und wir den Abend verbrachten, dann am Tage drauf weiter nach Süden, mit einem Bummelzug zwar, aber »so glatt wie noch nie über die Grenze« (8.4.1937), und nahm wie verabredet in Eglisau Kometa (vom Geigenunterricht kommend) in Empfang, »bzw. hat sie mich in Empfang genommen, – das beruht ja auf Gegenseitigkeit. Es war schön, diesmal gemeinsam in Zürich einfahren zu können.« Wie gesagt: nicht ins Unbekannte, wohl aber ins Ungewisse. Man hätte ja meinen können: in ein paradiesisches Jahr. Nun endlich vereint! Aber schon nach einem guten Monat meldete ich: »Die Heirat im Sommer haben wir endgültig aufgegeben.« (14.5.1937) Aus vielerlei Gründen schob sich der Termin mehr und mehr hinaus, bis es schließlich erst zwei Jahre später wahr werden sollte. Man hätte auch meinen können: hinein in ein Jahr der Ruhe, des ungestörten Arbeitens, wie ich es mitten in der Fehrbelliner Zeit einmal erträumte: »Wenn ich nur mehr zur theologischen Arbeit käme. Als Ziel steht manchmal ferner, manchmal näher vor mir eine wissenschaftliche Arbeit über die reformatorische Evangelienauslegung. – Das sind Träume!« (19.2.1936) Nun erfüllte sich dieser Traum. Jedoch: »Es geht mir hier so, daß ich in der Arbeit

¹⁹ Einfügung Ebeling.

²⁰ DBW 14, S. 275 [Anmerkung Ebeling].

²¹ DBW 14, S. 475 [Anmerkung Ebeling].

ganz vergraben bin. [...] Das Pfingstfest erinnert mich besonders daran, wo wir in den letzten Jahren so stark im Kampf der Bekennenden Kirche die reichen Gaben des heiligen Geistes haben erfahren dürfen. Aber ich bin mir ja auf Schritt und Tritt bewußt, daß ich hier nur im Urlaub bin [...].« (15.5.1937)²² Und selbst wenn man sich dessen freuen durfte, daß jener Traum ganz wider Erwarten in Erfüllung gegangen ist, wer hätte geahnt, daß er sich allmählich in einen schweren Angsttraum verwandelte, ich könnte mich völlig übernommen haben, herangewagt an etwas, was über meine Kräfte geht?

Von einer solchen qualvollen Fahrt ins Ungewisse ahnte ich zunächst nichts. Daß es bescheiden zugging, voller Arbeit und nur hie und da eine Pause, war mir durchaus recht. Im obersten Stock des Hauses, in dem Kometa mit ihrer Mutter und zwei Brüdern zwei Etagen tiefer wohnte, bezog ich ein mir eingeräumtes winziges Quartier mit einem kleinen Schreibtisch, einem Stuhl, einem Regal und einem Bett. Schon um 1/2 6 Uhr stand ich auf und hielt nach Finkenwalder Ordnung für mich Morgenandacht und Meditationszeit (wie lange ich dem treu blieb, verrät mir mein Gedächtnis nach 61 Jahren nicht), ging dann hinunter zum Frühstück, trieb etwas kursorische Bibellektüre in den Ursprachen, begab mich auf 9 Uhr zur Zentralbibliothek, mittags wieder nach Hause, von 14 bis 19 Uhr wieder dorthin und später oft anschließend in den Lesesaal der Museumsgesellschaft, bis auch dort geschlossen wurde. Kometa sah ich oft nur bei den Mahlzeiten, aber auch da nicht immer, weil sie ebenfalls vielfältig besetzt war. Doch sei auch der Abwechslungen gedacht: gelegentlich Besuche bei anderen, ein gemeinsamer Spaziergang oder gar ein Ausflug, zuweilen am Sonntag verbunden mit einer Predigtvertretung, z. B. in Braunwald oder in Brunnen. Die Hoffnung auf Ferien miteinander fiel freilich dürrtiger aus als geplant. Für die Dauer von drei Wochen erhielt ich ein Engagement als Kurprediger in Rigi-Klösterli. Es stellte sich aber heraus, daß der Arzt diese Höhe für Kometas Mutter nicht zuließ, so daß es auch hier zu einer Trennung kam, die wir durch gegenseitige Besuche in der Tiefe (nach Beckenried am Vierwaldstättersee) oder in die Höhe (auf den Rigi) überwand. Auch zu Elschens²³ Hochzeit (29.8.1937) – ich hielt die Trauung – musste ich allein fahren und verband damit einige Abstecher, u. a. nach Finkenwalde, wo ich Bonhoeffer über meine Arbeit berichtete, sowie nach Marburg zu Bultmann und Krüger (6.9.1937).

Mit dem Thema der Arbeit verhielt es sich merkwürdig. In dem Gespräch mit Bonhoeffer über meine Freistellung zum Promo-

²² Auslassungen Ebeling.

²³ Gerhard Ebelings Schwester Elsa.

vieren war davon offenbar gar nicht die Rede gewesen. Wie aus der Fehrbelliner Zeit schon einmal erwähnt, stand in meiner Sehnsucht nach mehr theologischer Arbeit »als Ziel manchmal ferner, manchmal näher vor mir eine wissenschaftliche Arbeit über die reformatorische Evangelienauslegung«. Was mich auf diesen Gedanken gebracht hatte, verriet ich damals so wenig, wie ich ein Jahr später, als der Traum in Erfüllung ging, zu erkennen gab, daß ich schon länger mit einem solchen Vorhaben umging. Auch in den ersten Gesprächen mit Brunner über das Vorhaben einer Dissertation stellte ich das Thema meinerseits offenbar gar nicht zur Diskussion. Was ich wollte, stand fest. Brunner empfahl, »als erste Teilaufgabe eine Skizze des ganzen Problemkomplexes vorzulegen, um danach dann das Thema endgültig zu formulieren«. An der Arbeit zeigte er großes Interesse, wollte das Thema aber auf die Passionsgeschichte beschränken, während Blanke dies für eine zu schmale Basis hielt (15.5.1937). Die gewünschte Skizze geriet ziemlich ausführlich, war aber relativ schnell erstellt (19.4.1937). Hier taucht zum ersten Mal die akzentuierende Wendung »Evangelische Evangelienauslegung« auf samt der stofflichen Begrenzung »untersucht an Luther«. Wie die Konzentration auf den erfragten Themenkomplex entfaltet, ging es mir um das »Problem einer Hermeneutik der Evangelien«, während die methodische Besinnung auf das Verwobensein in verschiedene theologische Disziplinen verweist. »Das ist wohl ein Zeichen für theologische Sachnähe, insofern die Aufgabe aus dem Predigtamt gestellt ist und das Erarbeitete wieder in den Predigtamt drängt.« Berührt sind also die Praktische Theologie, die systematische Theologie, die Dogmengeschichte und die exegetische Theologie. »Das Zentrum der Arbeit«, hieß es damals, »liegt in der systematischen Disziplin und läuft hinaus auf das hermeneutische Problem der ›Gleichzeitigkeit‹ und dessen Beantwortung aus der Christologie.« Der Stoff, an dem das alles erörtert werden soll, wird beispielhaft an drei Texten aus Luthers Evangelienauslegung erläutert: ausführlich an dem Evangelium von den zehn Aussätzigen (Lk 17,11-19; 1521), sodann knapp an einer Predigt Luthers über die Verleugnung des Petrus (1529) und an dem Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi (1521). Als Quelle dieses Konzepts sind deutlich die beiden Hauptimpulse meines ersten Semesters in Marburg zu erkennen: das hermeneutische Problem und Luthers Theologie. Es stellte sich mir gar nicht die Frage, worüber ich denn eine Dissertation schreiben solle. Es drängte mich zu einer Untersuchung über Luthers Hermeneutik, wie denn auch alsbald der Untertitel lautete.²⁴

²⁴ *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, München 1942 (Nachdrucke: Darmstadt 1962; Tübingen 1991).

Zwei Fragen blieben dabei aber noch unbeantwortet. Die eine: Was zog mich zur Evangelienauslegung? Von Bultmann, aber auch von Luther her hätte mir die Paulusauslegung vielleicht näher liegen sollen. Diese Frage stellte sich mir aber gar nicht. In meiner Skizze des Problemkomplexes, die Brunner von mir verlangte, habe ich ziemlich umständlich auszuführen versucht, daß es mir um den Kern theologischer Hermeneutik überhaupt gehe: wie Christus durch sein Wort gegenwärtig ist. Diese elementare Frage, so schrieb ich später in der Zielsetzung am Anfang der Dissertation, meinte ich »ganz schlicht dort stellen zu sollen, wo am einfältigsten und klarsten von der Gegenwärtigkeit Christi selber die Rede ist, nämlich gegenüber den Evangelien«²⁵.

Die andere Frage, die noch anstand, betrifft die Autorität Luthers. Hat er die Evangelien so ausgelegt, daß die urchristliche Botschaft zur vollen Wirksamkeit kommen konnte? Mir stand dabei Kierkegaards Kritik an Luther vor Augen, auf die mich Brunner einmal hingewiesen hatte (11.6.1937): »Luthers Lehre ist doch nicht bloß eine Rückkehr zum ursprünglichen Christentum, sondern eine Modifikation des Christlichen. Er zieht einseitig Paulus vor und benutzt weniger die Evangelien.«²⁶ Daß dies rein statistisch in bezug auf die Predigttexte und die Schriftzitate nicht zutrifft, habe ich zum Erstaunen Brunners und Blankes nachgewiesen. Die damit noch nicht definitiv erledigte Kritik an Luthers Evangelienauslegung habe ich in der Dissertation selbst einer gesonderten späteren Arbeit vorbehalten,²⁷ zu der es aber nie gekommen ist. Sollte ich diese Frage deshalb nie wieder aufgegriffen haben, weil ich sie der Sache nach für unzutreffend hielt und ich mir eine überflüssige Apologetik ersparen wollte? Immerhin hatte ich mich gleich am Anfang meiner fortlaufenden Lektüre von Luthers Matthäusauslegung bei den Kapiteln 5 bis 7 gedrungen gefühlt, schon im Mai 1937 eine weitere Vorarbeit zu schreiben unter dem Thema *Luthers Auslegung der Bergpredigt, auf ihre hermeneutischen Voraussetzungen untersucht* (30.5.1937). Sie beruhte quellenmäßig keineswegs, wie bei dieser Fragestellung üblich, allein auf den 1532 bearbeitet im Druck erschienenen Wochenpredigten von 1530/32 über Mt 5-7²⁸, sondern auf dem vollständigen Material der überlieferten Texte Luthers zur Bergpredigt. Die Studie schloß mit dem Satz: »Die Frage nach Luthers Auslegung der Evangelien stellt die evangelische Theologie in besonders dringlicher Weise vor die Aufgabe einer eingehenden Selbstprüfung.« In der Dissertation bin ich auf die entscheidenden

²⁵ Ebd., S. 9 [Anmerkung Ebeling].

²⁶ Ebd., S. 11 [Anmerkung Ebeling].

²⁷ Ebd., S. 10 [Anmerkung Ebeling].

²⁸ WA 32, 299-544 [Anmerkung Ebeling].

Gesichtspunkte von Luthers Bergpredigtauslegung eingegangen, nicht ohne vor Mißverständnissen zu warnen.²⁹

Nach der Arbeitsskizze über die Bergpredigt steuerte ich »munter und getrost, wenn auch untermischt mit einer gewissen Bangigkeit, auf das unabsehbare Meer der weiteren Arbeit hinaus« (11.6.1937). Allerdings zogen nun manche Schatten auf. In die kommende Zeit fielen schwere persönliche Belastungen: mehrere Erkrankungen von Kometas Mutter, eine längere Verhaftung meines Freundes Erich sowie der Tod meiner Großmutter väterlicherseits. Trotz der Unterbrechungen durch den Aufenthalt auf dem Rigi gelang es mir doch noch, vor der Reise zu Elschens Hochzeit einen dritten Entwurf vorzulegen: *Notizen über die hermeneutischen Grundlagen von Luthers Evangelienauslegung*. Sie gaben später in etwas veränderter Gestalt und mit erheblicher Differenzierung das Grundgerüst ab für das Schlußkapitel der Dissertation. Vorerst war es aber nur ein systematisch konzipierter Vorgriff. Und im übrigen lief es später auf eine Reduzierung von vier vorgesehenen systematischen Kapiteln auf ein einziges hinaus (10.2.1938). Bevor ich aber an die definitive Ausarbeitung herangehen konnte, war ungemein erschwerend die Exzerpierung des gesamten primär in Betracht kommenden Textmaterials der Evangelienauslegung Luthers auf Tausenden von Zetteln. Ich hielt mich dabei an die kanonische Reihenfolge der Evangelien und im einzelnen wieder perikopenweise an die chronologische Folge der dazu überlieferten Auslegungen Luthers. Bei dieser Arbeit wurde meine Aufmerksamkeit aber in weitere Dimensionen gelenkt: die hermeneutische Entwicklung Luthers und sein Verhältnis zur hermeneutischen Tradition, besonders den Wandel seines Verhältnisses zur allegorischen Auslegung sowie den Einzelvergleich seiner Evangelienauslegung mit der patristischen und scholastischen Auslegung. Verständlich, daß es angesichts der »grauenhaften Stoffmassen« zu Äußerungen kam wie: »Ich würde am liebsten für die kommenden Monate ganz Einsiedler werden.« (1.10.1938) Es kam darüber zuweilen zu langen Gesprächen teils mit Brunner, teils mit Blanke. Brunner erklärte: Die Arbeit gehe so sehr ins Historische, daß er sie nicht beurteilen könne. Außerdem befürchte er, daß das Ergebnis Barth zugute komme (3.2.1938). Mir hingegen wurde »über diesen Erfahrungen die Berechtigung einer rein systematischen Theologie immer zweifelhafter« (20.2.1938). Blanke stand mir bei, meinte aber mit Recht, daß ich ohne Fristverlängerung die Arbeit nicht zum Abschluß bringen könne. Hinzu kam als ein die Situation verändernder Faktor, daß

²⁹ Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, S. 261-269; 320; 394f.; 428f.; 433-435 [Anmerkung Ebeling].

Brunner für ein Jahr nach Amerika ging und die endgültige Betreuung der Arbeit ohnehin in Blankes Zuständigkeit fiel.³⁰

Der Problemknoten war im übrigen letztlich nicht ein sachbedingter, sondern ein persönlicher: wie die Termine der Fertigstellung der Dissertation, des Zweiten theologischen Exams, des Rigorosums, des Antritts eines kirchlichen Amtes und der Heirat aufeinander abzustimmen seien. Es fand sich schließlich nach vielen Fehlplanungen die Lösung, daß ich Ende Mai 1938 nach Hause reiste und dort die Abschlußarbeiten beendete, so daß ich Ende Juli das fertige Werk an die Fakultät schicken konnte. Dann fertigte ich für das Zweite Examen, da mir mit Rücksicht auf die Dissertation eine besondere schriftliche Arbeit erlassen wurde, nur noch die Predigt und Katechese an. Dann folgte wieder für Zürich die dort vorgeschriebene schriftliche Drei-Tage-Arbeit über das interessante, aber schwierige Thema: »Der Sinn der Erfüllungszitate im Matthäusevangelium ist mit dem Sinn, den die zitierten Stellen an ihrem alttestamentlichen Ort haben, kritisch zu vergleichen. Welche Folgerungen ergeben sich aus diesem Vergleich?« (da ich sie in Berlin anfertigte, mußte ich mir den genauen Zeitpunkt des telegrafischen Empfangs des Themas und der Ablieferung der Arbeit von der Post bescheinigen lassen – es waren übrigens die aufregenden Tage des Münchener Abkommens Ende September); dann in Zürich am 22. Oktober 1938 das Rigorosum, anschließend mit dem befreienden Telegramm nach Hause: »Summa cum laude. Kometa Gerhard«; dann wiederum beim Prüfungsamt der Bekennenden Kirche das illegale Zweite theologische Examen am 9. November 1938 in Nikolassee, das damit endete, daß Prüfer und Geprüfte vor der Polizei durch die Hintertür miteinander die Flucht ergriffen; und schließlich am 18. November in der Dahlemer Annenkirche die Ordination durch Pfarrer Kurt Scharf.

Im Dienst der Bekennenden Kirche hatte ich bereits während des Promotionsurlaubs gestanden. Gerade da war ich mir dessen sehr bewußt. Nun aber zögerte ich nicht, schon im Herbst ein mir zuge-
teiltes Amt zu übernehmen, noch bevor alle Examina absolviert waren. Ich wurde zum Referenten für Schulfragen beim Brandenburger Bruderrat berufen. Neben gewissen Verwaltungsarbeiten, die mich zu Scharf und zu Dibelius in näheren Kontakt brachten – nach seiner Entlassung als Generalsuperintendent nahm Dibelius entsagungsvoll den zweiten Rang in der Kirchenleitung ein –, schloß der Auftrag auch Vortragsreisen zu Pfarrkonventen ein. Nach kurzer Zeit jedoch bat ich dringend darum, auch am Dienst an einer Ortsgemeinde teilhaben

³⁰ Ausführlicher dazu das Nachwort zur Dissertation im Nachdruck von 1991 (S. 545-560).

zu dürfen. Dies wurde mir mit Beginn des Jahres 1939 gleichsam als Halbzeitarbeit gewährt. Die Notgemeinde der Bekennenden Kirche in Berlin-Hermsdorf wurde mir zusammen mit der Betreuung der Bekenntnisgemeinde Berlin-Frohnau anvertraut. In mehrfacher Weise war ich nun in den eigentümlichen Status der Bekennenden Kirche versetzt: zum einen durch Teilhabe an deren selbständiger kirchenleitender Funktion, zum andern durch die Verantwortung für eine von der offiziellen kirchlichen Ortsgemeinde völlig separierte Bekennende Gemeinde und schließlich durch die Mitbetreuung einer Bekennenden Gemeinde, die innerhalb der Kirchengemeinde eine Art vereinsmäßiges Dasein führte. Dieses seltsame kirchenrechtliche Gemisch, in dem ich mich befand, war im eigenen Bewußtsein kein Dauerzustand, sondern die derzeitige Konstellation des im Gange befindlichen Kirchenkampfes, von dessen Fortgang man keine Vorstellung hatte, so wenig wie vom Ausgang der explosiven politischen Situation, in der wir uns befanden. Solange wie möglich nahm ich mich der Probleme des kirchlichen Unterrichts an mit Vorträgen über *Gesamterziehung und kirchlicher Unterricht, Konfirmandenunterricht, Das Alte Testament im kirchlichen Unterricht, Stand und Aufgabe des kirchlichen Unterrichts, Aufgaben und Wege kirchlicher Unterweisung* u. ä. Mit Kriegsausbruch nahmen aber die Reisemöglichkeiten ab und erloschen für mich vollends mit meiner Einberufung zum Militär Anfang Dezember 1940. Die Inanspruchnahme durch die Hermsdorfer Notgemeinde hingegen, deren Leitung ich in der Nachfolge von Pfarrer Gordon übernahm – seiner jüdischen Herkunft wegen mußte er nach England emigrieren –, übte auf mich von vornherein eine stärkere Anziehungskraft aus, zumal ich mit der Verheiratung am 23. Mai 1939 meinen Wohnsitz dorthin verlegte und zusammen mit meiner Frau bald in der Gemeinde verwurzelt war. Die Aufgaben am Ort nahmen eher zu, so daß daraus eine Vollbeschäftigung wurde, der auch die Einberufung unerwarteter Weise nicht völlig das Ende bereitete.

In der Edition meiner *Predigten eines »Illegalen« aus den Jahren 1939-1945*³¹ habe ich mich im Vor- und Nachwort über die äußeren Umstände der Hermsdorfer Tätigkeit wie über den theologischen Grundzug meines Predigens geäußert. Darauf möchte ich jetzt nur verweisen, um nicht bereits Gesagtes zu wiederholen. Was mich in der Gemeinde theologisch in Anspruch nahm, waren außer den wöchentlich gehaltenen Predigten, zu denen immer auch einige Frohnauer kamen, und außer den seltenen Amtshandlungen die in Frohnau etwa monatlich gehaltenen Vorträge, die auch von Hermsdorfern besucht wurden. Der Thematik nach standen sie begrifflicherweise zunächst

³¹ Tübingen 1995.

im Gefolge meiner Dissertation. Allerdings hatten Ausführungen explizit hermeneutischer Art hier wohl kaum ihren Ort. Die vorhandenen Niederschriften (meist unvollständig) lassen z. T. auch nicht mehr erkennen, wo sie vorgetragen wurden. Das gilt vor allem von dem auf das Jahr 1939 datierten, weitgehend wörtlich ausgearbeiteten Vortrag *Das Problem der Hermeneutik* (vielleicht auf einem Berliner Konvent gehalten) sowie einem andern des gleichen Jahres über das Thema *Historische und christologische Psalmenauslegung*, während ich im Dahlemer Burckhardtthaus mit zwei Vorträgen aushalf: *Wie lese ich das Alte Testament?* und *Was können wir von Luthers Evangelienauslegung lernen?* Dagegen habe ich mit Sicherheit in Frohnau über *Ich glaube an die Auferstehung und an ein ewiges Leben gesprochen*, vielleicht auch über *Die bleibende Stadt (von Zeit und Ewigkeit)*, während ich in Hermsdorf einmal ausnahmsweise eine Bibelwoche über die Offenbarung des Johannes hielt (von Montag, dem 11., bis Sonntag, dem 17. November 1940), angesichts der Kriegssituation und meiner bevorstehenden Einberufung keine zufällige Wahl. In Frohnau gehaltene Vorträge über Luther standen ebenfalls deutlich im Gefolge meiner Dissertation: *Luther als Mensch*, *Luther als Ausleger der heiligen Schrift* (in zwei Teilen), *Luther als Glied seines Volkes und als Untertan seiner Obrigkeit*, *Luthers Stellung zu den Türken und Juden* sowie *Wie dachte Luther über die Beichte?*.

Zunehmend konzentrierte ich mich dann aber auf das Thema Kirche, veranlaßt durch die staatlichen Maßnahmen (*Heiligung und Entheiligung der christlichen Feste*, *Das geistliche Amt im Kampf zwischen Staat und Kirche*), durch die innere Strittigkeit der Kirche (*Das Wesen der Reformation*, *Der Kampf der Reformation um Wahrheit und Einheit*, *Die Aufgabe des Laien in der Kirche heute*, *Das Verhältnis von Bekennender Gemeinde und offizieller Ortsgemeinde*, *Geschichte der Bekennenden Kirche*) sowie schließlich angesichts der volkswirtschaftlichen Struktur (*Was lernen wir aus der Handhabung der Kirchenzucht auf dem Missionsfeld für ihre Wiederaufrichtung in der Heimatkirche?*). Daraus ging die ausführlichste Arbeit jener Jahre hervor: der am 30. Juni 1943 in der Gesellschaft für evangelische Theologie in Berlin gehaltene Vortrag *Kirchenzucht*. In vollständig umgearbeiteter Fassung wurde daraus in ebenfalls tief veränderter Situation ein Referat, das ich am 9. 4. 1946 in Stuttgart auf einer Tagung der kirchlich-theologischen Sozietät gehalten habe. Auf den an mich herangetragenen Wunsch hin erschien es 1947 im Verlag Kohlhammer, Stuttgart.³² Daß die dazwischenliegende Wende der Zeitgeschichte und meiner eigenen Lebensgeschichte bei mir eine theologische Wende bewirkt habe, läßt sich aufgrund allein eines Vergleichs diese beiden Fassungen nur im Sinne behutsamerer Formulierungen behaupten. Dagegen findet

³² *Kirchenzucht*, Stuttgart 1947.

sich m. W. das Stichwort »Kirchenzucht« in meiner ganzen weiteren theologischen Produktion nicht mehr.³³ Daraus läßt sich freilich nicht die Folgerung ziehen, daß ich von meiner Intention im Kirchenkampf abgerückt sei, vielmehr nur, daß ich das Wort »Kirchenzucht« als dafür untauglich erachte.

Zu meinem theologischen Weg während der Hermsdorfer Zeit ist nur noch folgendes zu erwähnen: Mir wurde die gnädige Führung zuteil, daß ich, abgesehen von den Anfangsmonaten der militärischen und sanitären Grundausbildung, in meinem Dienst bei der Sanitätstruppe des Oberkommandos der Wehrmacht, die ihren Standort in Berlin hatte, vier Jahre lang in dauerndem Kontakt mit meiner Gemeinde bleiben konnte. Das hatte zur Folge, daß die beiden Welten, in denen ich nun lebte, so fremd sie einander waren, sich ständig berührten. Die Gespräche und Erfahrungen mit meinen größtenteils kirchenfremden Vorgesetzten und Kameraden gaben mir theologisch viel zu denken. Und umgekehrt war mein Beruf mit seinen für Außenstehende schwer begreiflichen Aufgaben ihnen in meinem Verhalten und meiner Person alltäglich gegenwärtig. Gewiß ist das nicht zu überschätzen, konnte aber eine Atmosphäre des Vertrauens fördern. Als ich dann während der Freizeit die Druckfahnen meiner Dissertation zu korrigieren begann, gab das zu Fragen und Auskünften Anlaß, die nicht nur das Äußere dieser Beschäftigung betrafen. Daß ich von einem Vorgesetzten gebeten wurde, die Beerdigung seiner Schwester zu vollziehen, ja, daß ich es wagen konnte, bei Bekanntwerden von Hitlers Selbstmord am 30.4.1945 meiner Umgebung einige Verse aus Jes 14 vorzulesen, und am Kriegsende gebeten wurde, zu den versammelten Kameraden zu sprechen, waren überraschende Zeichen dessen, daß es gilt, auf das Unerwartete gefaßt zu sein, als Christ gebraucht zu werden.

Den beiden letzterwähnten Vorkommnissen ging freilich die dramatischste Wende meines Lebens dicht voraus: der rasante Ortswechsel weg von Berlin in eine völlig verhangene Zukunft. Daß dieser Ortswechsel eine entscheidende Wende auch in beruflicher Hinsicht mit sich bringen werde, war nicht von ferne zu ahnen. Die Nacht vom 20. zum 21. April 1945 hatte ich wieder einmal in meiner Hermsdorfer Wohnung verbringen können, ohne zu wissen, daß dies das allerletzte Mal war. Ein besonderer Anlaß, sich zu verabschieden, bestand nicht. Von Kometa hatte ich schon 16 Monate zuvor Abschied nehmen müssen, als sie im November 1943 in gegenseitigem Einverständnis aus dem bombenge-

³³ Unter Berücksichtigung aller Sachregister, mit einer Ausnahme in: *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen – an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen 1997, S. 241 [Anmerkung Ebeling].

fährdeten Berlin nach Zürich reiste, mit einer offiziellen Genehmigung, allerdings nur für 14 Tage zum Besuch ihrer kranken Mutter – hatte Kometa doch nach damaligem Recht mit der deutschen Heirat ihr Schweizer Bürgerrecht eingebüßt. Unserer Verabredung gemäß sollte sie aber so lange wie irgend möglich bleiben, und das hieß für uns: bis zum Ende des Grauens von Krieg und Drittem Reich. Unser erstes Kind Martin war im Gefolge des ersten Kriegswinters drei Wochen nach der (Früh-)Geburt gestorben und auf dem Hermsdorfer Friedhof beigesetzt. Ein langer Krankenhausaufenthalt mit gynäkologischem Eingriff ließ wenig Aussicht auf ein zweites Kind. Nun aber meldete es sich dennoch wider alles Erwarten auf Juli 1944 an. Etwa so schätzte ich auch das Ende des Hitler-Regimes ein. Darum war unsere Parole: Keinesfalls vorher zurückkehren! Infolge eines Gemischs von zufälliger Verzögerung der deutschen Bewilligung eines längeren Auslandsaufenthalts, die dann schließlich doch negativ ausfiel, sowie einer geduldeten Illegalität seitens der Schweizer Behörden konnte bzw. mußte Kometa noch unerwartet lange über die Geburt des Kindes hinaus in Zürich bleiben. Unvergeßlich war für mich beides: nach der abendlichen Trennung von einander am Anhalter Bahnhof die einsame Rückfahrt in der S-Bahn mit dem Blick in die mein trauriges Gesicht widerspiegelnde Fensterscheibe sowie im Juli darauf Kometas überglückliches Telegramm »Schreit! Speit! Gedeiht!«.

Am Morgen des 21. April war die S-Bahn nach Berlin durch Flüchtlinge überfüllt, weil Bernau schon von den Russen besetzt war. Um zum Fehrbelliner Platz, dem Ort meiner Dienststelle, zu gelangen, mußte ich in Schöneberg umsteigen. Als ich dort die Treppen zur Stadtbahn emporstieg, begegnete mir – Welch ein Sinnbild! – ein Mann mit einem Kindersarg auf der Schulter. An mein Ziel gelangt, schlug mir die Nachricht entgegen, wir sollten hier, rings umgeben von SS-Zentren, einen Sanitätsbunker zur Verteidigung Berlins ausbauen. Es währte aber nicht lange, da kam der Gegenbefehl, wir sollten uns zum Abrücken rüsten und mit allen Einheiten beim OKW³⁴ im Grunewald am Restaurant Hundekehle uns versammeln. Wir waren noch voll motorisiert. Alles Notwendige wurde verladen, auch mein Fahrrad, das ich seit einiger Zeit für den Notfall bei mir hatte. Am Abend verweilten wir noch am Startplatz bis zum Eindunkeln. In der Wartezeit meldeten sich vielerlei Fragen: Was soll das alles? Kommt es doch noch zu einem Einsatz? Oder fliehen wir vor dem Feind aus dem Osten hilfesuchend dem vom Westen her anrückenden Gegner in die Arme? Oder sollte man einfach bleiben, wo man ist, und abwarten? Darf ich meine Gemeinde im Stich lassen? Muß ich ihr nicht wenig-

³⁴ Abkürzung für »Oberkommando der Wehrmacht«.

tens ein Abschiedswort zukommen lassen? Oder sollte ich mich zu meinen Eltern nach Steglitz begeben? Der Entfernung nach wäre das nicht allzu weit, aber höchst riskant, von der SS am nächsten Laternenpfahl aufgehängt zu werden. Und könnte ich bei dem, was jetzt droht, ihnen überhaupt helfen? Zwar gelang es mir, ihnen noch eine kurze Meldung zukommen zu lassen. Sie wurde aber mißverständlich ausgerichtet, als kämen wir nun zum Einsatz. In diesem qualvollen Hin und Her endeten die Gedanken immer wieder bei der Einsicht, ohne evidente Weisung sei es am besten, stille zu halten und sich führen zu lassen.

So brachen wir auf, hinter uns Berlin unter feuerrotem Himmel. Anstatt alsbald auf Widerstand zu stoßen, hatten wir in nordwestlicher Richtung elbabwärts freie Bahn. Den ersten längeren Halt machten wir in Bad Segeberg. Dort richteten wir in einer Schule ein Lazarett ein, brachen aber nach etwa einer Woche wieder auf, am Abend vor der Besetzung der Stadt durch die Engländer. Wie ich beim Aufbruch in Berlin in unserer Dienststelle noch ein Hitlerbild zertrümmert hatte, so übergab ich nun ein Großteil der von mir verwalteten Akten der Schreibstube dem Feuer der Zentralheizung. Dann kamen die kritischsten drei Nächte und zwei Tage: die Wirrnis der nach Norden flüchtenden militärischen Einheiten und zivilen Flüchtlingstrecks, so daß bei Nacht Generäle versuchen mußten, an Kreuzungen den Verkehr zu regeln; bei Tage die Angriffe von Tieffliegern auf die verstopften Straßen, so daß wir immer wieder von den Wagen sprangen, um in Straßennähe vorläufig Deckung zu suchen. Nachdem wir die Ruinenstadt Kiel durchfahren hatten, gelangten wir aber schließlich nach Kappel an der Schleimündung. Mit der bedingungslosen Kapitulation erlebten wir dort in idyllisch ländlicher Umgebung, wie unter Dönitz auch die äußeren Zeichen des Dritten Reiches verschwanden, der deutsche Gruß abgeschafft und die Partei aufgelöst wurde. Alle Soldaten nördlich des Nord-Ostseekanals galten vorerst als interniert, bis sie Ende Mai auf Gefangenenlager verteilt wurden mit Ausnahme weniger Kategorien, die sofort durch ein deutsches Wehrbezirkskommando unter englische Kontrolle entlassen wurden: Jugendliche, Landarbeiter und Geistliche. So trennte sich mein Weg von dem meiner Kameraden. Während sie am 28. Mai durch Lastwagen in ein Lager abtransportiert wurden, winkte ich ihnen nach und bestieg mein Fahrrad, um zum Wehrbezirkskommando nach Rendsburg zu fahren. Englische und kanadische Posten grüßte ich mit militärischem Gruß und kam unbeschadet ans Ziel. Ein ungewohntes Selbstständigkeitsgefühl erfaßte mich. Als ich in Rendsburg vor dem Wehrbezirkskommando die Schlange der Wartenden sah, begab ich mich zunächst auf die Suche nach einer vorläufigen Unterkunft und fand sie bald in einem Pfarrhaus, an dem ich läutete. Als mir geöffnet wurde, stellte ich mich vor und legte kurz

meine Situation dar. Begreiflicherweise stieß ich zuerst auf zögernde Zurückhaltung. Aber alsbald erschien aus dem Hintergrund ein rettender Engel: die Frau des Bruders Berendts aus meinem Finkenwalder Kurs. Mit ihrem Söhnlein war sie aus dem Wartegau als Flüchtling hierher verschlagen, hörte meinen ihr bekannten Namen und setzte sich für meine Aufnahme in dem bescheidenen ihr zugewiesenen Appartement ein. So schnell, wie dies geregelt war, ging es weiter. Das Fahrrad samt Gepäck ließ ich dort und eilte zum Wehrbezirkskommando. Anstatt mich aber aufs Ungewisse in die Schlange der Wartenden einzureihen, klopfte ich an eine Seitentür. Ein Dienstuender öffnete und fuhr mich an, worauf ich mich in Ruhe als Pfarrer der Bekennenden Kirche vorstellte und wie durch ein Wunder höflich hereingebeten wurde, um meine Personalien anzugeben und die Ausweise vorzuzeigen mit dem Ergebnis, daß mir zugesagt wurde, in drei Tagen könne ich die endgültige Entlassung erhalten.

Wohin sollte ich dann meine Schritte wenden? Nach Berlin zurück war der Besatzungsverhältnisse wegen derzeit physisch völlig unmöglich. Hier in Schleswig-Holstein den weiteren Gang der Dinge passiv abzuwarten, war sinnlos. Zwei Ziele drängten sich mit Selbstverständlichkeit auf: Kontakt mit Kometa und dem Kind zu gewinnen sowie wegen meiner weiteren kirchlichen Verwendung die Verbindung mit der Vorläufigen Kirchenleitung der EKD aufzunehmen, repräsentiert durch Hans Asmussen, z. Zt. mit dem Sitz in Schwäbisch Hall. Aber durch den explosionsartigen Zerriß aller Zusammenhänge im chaotischen Zusammenbruch war auch das Selbstverständlichste zur elementarsten Schwierigkeit geworden: keine Post, kein Telefon, keine Bahn, dafür aber Grenzen über Grenzen. Unvorstellbar unter normalen Lebensverhältnissen! Insofern war es ein Glück, daß mir der Weg über den Nord-Ostseekanal nach Süden, wohin es mich trieb, noch zehn Tage nach der Entlassung gesperrt war. Daraus wurden Tage einer fast märchenhaften Pause und Entrückung. Ich gewann mancherlei Kontakte zu mir freundlich gesinnten Menschen, fing wieder an, Klavier zu spielen, kam in Besitz der Noten des mir vertrauten *Wohltemperierten Klaviers*, übte intensiv, fand Zugang zum geselligen Leben des verschont gebliebenen Städtchens, gab sogar einmal, übertrieben ausgedrückt, ein Hauskonzert. Man lechzte allenthalben nach einer Atmosphäre friedlichen Lebens. Jedoch bei der ersten Möglichkeit verließ ich am 11. Juni Rendsburg und ließ mich samt dem Rad auf einem Milchauto bis nach Hamburg bringen. Als erstes Ziel steuerte ich das Schweizer Generalkonsulat an mit der Frage, ob sie in der Lage seien, einen Brief an meine Frau in Zürich zu befördern. Man konnte mir nichts versprechen, ließ mich aber einen kurzen Brief schreiben, der sogar nach Wochen ankam, ohne daß ich natürlich davon Kenntnis erhielt. Am

nächsten Morgen postierte ich mich an der Elbbrücke, um mir, wenn möglich, die Fahrt noch einmal zu erleichtern. Nach einigen vergeblichen Bitten ließ mich ein Lastwagenfahrer aufsteigen und transportierte mich, wenn auch nicht bequem: stehend das Fahrrad haltend, in einem Rutsch am Dienstag dem 12. Juni bis nach Göttingen.

Der Halt in Göttingen galt vor allem meiner Schwester. In der letzten Zeit des Krieges war sie von Potsdam, wo sie bei der Sternwarte dienstverpflichtet war, mit ihrer Arbeitsstelle nach Göttingen verpflanzt worden. Das völlig unerwartete Wiedersehen – ich stand draußen vor der Tür und klingelte, Elschen öffnete nichtsahnend selbst – war für sie geradezu umwerfend. Brachte es doch auch mich, der ich darauf gefaßt war, nahezu außer Fassung. Die erste Wiederbegegnung innerhalb der engsten Familie nach Kriegsende! Es war mir klar, daß ich unter Hintanstellung meiner beiden Hauptziele: des Kontakts mit Frau und Kind sowie der Klärung meiner weiteren kirchlichen Verwendung, dieser Wiederbegegnung mit meiner Schwester einige Zeit einräumen mußte. Ich schätzte etwa zwei Wochen. Da war so viel an Erlebtem auszutauschen, an Sorgen zu teilen, an Zukunftsüberlegungen zu besprechen und zu planen. Dazu kamen – wie gut! – auch Begegnungen mit anderen. Elschens Freundin Gertrud Kneser wohnte in der Nähe, ebenfalls noch ohne ihren Mann, aber Mutter eines Kindes, das jetzt getauft werden sollte. Auf meinem Besuchsprogramm stand ferner der Verleger Dr. Günther Ruprecht, der schon während des Krieges mit mir in Berlin Kontakt aufgenommen hatte. Ferner wollte ich der ältesten Tochter Gogartens, Marianne, begegnen, die mit einem Neffen Bultmanns, Heinrich Bultmann, verheiratet gewesen und nun, weil er gefallen, verwitwet war. Mit ihm hatte ich während unser beider Arbeit an einer Dissertation in Zürich in Verbindung gestanden. Und schließlich hoffte ich auch Friedrich Gogarten persönlich kennen zu lernen. Dessen frühe Schriften hatte ich mit Interesse gelesen, während ich von seiner Haltung im Kirchenkampf enttäuscht war, aber sein jahrelanges Schweigen doch Erwartungen in mir weckte. Die Begegnung mit ihm verlief überraschend erfreulich, obwohl er auch mir gegenüber wegen meiner Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche Dahlemer Richtung und der damit gegebenen Nähe zu Karl Barth Vorbehalte hatte. Mit Marianne Bultmann machte ich einen langen Spaziergang. So vergingen die zwei Wochen schnell.

Montag, den 26. Juni, wollte ich aufbrechen. Es war ein Start mit Hindernissen. Am Vorabend platzte ein Schlauch meines schwer bepackten Rades und mußte geflickt werden. Am nächsten Morgen war der Reifen wieder geplatzt. Nach erneutem Flecken erfolgte der Abschied. Jedoch nach zehn Minuten mußte ich reumütig zurückkehren: wieder platt! Nun war eine gründlichere Reparatur fällig, und der Aufbruch

wurde auf den kommenden Tag verschoben. Das Glück des ersten Reiseabschnitts von Rendsdorf über Hamburg nach Göttingen blieb mir von nun an versagt. Von hier bis ins Schwabenland mußte ich mit eigener Kraft vorankommen, ohne einmal ein Stück mitgenommen zu werden. Meine geplante vorläufige Bleibe war Schorndorf im Remstal, die Heimat von Werner Jetter. Dieses Ziel erreichte ich am neunten Tag auf einem Weg, der mich zeitweise dicht an der Grenze des russisch besetzten Gebiets entlangführte. Die Fahrt ging zur ersten Übernachtung nach Hersfeld; von dort in einem Abstecher nach Westen zu Schloß Buchenau, um mich nach dem Ergehen meines Neffen Peter Weihe zu erkundigen, der dort in einem Pädagogium untergebracht war; von da wieder ostwärts nach Fulda, um den Angehörigen eines Oberarztes meiner Einheit Nachricht von ihm zu bringen; sodann nach Karlstadt am Main, wo ich, bevor ich es erreichte, wieder eine Reifenpanne hatte und mich in verzweifelter Lage befand, weil am frühen Abend polizeiliche Sperrstunde war und ich schier verzweifelt am Straßenrand saß, bis mir doch noch rechtzeitig eine technische Hilfe zuteil wurde; sodann nach Würzburg, um bei Dekan Georg Merz anzuklopfen, von dem ich sicher war, daß er meinen Namen vom Kaiser-Verlag her kannte, in dem meine Dissertation erschienen war; sodann nach Künzelsau; dann nach Weltzheim; und weiter nach Schwäbisch Gmünd³⁵, wo ich Asmusen aufsuchen wollte, aber zu meinem Schmerz erfahren mußte, daß er zu gleicher Zeit in Richtung Norden unterwegs war; schließlich von dort nach Schorndorf, wo ich Werners Mutter und Schwester antraf und als erster Heimkehrer Freude und Hoffnung auslöste, als Vorbote der zurückersehnten und nun wohl auch bald folgenden Männer der Familie, des Sohnes und Bruders, des Gatten und Schwiegersohnes. Am 5. Juli gegen 16 Uhr kam ich in Schorndorf an, traf die Mutter zu Hause und durfte der Schwester zur Begrüßung auf ihrem Gartenstück entgegengehen. Als ich ihr am nächsten Vormittag die polizeiliche Anmeldung zur Unterschrift vorlegte, erspähte sie sofort, daß es mein Geburtstag sei. Es war für mich in der Tat ein festlicher Tag, ein allererstes Fußfassen in neuer Heimat, vorerst noch ungeahnt, einen Monat später jedoch bereits erfüllt.

Zunächst legte ich nach den Strapazen der Reise ein paar Ruhetage ein, bevor ich die ersten Schritte zur Klärung meiner beruflichen Zukunft unternahm. Am 12. Juli sprach ich bei der Württembergischen Kirchenleitung vor, die damals ihren vorläufigen Sitz in Groß Heppach hatte. Der Personalreferent Oberkirchenrat Eichele reagierte auf meine Bitte, mich vorübergehend, bis ich nach Berlin zurückkönnne, im würt-

³⁵ Vielleicht Schwäbisch Hall (weiter oben heißt es, die EKD-Zentrale sei dort gewesen).

tembergischen Kirchendienst zu beschäftigen, zurückhaltend und gab zu erwägen, ob es in meinem Fall nicht sinnvoller sei, die Zwischenzeit mit weiterer (unbezahlter?) theologischer Arbeit zu überbrücken, und stellte mir einen Passierschein nach Tübingen in Aussicht. Dessen bedurfte es, weil Tübingen nicht, wie das nördliche Württemberg, in der amerikanischen, sondern in der französischen Besatzungszone lag. Am Tage darauf begab ich mich zu weiterer Abklärung nach Stuttgart. Mein Besuch galt zunächst Dr. Helmut Thielicke in Korntal. Wir kannten einander noch nicht persönlich. Was mich zu ihm führte, war allein die Tatsache, daß ich ihm einen Brief vom Verleger Ruprecht zu überbringen hatte. Aber es kam schnell zu einem lebhaften Austausch zwischen uns. Wir berichteten uns von unserem Ergehen im Dritten Reich und unserem weiteren Vorhaben. Während ich von meinem noch nicht geglückten Versuch erzählte, eine kirchliche Überbrückungstätigkeit zu finden, bis ich wieder im Dienst meiner Heimatkirche tätig sein könne, erfuhr ich von Helmut Thielicke, der ja bereits in der akademischen Arbeit gestanden hatte, aber abgesetzt worden war, daß er Aussicht auf eine Professur in Tübingen habe und demnächst dorthin übersiedeln werde. Anders als Oberkirchenrat Eichele empfahl er mir, mich nicht im Sinne einer Verlegenheitslösung nach Tübingen zu begeben, sondern trat ganz entschieden dafür ein, ebenfalls in die akademische Laufbahn zu wechseln, und gab mir schnell entschlossen ein Empfehlungsschreiben an den derzeitigen Tübinger Dekan Professor Köberle mit. Bei mir stieß er damit auf erhebliche Bedenken. Darf ich in dieser Sache eine Entscheidung treffen ohne Äußerung des für mich zuständigen Bruderrats? Mir wurde zwar bewußt, daß Helmut Thielicke in einer Richtung votierte, die dem einstigen dringenden Rat Dietrich Bonhoeffers entsprach und der gegenüber ich eine innere Neigung nicht leugnen konnte. Aber so überzeugt ich war, daß nach meinem Verständnis von Theologie nicht der geringste Zwiespalt zum Kirchendienst drohe, lag es mir doch sehr auch an einem äußeren Einklang, der jeden Anschein von Konkurrenz ausschloß.

Nachdem ich mir einen Platz im Bus des Roten Kreuzes von Stuttgart nach Tübingen für den nächsten Vormittag gesichert hatte – der direkte Bahnverkehr funktionierte noch nicht, und der Bus zu den Tübinger Kliniken war der einzige Ersatz –, begab ich mich am Morgen des 14. Juli von Schorndorf aus auf die Reise dorthin. Wegen der Kontrolle an der Zonengrenze war sie nicht ganz ungefährlich. Wehrpflichtige mit unzureichendem Ausweis wurden zuweilen herausgeholt und als Gefangene nach Nordafrika verfrachtet. Ich kam aber wohlbehalten um 11 Uhr in Tübingen in der Kornhausstraße an. Gemäß vorheriger Auskunft fand ich schnurstracks den Weg zu Köberle in der Nägelestraße am Österberg von der Neckarseite aus. Ihn traf ich zwar nicht, erfuhr

aber, daß er am morgigen Sonntag im Tropengenesungsheim predige, und außerdem, daß ich im Schlatterhaus in der Österbergstraße zu essen bekäme und vielleicht auch Unterkunft erhalten könne. So machte ich mich dahin auf. Als ich von oben her zum Schlatterhaus gelangte, kam mir von unten her ein Herr mit einem mir bekannten Gesicht entgegen, der auch mich zu erkennen schien. Im Bus hatten wir, ohne ein Wort zu wechseln, einander gegenüber gesessen. Nun stellten wir uns einander vor, da offenbar zum gleichen Ziel strebend. Es war Dr. Katzmann, der das Schlatterhaus betreute und mir gleich Tür und Tor öffnete: nicht bloß zum Essen, sondern auch zum vorläufigen Wohnen. Er stellte mich Fräulein Reich vor, deren Fürsorge noch Kometa und Charitas³⁶ zugute kommen sollte.

Am Tage drauf sprach ich Professor Köberle nach dem Gottesdienst an, überreichte ihm den Brief von Thielicke und erläuterte meine Situation. Auf die Frage, in welcher theologischen Disziplin ich denn arbeiten wolle, antwortete ich spontan: in der Kirchengeschichte. Diese Antwort hatte ich mir vorher gar nicht sorgfältig abwägend überlegt; zum einen weil ich überhaupt nicht darauf eingestellt war, daß es gegebenenfalls um die Weichenstellung für die akademische Laufbahn gehe; zum andern weil ich mir instinktiv dessen bewußt war, daß hier, wie schon bei der Arbeit an meiner Dissertation erfahren, mein entscheidender Nachholbedarf bestand. Mir war durchaus bewußt, daß meine innere Neigung wie der Predigt so der systematisch-theologischen Rechenschaft galt. Aber ich empfand deutlich, daß diese Neigung strenger Kontrolle bedürfe, wie ja die Vorbedingung für das Pfarramt das Theologiestudium ist mit Einübung historischer Selbstkritik in allen Bereichen. Und noch ohne zu ahnen, welche Richtung Bonhoeffers theologisches Denken in der Zeit seiner Haft nahm, kam mir doch nachträglich zu Bewußtsein, daß damit meine selbstkritische Zuwendung zur historischen Arbeit in Übereinstimmung stand. In dem Augenblick aber, als Köberle von mir Auskunft über mein Fach haben wollte, um mich zu weiterer Abklärung an den zuständigen Kollegen zu weisen, waren mir solche Überlegungen nur allenfalls instinktiv präsent. Ohne Zaudern jedoch und ohne alle möglichen Folgen zu bedenken, sagte ich entschlossen: Kirchengeschichte!, und erhielt ebenso prompt die Antwort: dann müsse ich mich an Professor Rückert wenden, der dafür zuständig sei. Ich solle bei ihm anrufen und einen Besuchstermin verabreden. Das tat ich sogleich und wurde auf den Nachmittag 16.30 Uhr bestellt. Mir war davor etwas bange. Ich wußte nicht viel von ihm, nur daß er von den Studenten hoch geschätzt wurde, aber nun eben, wie die Tübinger Theologie-Professoren überwiegend, nicht zur Bekennenden

³⁶ Gerhard Ebelings Tochter.

Kirche gehörte, sondern eine DC-Herkunft³⁷ hatte, die ich nicht zu nancieren wußte. So waren meine Erwartungen gedämpft. Nach kurzem Warten im Wohnzimmer tat sich die Tür auf und Rückert kam mir mit überraschender Freundlichkeit entgegen: »Ich kenne Sie«, sagte er, »habe Ihre Dissertation gelesen, die ich übrigens von Köberle im Auftrag der Studentengemeinde als Weihnachtsgeschenk erhielt. Sie müssen unbedingt die akademische Laufbahn einschlagen.« Diese Direktheit war entwaffnend. Das Gespräch ging natürlich über mancherlei. Geblieben ist mir aber dieser entschiedene Zugriff, verbunden mit dem Vorbehalt: Anfang der Woche sei Fakultätssitzung, in der darüber entschieden werde, ob ich die Assistentenstelle am Kirchengeschichtlichen Seminar erhalte. Den Bescheid könne ich am Dienstag um 15 Uhr beim Dekan und anschließend bei Rückert bekommen. Für diese Wartezeit gab er mir das Buch von Carl J. Burckhardt über Richelieu³⁸ als Lektüre mit. Ich las es fasziniert, ohne in Unruhe zu verfallen, wie denn über mich entschieden werde. Es kam auch so, wie in Aussicht gestellt. Ab August war ich zum Assistenten ernannt und mußte nun nach Schorndorf zurück, um meine wenigen Sachen zu holen. Nach der Rückfahrt über Stuttgart, wo ich Pfarrer Kurt Müller von der reformierten Gemeinde besuchte, dadurch Berührung mit der Theologischen Sozietät herstellte und Zugang zu neuesten Schriften von Karl Barth erhielt, hatte ich die große Freude, in Buoch Werner zu begrüßen, der inzwischen heimgekehrt war, und dann mit seiner Schwester nach Schorndorf zurückzukehren, um dort alsbald meine Zelte abzubrechen.

Es folgte freilich ein Wochenende, das alles zunichte zu machen drohte. Die Polizei beorderte in Schorndorf alle aus der Wehrmacht Entlassenen auf den Marktplatz. Der Hitze wegen leicht bekleidet, ging ich auch leichten Herzens hin mit meinem Rendsburger Entlassungsschein in der Tasche. Alsbald wurde der Platz abgeriegelt. Mich beunruhigte das nicht, hatte ich doch, wie ich meinte, nichts zu befürchten. Gruppenweise wurden wir ins Rathaus geholt, einige ließ man laufen, die meisten wurden auf Lastwagen abtransportiert. Ich werde zu den ersteren gehören, meinte ich. Aber der amerikanische Offizier war angesichts meines Ausweises anderer Meinung. Mit »Nix gut!« gab er mir zu verstehen, daß ich zum Haufen der Abzutransportierenden gehöre. Die Fahrt ging nach Wasseralfingen bei Aalen, wo wir mit erhobenen Händen durch ein Tor auf eine umzäunte Wiese getrieben wurden. Dort hatten wir uns aufs Übernachten einzurichten. Erst nach Mitternacht war ich mit unter denen, die in ein leeres Fabrikgebäude eingeschlossen wurden. Dort erhielten wir Anweisung für die Ausfüllung eines

³⁷ Abkürzung für »Deutsche Christen«.

³⁸ *Richelieu*, 4 Bde., München 1935-1967.

detaillierten Fragebogens. Besonderes Gewicht wurde auf die korrekte Angabe des letztzuständigen Wehrbezirkskommandos gelegt. Das war, laut Eintragung in meinem Wehrpaß, in Berlin. Es hieß, man werde an die jetzt dafür zuständige Besatzungsmacht ausgeliefert. Wer falsche Angaben mache, werde mit dem Tode bestraft. Für mich hieß das also im Klartext: in russische Gefangenschaft oder Todesstrafe. Die nächtlichen Gedanken jagten durchs Hirn. Ich hörte mich um nach einem zerstörten Wehrbezirkskommando in Stuttgart und war zur Lüge entschlossen. So gab ich den Fragebogen sehr unruhigen Gewissens ab. Als es tagte, begannen wir freilich etwas Ruhe zu finden. Am Sonntag geschah nichts als ein Appell, bei dem diejenigen aus den Reihen herausgerufen wurden, die ihrer Angabe gemäß an Rußland hätten ausgeliefert werden müssen. Sie erhielten verschwiegene Weisung zur Korrektur ihrer Angabe. Das gab allen Betroffenen Hoffnung, daß es mit der Todesstrafe nicht so ernst gemeint sei. Aber wer kann in dieser Atmosphäre wem glauben? Immerhin erhielten wir nun zum ersten Mal seit der Verhaftung etwas zum Essen und Trinken in Gestalt einer dünnen, mageren Suppe. So wurde es schließlich wieder Abend und Morgen. Der Montag war ein heißer Tag. In glühender Sonne traten wir auf einem Exerzierplatz gruppenweise an, in alphabetischer Reihenfolge nach dem Anfangsbuchstaben unseres Verhaftungsbezirks. Der hieß für mich Waiblingen. So gehörte ich zu den Letzten. Am Nachmittag wurden wir endlich durch das Verhörgebäude wie am laufenden Band geschleust. Dazu gehörte es u. a. auch, einen Aufsatz über das Ergehen im Dritten Reich zu schreiben. Als man durch alle Verhörinstanzen hindurch war, gelangte man wiederum ins Freie. Wir erhielten sogar noch Entlassungsgeld und Marschverpflegung. Dann wurden die Lastautos aufgerufen je nach dem Zielort und so auch eines für mich und viele andere nach Schorndorf. Am Abend um 1/2 9 Uhr traf ich dort ein, ruhte aber nicht eher, als ich den in meinem Gepäck befindlichen Wehrpaß gefunden und vernichtet hatte. So sehr war man voller Mißtrauen, es könnten doch noch Nachforschungen stattfinden, die mich der falschen Angabe überführten.

Der Aufbruch von Schorndorf nach Tübingen war nun fällig, aber es vergingen damit doch noch anderthalb Wochen. Vor allem mit freundschaftlichem Beisammensein. Auch der Mann von Werners Schwester Lore Volz kam nun heim. In Buoch pflückten wir Brombeeren, hörten Musik, betrachteten Doras künstlerische Arbeiten, befanden Werner und ich uns im Gespräch. Und ich ließ mich mit allerlei Sachen beschenken, die mir fehlten. Die Abreise verzögerte sich etwas, weil die Verkehrsmittel mich im Stich ließen. Aber Freitag, den 3. August, gelang die Fahrt – wieder einmal wie am Anfang der Reise von Rendsburg! – mit einem Milchauto nach Stuttgart und von dort mit dem Rotkreuz-

Auto nach Tübingen, wo ich – nun definitiv – um 19 Uhr eintraf und im Schlatterhaus Einzug hielt. Bevor ich an diesem wichtigen Wendepunkt meines theologischen Weges den Blick in das nun betretene Neuland richte, lasse ich zwei meiner Briefe aus dieser Zeit die Vergangenheit dokumentieren, die mir weiterhin anhing. Eigentlich könnten es drei Briefe sein. Aber wenn ich das am 7. August 1945 an die Eltern gerichtete erste schriftliche Lebenszeichen – die Erzählung, wie ich von Berlin über Schleswig-Holstein nach Tübingen verschlagen wurde –, mit hinzunahme, käme es zu vielen Überschneidungen mit dem bisher Berichteten. So beschränke ich mich – trotz auch dann auftretender Wiederholungen – auf den Brief an die Bekennende Gemeinde Berlin-Hermsdorf vom 25.11.1945, eine Art Rechenschaftsbericht, sowie auf den Brief an die Eltern vom 4.12.1945, in dessen Zentrum das erste Wiedersehen mit Kometa und die erste Begegnung mit Charitas steht.

*Tübingen, den 25.11.1945
Am letzten Sonntag des
Kirchenjahres*

*An die Bekennende Gemeinde
Berlin-Hermsdorf*

Liebe Brüder und Schwestern!
Ereignisse von nicht zu ermessender Schwere und Tragweite haben uns voneinandergerissen. Als ich am späten Abend des 21. April, noch im Zwange meines militärischen Dienstes, Berlin verlassen mußte, ohne recht zu wissen warum und wohin, und als ich dann noch einmal zurückschaute und den Himmel über der Stadt vom Feuerschein gerötet sah, da drohte mich die Last dieses Abschiednehmens zu erdrücken: nicht nur, daß ich gerade als Soldat auf den Weg der Flucht geschickt wurde, während ich so viele mir Nahestehende – und ich dachte dabei besonders an die Alten und die Frauen und die Kinder unter ihnen – in Not und Angst zurücklassen mußte; ja, noch viel bedrückender: daß gerade ich als Hirte die Gemeinde verlassen mußte in dem besonders kritischen Augenblick des Übergangs von einer Notzeit in eine andere. Wie sehr hatte ich mich darnach gesehnt, einmal mit Euch den Dankgottesdienst für die Gabe des Friedens halten zu dürfen, obwohl ich, wie Ihr ja wißt, von jeher kein anderes Ende des Krieges erwartete als den völligen Zusammenbruch. Wie sehr hatte ich mich dennoch darnach gesehnt, dann jedenfalls frei von gewissen Fesseln mich dem Dienst am Wort wieder ungeteilt hingeben und vielleicht etwas davon schauen zu dürfen, daß unser entsagungsvoller Weg als Notgemeinde und mein dürftiger Dienst an ihr in den wenigen Freizeitstunden meines Soldatseins doch Früchte gebracht hat. Und wie notwendig wäre eine

möglichst stetige Fortsetzung des Dienstes an der Gemeinde gewesen gerade durch die Zeit der Katastrophe hindurch.

Aber Gott hat mich einen anderen Weg geführt.

Ich landete mit meiner Einheit in Schleswig-Holstein, geriet dort in den riesigen Flüchtlingsstrom, der in den äußersten Norden unseres Landes drängte, durfte zu Pfingsten zum ersten und letzten Mal vor meinen Kameraden predigen und wurde schließlich nach einer kurzen Internierungszeit Ende Mai als Geistlicher vorzugsweise entlassen, jedoch ausdrücklich nur in das von den westlichen Alliierten besetzte Gebiet. Eine sofortige Rückkehr nach Berlin war in diesem Zeitpunkt ja auch rein physisch unmöglich.

So lenkte ich meine Schritte nach Süden, zuerst nach Göttingen, um meine Schwester aufzusuchen und mich mit ihr über das Weitere zu besprechen, und dann nach Württemberg, um mir Rat zu holen bei führenden Persönlichkeiten der Kirche, die die Lage besser überschauen konnten als ich, und um schließlich Verbindung zu suchen mit Frau und Kind. Letzteres erwies sich als sehr schwierig. Erst am 24. Oktober habe ich – nach fast zwei Jahren – an der Grenze meine Frau kurz wiedergesehen und unser Kindlein zum ersten Mal sehen dürfen. Am 21. November habe ich mich noch einmal für ein paar Stunden mit meiner Frau treffen können. In den Besprechungen mit dem Württembergischen Oberkirchenrat anfangs Juli wurde mir bestätigt, daß im Augenblick eine Rückkehr zu meinem bisherigen Arbeitsfeld noch gar nicht durchführbar sei. So ergab sich die Frage einer vorläufigen anderweitigen Verwendung.

Ohne mein Dazutun bot sich eine Arbeitsmöglichkeit, an die ich in dieser Situation am allenwenigsten gedacht hatte. Mir wurde die Stelle eines wissenschaftlichen Assistenten am Theologischen Seminar der Universität Tübingen angetragen mit der dringenden Aufforderung, mich hier zu habilitieren und in das theologische Lehramt überzugehen. Damit sah ich mich vor eine folgenschwere Entscheidung gestellt, die weit über die augenblickliche Lage hinausführte: Wo liegt meine Lebensaufgabe im Dienst der Kirche, im Predigtamt oder im Lehramt? Diese Frage war an sich nicht neu für mich. Schon vor meinem zweiten Examen hatte ja der Altpreußische Bruderrat von sich aus mich auf 1 1/2 Jahre zu weiterer theologischer Arbeit beurlaubt in der Absicht, für wissenschaftlichen Nachwuchs zu sorgen. Und als ich gerade 1/4 Jahr in der Hermsdorfer Gemeinde tätig war, lehnte ich einen Ruf des Altpreußischen Bruderrats zur Vertretung Bonhoeffers in der Leitung seines Predigerseminars ab mit Rücksicht auf die gerade erst begonnene Gemeindegemeinschaft. Trotzdem war ich mir immer bewußt, daß ich mich an diesem Punkt noch einmal gründlich und endgültig würde entscheiden müssen. Denn ich faßte meinen Dokortitel nicht als »Würde«, sondern als Verpflichtung auf, der ich nach dem Maß meiner Gaben auch neben der Gemeindegemeinschaft nachzukommen suchte. Die äußeren Verhältnisse der Kriegsjahre hatten diese Entscheidung nur zunächst hinausgeschoben.

Als nun von neuem diese Frage für mich akut wurde, war mir von vornherein zweierlei klar: daß ich diesen Schritt nur im Einvernehmen und im Auftrag der Bekennenden Kirche tun konnte und daß diese Entscheidung jetzt endgültig so oder so fallen mußte, da eine fruchtbare Tätigkeit im Lehramt ein Maß von Arbeit verlangt, für das es in meinem Alter fast schon zu spät ist.

Die Entscheidung der Kirchenleitung der Bekennenden Kirche suchte ich bei der ersten Möglichkeit nach in einem ausführlichen Schreiben an den Altpreußischen Bruderrat, als nämlich zur Konferenz in Treysa auch Vertreter aus der russisch besetzten Zone kamen. Ich legte darin nicht nur meine eigene Lage, sondern vor allem auch die der Hermsdorfer Notgemeinde dar.

Bischof Dibelius antwortete mir am 1. 9. in dem Sinne, daß ich zunächst in Tübingen bleiben solle, um mich zu habilitieren; für Hermsdorf würde im Sinn der Bekennenden Kirche gesorgt werden, auf alle Fälle bekäme es, meinem Vorschlag gemäß, einen zweiten Pfarrer und zwar aus der Bekennenden Kirche. Und Sup. Lic. Albertz ließ mich wissen, daß nach meiner Habilitation in Tübingen meine Verwendung als Dozent an der Kirchlichen Hochschule in Berlin geplant sei, daß also gar nicht mehr daran gedacht sei, mich bei meiner Rückkehr nach Berlin noch im Pfarramt der Hermsdorfer Gemeinde zu verwenden, sondern im Lehramt.

Diese kirchenregimentliche Entscheidung, bei der offenbar leider nicht, wie ich gebeten habe, auch der Hermsdorfer Bruderrat befragt wurde, und die ausdrückliche Zusage, der Gemeinde vollen Ersatz zu stellen, gaben für mich endgültig den Ausschlag, den Weg in das theologische Lehramt als den mir gebotenen zu erkennen. Die inneren Nöte dieser Entscheidung waren damit allerdings für mich keineswegs behoben. So mancher, mit dem ich immer und immer wieder darüber spreche, ist Zeuge dessen, wie schwer mir diese Entscheidung wird. Aus einem doppelten Grund: einmal, weil ich mit so großer Liebe an der Gemeindegarbeit und gerade an der Hermsdorfer Gemeinde hänge, und dann, weil ich diese Entscheidung fällen mußte im Zustand des Getrenntseins von der Gemeinde, ohne die Möglichkeit, diese Frage mit Euch im brüderlichen Gespräch zu klären, dazu bei der gegenwärtigen schwierigen Situation einer Fülle von Mißverständnis und Unverständnis ausgesetzt. Die komplizierten äußeren und inneren Umstände sind der Grund, warum ich erst jetzt, wo die Postverhältnisse es wieder erlauben und wo die Entscheidung bereits gefallen ist, mich an Euch wenden kann. Und das auch leider zunächst nur schriftlich, da ich durch mein neues Amt so gebunden bin, daß ich die schwierige Reise im Augenblick nicht übernehmen kann.

Durch meinen Vater habe ich erfahren, daß unter Euch über dieser Entscheidung viel Enttäuschung und auch wohl ein Gefühl der Bitterkeit entstanden ist. Ich kann das verstehen, und es tut mir doch sehr weh.

Ich kann verstehen, daß nicht allen unter Euch die ganze Dringlichkeit theologischer Arbeit gerade in dieser Zeit deutlich ist. Aber wenn Ihr bedenkt, daß es heute nicht um Restauration des früheren Zustandes der Kirche geht, sondern

um ihre Erneuerung von Grund auf, dann wird es Euch wohl verständlich, daß man der gründlichen Besinnung darüber, wie das zu geschehen habe, und insbesondere der rechten Ausbildung des Pfarrernachwuchses jetzt die größte Aufmerksamkeit schenken muß. Und daß wir in dieser Hinsicht gerade aus den Erfahrungen als Notgemeinde her einen besonderen Auftrag haben, wird Euch nicht verborgen sein. Und so kann ich nur bitten, falls mein Ausfall in Hermsdorf für Euch wirklich Verlust und Opfer bedeuten sollte, dieses Opfer den großen Aufgaben zu bringen, die jetzt der Kirche in Deutschland gestellt sind.

Weh tut es mir aber, wenn das Vertrauensverhältnis, in dem wir zueinander standen, so getrübt sein sollte, daß Ihr meinen Schritt Euch mit Gründen erklärt, die in der Tat für eine christliche Gemeinde ärgernisierend wären. Eine solche Betrachtung wäre im Recht, wenn ich einfach aus sehr menschlichen Gründen den Dienst bei Euch vertauscht hätte mit dem Dienst an einer anderen Gemeinde. Daß ich aber, unter freilich recht ungewöhnlichen Führungen, den Ruf Gottes in einen andersartigen Dienst erhielt, stellt die Sache doch wohl für jeden, der sich bemüht, sachlich zu urteilen, in ein anderes Licht. Ich leide selbst sehr darunter, daß ich alle möglichen Mißverständnisse nicht von mir aus beseitigen kann. Ich trage dies als eine Anfechtung, die jeder christlichen Entscheidung anhaftet. Nur bitte ich von Herzen, mir gegenüber nicht in der Rolle des Richters zu verharren, sondern innerlich frei zu werden zu der Fürbitte, deren ich mich gerade für meine neuen Aufgaben so bedürftig weiß.

Auch ich will Euch gegenüber in der Rolle des Fürbitters bleiben. Denn Ihr steht mir alle, jeder einzelne, allzu lebendig vor der Seele, als daß nicht meine Gedanken an Euch immer wieder zur Fürbitte werden müßten. Ich denke an die alten Nöte, Lasten und Anfechtungen jedes einzelnen, die ich Jahre hindurch mit Euch zu tragen versuchte. Und ich denke nun auch besonders an die zahllosen neuen Nöte, Lasten und Anfechtungen, die für Euch jetzt dazugekommen sind, unter denen ich vielleicht um so mehr mitleide, gerade weil ich sie äußerlich nicht mit Euch teilen darf. Ich weiß noch sehr wenig davon, wie Ihr im einzelnen bisher die schweren Monate durchlebt und durchlitten habt. Ich sehne mich, davon zu hören, um desto konkreter Fürbitte tun, aber auch desto konkreter Gott danken zu können. Meine Fürbitte wird sich besonders darauf richten, daß Eure geistliche Versorgung doch endlich, wie es von der Kirchenleitung versprochen war, recht geregelt werde, und Ihr in aller Not den Trost des Wortes Gottes reich erfahren dürft in Gottesdienst und Seelsorge und brüderlicher Gemeinschaft untereinander, besser, als ich ihn Euch bei den Mängeln innerer und äußerer Art, die meinem Dienst anhafteten, habe vermitteln können. Mein Danken aber wird sich besonders darauf richten, daß ich weiß, daß Gottes Wort sich unter Euch lebendig und kräftig erwiesen hat, und daß der, der in Euch angefangen hat das gute Werk, es auch vollführen wird auf den Tag Jesu Christi.³⁹

³⁹ Vgl. Hebr 4,12; Phil 1,6.

Und so laßt mich diesen Brief, der ein Abschiedsbrief und doch kein Abschiedsbrief ist, schließen mit der persönlichen Bitte, daß mir jeder vergeben möge, dem ich etwas schuldig geblieben bin, und mit dem persönlichen Dank für das, was Ihr mir gegeben habt: die Erfahrung wirklicher Gemeinde Jesu Christi.

Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit uns allen!

Euer Gerhard Ebeling.

Tübingen, den 4. 12. 1945

Meine Lieben!

Jetzt ist endlich, endlich ein langer Erzählbrief fällig. Mein Leben war in den letzten Wochen infolge vielen Hin- und Herreisens (zur Grenze zwecks Treffen mit Kometa, nach Stuttgart zu einem Barth-Vortrag, nach Buoch, wo ich am Reformationsfest predigte, nach Schorndorf, wo ich mir einen Wintermantel abholen durfte, mehrmals nach Esslingen, wo ich mir endlich einen kleinen Sparherd erstand), ferner infolge endloser Laufereien um die Einreisegenehmigung für Kometa und Charitas (es waren etwa 25 Wege dazu nötig) und dann schließlich auch noch durch die laufende Beanspruchung hier, wo immer die Zerstreung durch zu viel Aufgaben, Aussprachen usw. droht, und nicht zuletzt durch die Vorbereitung für das neue Semester, in dem ich, freilich noch unter Rückerts Namen angezeigt, das erste eigene Proseminar halten darf, sehr unruhig und vielfältig belastet. Dazu kam dann noch die Ungunst der Jahreszeit, die mir ein Arbeiten in meinem ungeheizten Zimmer ziemlich unmöglich machte. Jetzt habe ich zwar einen Sparherd, der gleichzeitig das Zimmer heizen soll. Aber das Rohr ist so schlecht gelegt, daß der Ofen keinen Zug hat und nur qualmt und stinkt. Außerdem habe ich noch kein Heizmaterial. Mir stehen zwar für Familie mit Kleinkind 3 Raummeter zu. Aber entweder muß ich sie mir selber im Walde schlagen, zwei Stunden von Tübingen entfernt, und selber heranschaffen, wozu ich mich aus zeitlichen und anderen Gründen außerstande sehe, oder ich muß warten, bis das angekündigte Holz von der Alb, für das ich mich vorgemeldet habe, eintrifft. Ich habe zwar in Aussicht, wenigstens einen Zentner Holz leihweise im Voraus zu bekommen; aber auch den muß ich mir noch erst abholen, nachdem ich neulich vergeblich hingegangen war, da ich keinen Sack mithatte und mir nun erst mühsam inzwischen einen besorgen mußte. Also auch hier in diesem an sich fast paradiesisch ruhigen und friedlichen Tübingen Laufereien über Laufereien und tausend kleine Mühseligkeiten. Heute Abend muß ich aber nun endlich all das hinter mich werfen, zumal ich vorhin mein erstes Proseminar gehalten habe und es nicht wegen Mangel an Beteiligung

ausfallen mußte – was ja auch hätte geschehen können, wie es heute einem Privatdozenten für Altes Testament mit seiner Vorlesung erging. Ich hatte sogar die ganz ansehnliche Zahl von 22 Studenten und -innen. Und wenn ich auch zur Einführung in die kursorische Lektüre von Schriften Luthers nur eine ziemlich trockene (es gelang mir aber vielleicht doch, es recht lebendig zu machen) Einführung in Luthers Schrifttum und Ausgaben seiner Werke sowie Methode der Interpretation geben konnte und das eigentlich Interessante meines Programms für diese Sitzung, nämlich eine Herausarbeitung des mittelalterlichen Kirchenbegriffs nicht mehr schaffte, so war ich doch mit großer Freude dabei und spürte, daß doch der Hörsaal ein wenig mein Element ist.

Ich will nun aber nach solcher planlosen Eingangsplauderei etwas systematischer vorgehen, sonst vergesse ich die wichtigsten Dinge. Am meisten wird Euch ja interessieren, von meinem Zusammentreffen mit Kometa zu hören. Durch Prof. Zimmerli, der im Oktober aus Zürich durch Tübingen kam und wieder dorthin zurückreiste, hatte ich Gelegenheit, ziemlich kurzfristig und auf gut Glück mit Kometa ein Treffen an der Grenze zu vereinbaren, d.h. ihr ein solches vorzuschlagen, – denn bis dahin hatte ich noch kein direktes Lebenszeichen von ihr. Die Aussichten für das Gelingen dieses Zusammentreffens waren sehr gering, da an der Grenze zwischen der französischen und der schweizer Barriere ein größerer Zwischenraum liegt, den man normalerweise günstigstenfalls durch Winken überbrücken kann. Außerdem ist dieses Gebiet ja besonders bewacht. Und die Anreise war recht schwierig, über Stuttgart – Karlsruhe mit sehr häßlichem Übernachten in Karlsruhe auf dem Bahnhof. Ähnlich war die Rückreise über Tuttlingen-Sulz, wo ich eben auch eine Nacht in Immendingen auf dem Bahnhof zubrachte. Aber die beiden Namen Tuttlingen und Sulz sagen Euch vielleicht schon, daß ich dort jeweils liebe Bekannte besuchen durfte, in Tuttlingen die Frau von Hans Losch (Hans ist noch nicht aus amerikanischer Gefangenschaft in Bayern zurück. Er befindet sich als Parteigenosse in einem Internierungslager), und in Sulz die Bekannten Kometas, Familie Schloz, die ich ja neu kennenlernte und von denen ich rührend aufgenommen wurde. Aber diese Reise hatte eben fast eine ganze Woche gedauert – um Kometa und Charitas drei Stunden (nur drei Stunden! Aber immerhin doch drei Stunden!) sehen und sprechen zu dürfen. Es wird zu umständlich sein, all die Phasen zu berichten, die meine Befürchtungen und Hoffnungen durchlaufen mußten, um an dieses Ziel so langen Wartens zu kommen. Als ich am 23. 10. abends in Lörrach war, am Tage vor dem verabredeten Termin, war auch Kometa schon in Basel, wie sie mir durch eine kurze schriftliche Botschaft bestellen ließ, die sie mir zukommen lassen konnte. Aber die Erkundigungen bei Einheimischen wie auch bei den französischen Behörden über die Möglichkeit eines Treffens waren so negativ, daß in der Tat nichts daraus geworden wäre, wenn sich Kometa nicht »zufällig« die Verbindung zu einem Schweizer Grenzbeamten an einer andern Übergangsstelle aufgetan hätte, der so lebenswürdig sein wollte, bei den Franzosen die Möglichkeit eines Treffens zu vermitteln. Kometa konnte mir am

späten Abend noch durch einen Herrn, der von Basel nach Lörrach kam, davon Kenntnis geben und mich umdirigieren. So pendelte ich am Morgen des 24. ziemlich beklommenen Herzens zum Schlagbaum bei herrlichem Herbstwetter, vor mir der Rhein und dahinter die Schweizer Vorberge und weiter rechts im Dunst die Türme von Basel. Ich war etwas früher da. Aber bald traf auf der Schweizer Seite ein Autobus ein, dem ich schon von weitem Kometa mit einem rotbehesten Purzelchen (ich sagte mir: das ist also meine Tochter!) entsteigen sah. Es blieb, Gott sei Dank, nicht bei dem anfänglichen recht gefühlsbelasteten Winken. Der freundliche Schweizer hatte bald die Verbindung hergestellt, und ich wurde ohne weiteres hinübergelassen und war bei den Meinen. Laßt mich beim Erzählen nun ganz beim Sachlichen bleiben. Kometa und ich blieben es auch im äußeren Verhalten in erstaunlicher Weise. Nicht daß dieses Erlebnis nicht eine ungeheure innere Bewegung ausgelöst hätte. Aber das Größte daran war doch dies, was zugleich die Bewegung nicht exzentrisch werden ließ, sondern die Wogen zugleich wieder bändigte, nämlich die wunderbare Erfahrung, so selbstverständlich und ohne jeden Schatten von Fremdheit wieder zusammenzusein, so als hätten wir uns erst gestern am Anhalter Bahnhof Lebewohl gesagt. Und es lagen doch fast zwei Jahre dazwischen! Und was für Jahre! Nur Charitas fremdete ein wenig begreiflicher Weise. Aber es gab kein Geheule über den fremden Onkel, wie ich befürchtet hatte. Als wir gemeinsam in die Wohnung des Grenzbeamten gingen, in der wir uns aufhalten durften, und ich Charitas dorthin auf dem Arm trug, hielt sie nur die Rücken ihrer Patschhändchen fest vor die Augen und ließ erst davon ab, als wir in dem gemütlichen Wohnzimmer, das uns kleiner Familie rührenderweise zur Verfügung gestellt wurde, beisammen saßen. Es begannen auch gleich die kleinen Familiensorgen. Charitas mußte, aber wollte oder konnte nicht – es war schwer zu entscheiden, da man nicht in den Leib, geschweige ins Herz sehen kann. Jedenfalls gab es viel Abwechslung durch Auf und Ab, was sich das Töpfchen mit mehr Geduld gefallen ließ als Charitas. Aber im Ganzen war sie – wie sie es immer sein soll – herzlich und lieb, wenn auch immer etwas zurückhaltend, aber diese Zusammenstellung ist ja an sich nicht falsch für ein weibliches Wesen. Wenn Ihr mich nun fragt, wie sie denn aussieht, komme ich fast in Verlegenheit. Denn die drei Stunden verliefen so im Fluge mit den ungewöhnlich starken Erlebnissen, daß ich hinterher Mühe hatte, mir das Kindlein vorzustellen. Auf jeden Fall ähnelt sie jetzt ganz entschieden Kometa. Wenn auch Kometa nach wie vor das Kind mir zur Last legt. Sie ist rund und groß und schwer, ein richtiges Nudeli, und könnte dem Format nach wohl eher zwei Jahre alt sein. Aber bei nichts konnte man sich in Ruhe aufhalten, weder beim Betrachten noch beim vorsichtigen Freundschaftschließen noch beim Erzählen (wir berührten hundert Dinge und kamen buchstäblich vom hundertsten ins tausendste). Kometa konnte mir sogar einen Brief von Euch mitbringen, der ihr eine große Freude gewesen war. Da sie von dort aber noch keine Schreibmöglichkeit hat, muß sie zunächst ihren Dank und ihre innigen, viel, viel zu Euch gehenden Grüße durch mich sagen lassen. Wir mußten uns

dranhaltend, das wichtigste zu besprechen und zu entscheiden, nämlich die Frage, wann und wie wir wieder zueinander können. Wir waren uns sehr schnell gemeinsam darüber im klaren, daß das möglichst bald der Fall sein sollte, auch angesichts der vielfältigen nicht zu unterschätzenden Schwierigkeiten. Wir beschlossen jedenfalls schon einen Termin, an dem ich sie beide am gleichen Ort abholen wollte, nämlich den 21.11. – Von allem andern, wie wir es uns dachten, brauche ich nicht zu erzählen, denn es wurde doch nichts aus dem Plan. Durch einen Brief, den mir Kometa durch Barth schickte, erfuhr ich bald danach von einer doppelten Schwierigkeit: einmal bekäme Kometa nicht dort die Einreisegenehmigung, wie wir uns das gedacht hatten, sondern ich müsse sie hier besorgen. Und außerdem habe der Arzt bei Charitas eine schon chronische, zwar nicht erhebliche, aber doch nicht zu übersehende Mittelohrentzündung festgestellt, die das Reisen, jedenfalls für einen Monat, unmöglich mache. Ich verabredete schließlich zunächst auf demselben Wege mit Kometa ein neues Treffen am gleichen Ort am 21.11. und fing ferner an, mich um die Einreisegenehmigung zu bemühen. Es gelang mir nicht, vor Abfahrt sie zu erhalten, um sie gleich Kometa mitbringen zu können. Nach, wie schon gesagt, endlosen Laufereien erhielt ich sie erst Ende voriger Woche und mußte sie nun auf Umwegen mit der Post zusenden. Hoffentlich erreicht dies wertvolle Dokument sein Ziel. Die Reise zum Treffen am 21. war insofern bequemer, als ich beidemal über Karlsruhe fuhr und dort diesmal eine richtige Übernachtungsmöglichkeit hatte und ich diesmal nur vier Tage für vier Stunden Wiedersehen unterwegs war. Äußerlich verlief es genau so wie vier Wochen zuvor, nur daß Kometa diesmal Charitas nicht mitgenommen hatte, einmal aus Vorsicht ihrer Ohren wegen, dann aber auch damit wir diesmal in Ruhe noch so viele der zu klärenden Fragen besprechen könnten. Und so verlief denn dies Beisammensein wirklich wie eine anstrengende Sitzung. Wir hatten uns beide mit Notizen präpariert und schafften kaum das Programm. Ergebnis meiner Vorbereitungen und unserer Besprechungen ist dies: Ich habe jetzt zwei Zimmer im Schlatterhaus, wo wir zunächst wohnen können. Ein Kinderbett habe ich auch sogar schon kaufen können. Da wir hier im Schlatterhaus die nötigsten Dinge für den Haushalt bekommen und im übrigen mindestens abgesehen von Charitas hier im Haus in Verpflegung sein können, so läßt sich das Zusammenkommen schon einrichten. Natürlich sind die großen Probleme wie überall Heizung und Ernährung. Natürlich sagen viele, hier wie in der Schweiz, es sei ein Verbrechen, jetzt ein Kind von dort hierher zu holen. Aber wenn man es mit Euch vergleicht, geht es uns hier sicher sehr gut, wenn auch z. B. Zucker für die Kinderernährung hier ganz fehlt und das Fett auch recht knapp ist. Aber m. E. und auch nach dem Urteil erfahrener Hausfrauen, geht es doch. Und Kometa und ich meinen, daß die Zeit der Trennung nun doch endlich einmal ihr Ende haben muß. Zur Lösung des Heizungsproblems wird abgesehen davon, daß der Rohrleger hoffentlich das Ofenrohr in Ordnung bringt und mein Holz wirklich eintrifft, beitragen, daß Kometa einen elektrischen Heizofen mitbringen wird, den man hier in diesem großen Betrieb schon hie und

da benutzen kann. Aber das sind natürlich alles Probleme, bei denen man sich immer wieder fragt, wie man sich recht entscheidet. Wir sollten es nun schließlich abhängig machen von der Frage einer günstigen Reisemöglichkeit. Denn mit der Bahn zu fahren, mit Kind, Geige und allem Gepäck ist bei der langen Dauer der Reise, den überfüllten Zügen und den winterlichen Temperaturen doch recht schwierig. Nun wurde mir die Möglichkeit in Aussicht gestellt, daß im Rahmen der Schweizer Hilfe im Dezember ein größeres Auto von Basel nach Tübingen fahren werde. Ob es der Fall sein wird und ob Kometa da mitfahren kann, das muß sie versuchen zu erfahren, und ob die Reisebescheinigung evtl. überhaupt zur rechten Zeit ankommt, ob also Kometa noch in diesem Jahr kommt, das ist für mich nun also ganz ungewiß. Und ich weiß auch gar nicht, wann ich darüber mal wieder einen Bescheid von Kometa kriegen kann. Denn zunächst haben wir kein neues Treffen vereinbart. So befindet sich alles in der Schwebe, ein un erfreulicher Zustand. Möglich, daß Kometa eines Tages plötzlich da ist, aber auch möglich, daß es noch bis zum Frühjahr dauert.

Ich muß für heute Abend einem Schluß zusteuern und alles weitere Erzählen auf einen wirklich sehr bald folgenden Brief verschieben. Nur danken, danken muß ich Euch allen, für die Wäsche, die mir Mutti so lieb mitgeschickt hat durch Fräulein Haver (wie froh bin ich, daß der dicke Pullover für Vater dort geblieben ist!), für Erikas⁴⁰ langen Brief und für Vaters und Muttis Briefe von Mitte November mit Vaters ausführlichem Bericht von der Lage in Hermsdorf. Gleichzeitig trafen Briefe von Frau Gaede und Hans Gentsch ein. Mein Brief an die Gemeinde, den ich in Abschrift beilege, war kurz zuvor abgegangen. Zu diesem ganzen Thema kann ich heute Abend nicht mehr schreiben, wenn mir auch das Herz so schwer und voll davon ist. Ich kann gar nicht sagen, wie ich unter dem ganzen Konflikt, in den ich hineingeraten bin, leide. Und doch ist mir klar, daß ich diesen Weg jetzt so weiter gehen muß. Auch darüber noch ausführlicher.

Gesundheitlich geht es mir, Gott Lob, gut, habe auch noch keine schwere Erkältung gehabt. In den äußeren Dingen des alltäglichen Lebens, aber vor allem auch in den seelischen Nöten, die jeder Gedanke an Berlin in mir hervorrufen, und diese Gedanken sind Tag und Nacht da, täte mir Kometas Nähe gut und natürlich auch das endliche Beisammensein mit dem Kind, das ich nun wirklich drei Stunden gegenwärtig vor mir haben durfte.

Im Blick auf Euch ist wirklich mein einziger Trost, daß ich Euch unter Gottes Hut weiß. Er fülle aus seinem Reichtum allen Mangel aus, unter dem Ihr leidet. Und schließlich: Bei ihm ist Freude in allem Leiden.

Grüßt alle Lieben, Verwandte und Bekannte! Wie sehne ich mich nach dem Wiedersehen! Seid Gott befohlen!

Euer Gerhard.

⁴⁰ Gerhard Ebelings Schwester.

II. Stadien der akademischen Lehrtätigkeit

Durch die Assistentur fiel mir eine dreifache Aufgabe zu: die Leitung eines kirchengeschichtlichen Proseminars, die Präsenz und Mitwirkung an dem von Professor Rückert geleiteten kirchengeschichtlichen Hauptseminar (z. B. Beratung bei Referaten oder Seminararbeiten) sowie – nicht ex officio, aber auf Rückerts dringenden Rat und Wunsch – die möglichst baldige Habilitation. Als Termin dafür dachte er sich schon das nächste Frühjahr. Da Tübingen auf Betreiben der französischen Besatzungsmacht als erste deutsche Universität schon im August 1945 mit einem eingeschobenen Herbstsemester die Tätigkeit wieder begann, war der Spielraum für zusätzliche Aufgaben knapp. Und da Rückert in der Mitte dieses Herbstsemesters wegen Erkrankung mich durch seine Frau telefonisch bat, die fünfte und die nachfolgenden Sitzungen seines Seminars kurzfristig abzusagen, bot sich für mich die Chance eines Zeitgewinns, die ich jedoch nicht nutzte. Ich war gut vorbereitet, so daß ich mir zutraute, die Sitzung stellvertretend zu halten, natürlich nicht ohne den Teilnehmern freizustellen, nach Hause zu gehen, wovon nur einige Gebrauch machten. Mit den übrigen besprach ich das innerhalb des Gesamtvorgangs (Augsburger Reichstag 1530) vorgesehene Thema, wie es vor Reichstagsbeginn zu einem Predigtverbot kam. Als ich anschließend daran Rückert sofort meine Eigenmächtigkeit gestand, beeindruckte ihn dies, so daß er mich beauftragte, das Seminar bis Ende des Semesters weiterzuführen. Für die Habilitationsschrift hatte ich anfänglich eine historische Konkretion des mir schon vertrauten Themas »Kirchenzucht« in Aussicht genommen, entschloß mich nun aber dazu, entsprechenden Spuren jenes Konflikts am Beginn des Augsburger Reichstags auf den vorangegangenen Reichstagen nach dem von Worms nachzugehen. Die Phase der drei Nürnberger Reichstage samt dem zwischenzeitlich dort tagenden Reichsregiment (1522/24) erwies sich, obschon nicht bis zum Augsburger Reichstag hinührend, als außerordentlich materialreich für die Beziehungen zwischen dem Reformationsgeschehen und dem Reichstagsgeschehen am gleichen Ort. Besonders die Reichstagsakten und die Berichte des sächsischen Gesandten Hans von der Planitz waren ungemein ergiebig. Zum ersten Mal tauchte ich in einen Quellenbefund von so lebendiger Fülle und Konkretion ein – ein Schulbeispiel historischer Arbeit. Die von dem Profanhistoriker Rudolf Stadelmann als Zweitgutachter durchgesehene Habilitationsschrift auch druckfertig zu machen, gelang mir freilich nicht, abgesehen von den zunächst bestehenden Publikationsschwierigkeiten, infolge der auf mich einstürmenden Aufgaben.

Die unmittelbar folgende Probevorlesung, gehalten am 18.7.1946, gedruckt 1947⁴¹, steht freilich in äußerstem Kontrast zur Habilitationsschrift. War hier ein winziger Ausschnitt aus der Kirchengeschichte im Umfang von nur drei Jahren, dazu auf eine einzige Stadt beschränkt, in subtiler historischer Methode aus den Quellen rekonstruiert und in chronologischer Folge dargestellt, so wurde nun nicht weniger als die Kirchengeschichte im Ganzen in methodologischer Hinsicht auf ihr Wesen hin reflektiert und mit einer auf den ersten Blick gar nicht einleuchtenden, historisch anscheinend vergewaltigenden theologischen Etikette versehen: Sie sei Auslegung der Heiligen Schrift. Statt ein Kirchenhistoriker, als der ich mich bei diesem Anlaß ausweisen sollte, schien nun aus mir ein Dogmatiker extremster Form geworden zu sein. Der Hang zur systematischen Theologie, den ich durch meine Entscheidung für die kirchengeschichtliche Disziplin gerade hatte in Zaum halten wollen, war nun offenbar explosionsartig wieder durchgebrochen. Auch die Vorlesungsreihe unter dem Titel *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*⁴², die ich im Spätsommer 1953 in Boldern (Kanton Zürich) auf einem vom Pfarrkapitel des Kantons Aargau veranstalteten theologischen Kurs gehalten habe – damals war weder schon von einem Wechsel nach Zürich die Rede noch gar von einem Disziplinwechsel zur Systematischen Theologie –, konnte den Verdacht erwecken, ich sei mehr am Problem der Geschichtlichkeit der Kirche interessiert als an den Fakten ihrer Geschichte.

Nun unterzog ich mich solchem Verdacht zum Trotz allerdings in vollem Umfang dem Pflichtenbereich des Kirchenhistorikers. Wie Hanns Rückert so las auch ich im Zweijahresabstand zu ihm den achtsemestrigen Turnus der großen vierstündigen Vorlesungen, zunächst über die Alte Kirche, das Mittelalter, die Reformation und die Neuzeit, wobei natürlich den Abgrenzungen und Übergängen besondere Aufmerksamkeit galt, sodann über die Dogmengeschichte der Alten Kirche, über die Theologiegeschichte der Reformation sowie über die der Neuzeit und schließlich noch über Konfessionskunde. Ich gestehe, daß diese Aufgaben für mich schwer, aber ungemein ergiebig waren und meinen theologischen Bildungshorizont sehr erweiterten. Ich durfte mich dabei nicht des Vorsprungs erfreuen, den Rückert einst dadurch genossen hatte, daß er z. T. Vorlesungsmanuskripte von Karl

⁴¹ *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947 (SgV 189); erneut abgedruckt in: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964 (= Kirche und Konfession, Bd. 7), S. 9–27.

⁴² *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, Tübingen 1954 (SgV 207/208).

Holl heranziehen konnte und darauf aufbauend es allerdings dank eigener denkerischer und sprachlicher Reife zu Meisterwerken brachte, die an den deutschen Universitäten ihresgleichen suchten. Als ich nach zweimaligem Durchlaufen dieses Vorlesungsturnus einigermaßen Grund unter den Füßen hatte – einem Freisemester fiel nur das mir nächstliegende Gebiet der Theologie der Reformation zum Opfer –, war es allein schon deshalb kein leichter Entschluß, auf Bitten der Fakultät das Fach zu wechseln und die Nachfolge Thielickes anzutreten, als er nach Hamburg berufen wurde. Nun waren ganz neue Vorlesungen auszuarbeiten, die, jedenfalls nach meinem Verständnis von systematischer Theologie, kaum einmal wiederholbar waren, vielmehr ständig vor neue Aufgaben stellten – dem Wesen von Predigten vergleichbar. Natürlich hatte ich auch ein entsprechendes Pensum kirchengeschichtlicher Seminare zu bewältigen. Deren Themen waren: Ignatius von Antiochien, Tertullian, Augustin, Donatismus, Innozenz III., Franz von Assisi, Ablaßstreit, Confessio Augustana sowie die Theologie Melanchthons nach seinen Auslegungen des Römerbriefs. Es überwogen aber auch in meiner Zeit als Kirchenhistoriker Luther-Themen: 1. Psalmenvorlesung, Antinomerdisputationen, Thesen de fide sowie endlich: Luther und Aristoteles. Für das Letztere waren von vornherein zwei Semester vorgesehen, unabhängig davon, daß dann der Disziplinwechsel es überbrückte. Das erste dieser zwei Seminare hielt ich noch als Kirchenhistoriker, das andere, auf die *Disputatio de homine* abzielend, an dessen Schlußsitzungen Heidegger teilnahm, als mein erstes systematisch-theologisches Seminar. In die Neuzeit bin ich als Kirchenhistoriker mit den Seminaren nur einmal vorgedrungen: mit der vergleichenden Untersuchung der beiden Auflagen des Kirchenrechts von Rudolf Sohm.⁴³ Im wesentlichen blieb es aber auch später dabei, daß kirchengeschichtliche Quellentexte Gegenstand meiner Seminare waren.

In das Jahrzehnt meiner Arbeit als Kirchenhistoriker fiel – das sei am Rande vermerkt – allzu früh auch die Belastung einerseits durch akademische Verwaltungsarbeiten, andererseits durch editorische Tätigkeiten. Für das Jahr 1951/52 wurde mir das Amt des Dekans zuteil. Besonders belastend war in dieser Zeit die Verquickung der Anti-Bultmann-Kampagne innerhalb der Württembergischen Landeskirche mit dem Einspruch der Rheinischen Kirchenleitung gegen die an sich regulär erfolgte Berufung von Ernst Fuchs nach Bonn. Ich konnte in der Fakultät den nicht von mir gestellten Antrag auf Ernennung von Fuchs zum ausserplanmäßigen Professor durchsetzen und brachte auch die im

⁴³ Vgl. dazu später: *Kirchengeschichte und Kirchenrecht. Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Sohm*, in: Wort und Glaube, Bd. IV, Tübingen 1995, S. 116–131.

wesentlichen von Hanns Rückert verfaßte Fakultätsdenkschrift *Für und wider die Theologie Bultmanns*⁴⁴ zur Annahme. Abschließend verfaßte ich einen Offenen Brief an Herrn Präses D. Held in Düsseldorf über die durch ihn verhinderte Berufung von Ernst Fuchs nach Bonn. Er wurde an die Kirchenleitungen und Theologischen Fakultäten gesandt. In dieser überaus kritischen Atmosphäre vertiefte sich meine Freundschaft mit Ernst Fuchs, in die auch Hanns Rückert einbezogen wurde. Es kam zu unvergeßlichen gemeinsamen Seminaren über Luthers frühe Vorlesungen und die Galaterbriefvorlesung. Der Fall Fuchs verfolgte mich dann auch in die Tätigkeit als Präsident des (damals noch den Westen und den Osten Deutschlands umgreifenden) Theologischen Fakultätentags. Außerdem nahmen mich in dieser drei Jahre währenden Amtszeit (1952–54) zwei Hauptgegenstände in Anspruch. Zum einen die erfolgreiche Bemühung um die Einberufung eines gesamtdeutschen Theologentages nach Westberlin auf Januar 1954, nachdem der für 1953 in Ostberlin angesetzte Theologentag wegen Ausbleibens der staatlichen Genehmigung und mangelnder Beteiligung aus dem Westen kurzfristig hatte abgesagt werden müssen. Zum andern die Einführung eines religionswissenschaftlichen Doktorgrades neben dem Dr. theol. durch die Theologische Fakultät der Universität Marburg, wogegen sich der Fakultätentag am 14. 10. 1954 entschieden aussprach nach meinem ausführlichen Referat darüber.

Die andere zusätzlich zeitraubende Inanspruchnahme außer der Tätigkeit als Dekan und als Präsident des Fakultätentages erwuchs aus der mir übertragenen editorischen Tätigkeit. Hanns Rückert hatte den Anstoß dazu gegeben, die *Zeitschrift für Theologie und Kirche*⁴⁵ neu zu beleben. Aus der Ritschl-Schule hervorgegangen, war sie 1891 von J. Gottschick begründet und später eine Zeitlang von W. Herrmann und nach einer dreijährigen Unterbrechung im Gefolge des ersten Weltkriegs (1918–1920) von H. Stephan herausgegeben worden, bis sie 1938 an Abonentenschwund einging. Ursache dessen war die theologisch und politisch sich polarisierende Situation, die sich um neue Organe zentrierte. Daß Rückert in dem Bestreben, einen neuen theologischen Ausgangspunkt zu markieren, bei der alten ZThK neu ansetzte, hatte zweifellos seinen Grund darin, daß es eine traditionsreiche Zeitschrift von hohem wissenschaftlichem Niveau war, unbelastet von den jüngsten kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, aber entschieden denen zugewandt, die aus der Bekennenden Kirche kamen. Rückert war sich

⁴⁴ *Für und wider die Theologie Bultmanns. Denkschrift der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen*, dem württembergischen Landeskirchentag überreicht am 11.3.1952, Tübingen 1952 (SgV 198/199).

⁴⁵ Im Folgenden mit »ZThK« abgekürzt.

dessen bewußt, daß er als einstiger Herausgeber der *Deutschen Theologie* nicht die gleiche Rolle in der ZThK übernehmen konnte, und sah in mir trotz meiner Jugend – im ersten Herausgeberkreis war ich der jüngste – den für diese Aufgabe Geeigneten. Im Einvernehmen mit dem Verleger Hans Georg Siebeck wurde ich gebeten, einen Kreis von Mitherausgebern zu gewinnen. Auf der Reise, die ich dazu unternahm, besuchte ich zuerst Ernst Wolf in Göttingen, um ihn dessen zu vergewissern, daß es sich nicht um eine Konkurrenz zur *Evangelischen Theologie* handele, sondern um eine der Struktur nach andere Zeitschrift. In Marburg besprach ich mit Bultmann das Vorhaben und bat um seinen Rat. In Mainz endlich bemühte ich mich, Ernst Käsemann für die Mitarbeit zu gewinnen, was mir nach langen Gesprächen schließlich gelang. Außerdem sagten Erich Dinkler, Robert Frick (Kaiserswerth) und Martin Noth zu, während Tübingen stärker vertreten war: außer durch mich und Hanns Rükert durch Gerhard Rosenkranz und Ernst Steinbach. Mitte Oktober 1949 fand in Bad Kreuznach die erste Tagung des Herausgeberkreises statt, auf der ich den programmatischen Vortrag *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*⁴⁶ zur Diskussion stellte. Die Zeitschrift erschien ab 1950. Zur gleichen Zeit begann ich auf Wunsch des Verlegers mit der Fortführung der Monographienreihe *Beiträge zur historischen Theologie*.

Nach dieser skizzenhaften Übersicht über den weitgespannten Rahmen meiner Tübinger Tätigkeit muß ich noch einmal auf das Grundlegende zurückdenken, und zwar in zweifacher Hinsicht: was meine dortige Existenz sowie was das in dieser Zeit durchlaufene theologische Wegstück betrifft. Meine Lebenswurzeln wurden erst damit in den Tübinger Boden eingesenkt, daß Kometa mit Charitas nach Tübingen kamen und so die Familie endlich beisammen war. Der Transport vollzog sich, gemessen an normalen Verhältnissen, auf etwas abenteuerliche Weise. Kometas Bruder Etienne begleitete beide bis an die Grenze, und ein Taxi brachte sie nach Tuttlingen, wo sie bei der Frau meines Freundes Hans Losch, der sich noch in amerikanischer Gefangenschaft befand, übernachten konnten. Von dort holte ich sie ab, begleitet von einem alten Freund von uns und von einer Studentin, um miteinander das Gepäck transportieren zu können. Die erste Reisestrecke verlief bis Rottweil, wo wir – mit einem längeren Zwischenaufenthalt – umsteigen mußten in einen anderen, sehr vollen Zug, der uns über Balingen nach Tübingen brachte. Dort erwarteten uns am Bahnhof zwei Mitbewohner des Schlatterhauses mit einem Leiterwagen, auf den das Gepäck samt Charitas verladen wurde. So

⁴⁶ In: Wort und Glaube, [Bd. I], Tübingen ³1967 (1960), S. 1–49.

hielten wir zu Fuß in Tübingen Einzug bis zur Österbergstraße hinauf in unsere zwei kleinen Dachkammern. Mutter und Tochter hatten von mir zwar wenig, weil ich unter Hochdruck an der Habilitationsschrift arbeitete. Erhielten wir am Sonntag von Fräulein Reich ein Stück Kuchen, so kamen sie zu mir ins Seminar, dessen Haustür ich auf einen Pfiff hin öffnete, und wir verspeisten miteinander den Extragenuß. Wurde Charitas gefragt: »Was macht Vatterlei in der Uni?«, so wußte sie nichts anderes zu sagen als »Essen!«

Zu meiner Existenzbasis gehörte außer der Familie natürlich auch die berufliche Sicherung. Was im Rückblick als eine selbstverständliche Reihenfolge erscheint: Assistentur, Dozentur und Professur, das nahm unter den außergewöhnlichen Umständen der Nachkriegszeit einen eher überraschenden Verlauf. Schon im Frühjahr 1946 erreichte mich ein Ruf an die unter der französischen Besatzungsmacht neu ins Leben gerufene Mainzer Universität, die nun auch eine evangelisch-theologische Fakultät erhielt. Ich fuhr zu Verhandlungen hin, erhielt aber nicht zugestanden, daß ich erst noch meine Habilitation in Tübingen zum Abschluß bringe. Auf diesen akademischen Ausweis wollte ich aber unter keinen Umständen verzichten und lehnte ab. Mit der Habilitation im Sommer wurde ich Dozent auf der Basis meiner Assistentur und begann so das Wintersemester 1946/47, in dem ich zweistündig über *Entstehung und Entwicklung des reformatorischen Kirchenbegriffs* las. Aber schon im Spätherbst erhielt ich einen weiteren Ruf nach Bonn auf den Lehrstuhl von Hans-Emil Weber. Daraufhin konnte mich die Tübinger Fakultät auf das dort infolge der Entnazifizierung freigewordene Extraordinariat für Kirchengeschichte, das Ernst Stracke innegehabt hatte, berufen, ohne gegen die Regel zu verstoßen, keinen Aufstieg am Ort zuzulassen, und mich sogar noch zum persönlichen Ordinarius befördern. Dem gab ich selbstverständlich den Vorzug vor Bonn, zumal dort die Bibliotheksverhältnisse mit denen Tübingens nicht vergleichbar waren. Meine Rolle als Dozent währte somit nicht einmal ein halbes Semester. Im Sommersemester 1947 mußte ich schon mit den großen Turnusvorlesungen beginnen.

Was nun das theologische Wegstück meiner Tübinger Zeit betrifft, so hatte bereits der kurze Vergleich von Habilitationsschrift und Probevorlesung den Verdacht geweckt, mit der Hinwendung zum Historischen sei die Neigung zum Systematischen in Konflikt geraten. Diese Gefahr besteht in der Tat. Eben deshalb habe ich mich ja darauf eingelassen, diese Gefahr ernst zu nehmen, ihr Wesen zu erkennen und dazu anzuleiten, recht damit umzugehen. Nun ist es allerdings zweierlei, einen kirchengeschichtlichen Sachverhalt historisch zu untersuchen und darzustellen oder einen theologischen Lehrgehalt dogmatisch zu begründen und zu entfalten. Dabei können sich aber

die Fragestellungen und Verfahrensweisen überschneiden. Wie der Dogmatiker bei seiner Arbeit auf Überliefertes angewiesen ist und sich damit historisch und sachlich auseinandersetzen muß, so kommt der Kirchenhistoriker nicht daran vorbei, sich der Frage zu stellen, was und in welcher Hinsicht etwas zu seinem Arbeitsbereich gehört und wie dabei das theologisch Relevante zu verstehen ist. Beide haben es je in ihrer Hinsicht auch mit interpretatorischen, sachkritischen und methodologischen Aufgaben zu tun. Insofern sind die theologischen Disziplinen nur beschränkt voneinander zu trennen. Ein Systematiker, der nichts von Kirchengeschichte versteht, und ein Kirchenhistoriker, der kein theologisches Urteilsvermögen hat, sind beide nur beschränkt tauglich. Gewiß kann sich auch ein Philosoph mit Theologie und ein sogenannter Profanhistoriker mit Kirchengeschichte beschäftigen. Innerhalb der Theologie gehören aber das Systematische und das Historische notwendig zusammen, wenn auch ein gewisses Maß an Arbeitsteilung nicht nur empfehlenswert, sondern auch unumgänglich ist. Das ist ein weites Feld und mußte nur deshalb berührt werden, weil einem Kirchenhistoriker nicht zu verbieten, im Gegenteil zu raten ist, sich der Frage zu stellen, was denn Kirchengeschichte sei. Insofern gehörte das Thema meiner kirchengeschichtlichen Habilitationsvorlesung durchaus zu der theologischen Disziplin, für die ich mich entschieden hatte und nun mich ausweisen mußte.

An der Themaformulierung »Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift«⁴⁷ sei es noch verdeutlicht. Als ich diese These aufstellte, erschien sie weithin überraschend und in hohem Maße strittig. Mir selbst wie wohl den meisten anderen war damals noch nicht bekannt, daß Karl Barth acht Jahre zuvor – dazwischen lag der zweite Weltkrieg – in seinen Gifford-Lectures über das Schottische Bekenntnis von 1560 ebenso formuliert hatte: »Der Weg, die Geschichte der Kirche in der Zeit ist die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift.«⁴⁸ Die Übereinstimmung freute mich. Und doch war eine Differenz nicht zu verkennen. Barth war hier nicht in das hermeneutische Problem vorgestoßen: was es damit auf sich habe, daß das eine Wort Gottes je und je in neuer Weise gesagt werden muß, wenn es als dasselbe verstanden werden soll. Es wäre eine reizvolle, aber schwierige Aufgabe, aus dem weiteren Kontext der Barth und mir gemeinsamen Definition von Kirchengeschichte den zwischen uns letztlich strittigen Punkt

⁴⁷ Vgl. oben, Anm. 41.

⁴⁸ Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938, S. 176.

herauszuarbeiten. In diesen Zusammenhang gehört auch der programmatische Aufsatz *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*⁴⁹, in dessen Zeichen die *Zeitschrift für Theologie und Kirche* neu zu erscheinen begann, um die kurzschlüssige Antithese der sogenannten Dialektischen Theologie zur Theologie des 19. Jahrhunderts zu korrigieren. Desgleichen eröffnet sich damit, daß die »Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung«⁵⁰ unter hermeneutischem Aspekt bedacht wird, ein neuer Zugang zum konfessionellen Sachverhalt. Als ich im Wintersemester 1949/50 zum ersten Mal Konfessionskunde zu lesen hatte, gingen mir, wie ich auf einer ökumenischen Studienkonferenz in Heidelberg 1952 berichtete⁵¹, über Aufgabe und Methode der Konfessionskunde Einsichten auf, die am Leitfaden des Verhältnisses von »Kirche und Geschichte« dieser Vorlesung stärker als meinen anderen großen Turnusvorlesungen ein eigenständiges Gepräge gaben. Es ist eine der schmerzlichsten Lücken meiner theologischen Lebensarbeit, daß ich diese Konzeption nicht zu detaillierter Ausführung gebracht habe.

Das hängt damit zusammen, daß mich seit Beginn des Studiums in besonderem Maße die Theologie Luthers in Anspruch genommen hat. Ihr kam für mich eine Dringlichkeit zu, die das ebenfalls von Anfang an in mir geweckte hermeneutische Interesse auf sich zog und absorbierte. Sie wurde nicht ein zufälliges Objekt hermeneutischer Fragestellung, vielmehr der Ort, wo diese für mich besonders brisant wurde. In meiner Dissertation war dies bereits zutage getreten und bedurfte nun einer neuen Zuwendung: im Hinblick nicht allein auf die Evangelienauslegung, sondern auf Luthers Schriftauslegung und Denkweise überhaupt. Eine Einladung zu Gastvorlesungen in Lund im Jahre 1950 nahm ich deshalb zum Anlaß, die gesamten *Dictata super psalterium* von 1513-1515 in WA 3 und 4 auf Beobachtungen zum hermeneutischen Problem im Hinblick auf die Genesis von Luthers Theologie durchzugehen. Gegenüber dem bisherigen Stand der Forschung erbrachte diese breit angelegte Darstellung über *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*⁵² neue Einsichten, die für meine weitere Beschäftigung mit Luther wegleitend wurden. Zunächst trieb es mich dann noch einen Schritt hinter die *Dictata* zurück in eine minutiöse Untersuchung des von Luther für die Hörer seiner Vorlesung veranstalteten Psalterdrucks: des Titels, den er ihm gab, der weitgehend von ihm selbst verfaßten Summarien zu

⁴⁹ Vgl. oben, Anm. 46.

⁵⁰ Vgl. oben, Anm. 42.

⁵¹ *Zur Geschichte des konfessionellen Problems*, Ökumenische Rundschau 1 (1952), S. 98-110; erneut abgedruckt in: Wort Gottes und Tradition, S. 41-55.

⁵² Vgl. Lutherstudien, Bd. I, Tübingen 1971, S. 1-68.

den einzelnen Psalmen, der Textfassung der Psalmentituli, der Gestalt der Psalmentexte sowie der dem Ganzen vorangestellten Praefatio.⁵³ Dieser Untersuchung folgte noch ein nicht minder subtiles Beispiel des Vergleichs mit der Auslegungstradition, durchgeführt an Ps 14 (15)⁵⁴, sowie mit Abstand weniger Jahre der auf dem I. Internationalen Lutherforschungskongreß in Århus im August 1956 gehaltene Vortrag über die (nicht auf die Frühzeit beschränkte) Auslegung des 44. (45.) Psalms mit besonderem Nachdruck auf die Verwendung des Wortes »spiritualis« und die antithetische Struktur der Auslegung.⁵⁵

Neben den anfänglichen Arbeiten über das Wesen der Kirchengeschichte, die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung sowie die theologische Bedeutung der historisch-kritischen Methode stehen also in der ersten Tübinger Phase, deutlich davon abgehoben als ein anderer Block, die Aufsätze zur Theologie des frühen Luther. Beide Komplexe sind miteinander verklammert durch das hermeneutische Interesse. Das gab mir den Anstoß dazu, die bereits seit längerem geplante neue Edition der 1. Psalmenvorlesung in Gang zu setzen: ein Riesenunternehmen, das in längeren Arbeitssitzungen zu dritt (von Hanns Rückert, Reinhard Schwarz und mir) in Anknüpfungen an die Bemühungen von Karl Holl, Emanuel Hirsch, Erich Vogelsang und anderen seinen Anfang nahm. Die räumliche Trennung infolge meines Fortgangs von Tübingen nach Zürich wurde dadurch überbrückt. Beim Abschied von Tübingen wurde ich 1956 Mitglied der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers. Und bei dem erneuten Weggang von Tübingen nach meinem dortigen Zwischenaufenthalt in den Jahren 1965–1968 wurde ich in der Nachfolge von Hanns Rückert Präsident der Kommission. Erst heute gegen Ende meines Lebens gelangt die Edition der 1. Psalmenauslegung dank dem jahrelangen Einsatz von R. Schwarz (Glossen) und S. Raeder (Scholien) zum Abschluß.⁵⁶

Die Jahre 1954 und 1955 wurden für meinen theologischen Weg in zweifacher Hinsicht von einschneidender Bedeutung, kontrastweise vergleichbar mit den Jahren 1945 und 1946. Hatte ich mich damals bewußt angesichts der akademischen Laufbahn für das Fach Kirchengeschichte entschlossen, so wechselte ich nun auf Bitten der Fakultät zur systematischen Theologie. Und war ich damals trotz anderer Rufe unbeirrt in Tübingen geblieben, so zog es mich nun von dort weg. Ich wäre nach Göttingen gegangen, wäre nicht der monatelan-

⁵³ *Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513*, in: Lutherstudien, Bd. I, S. 69–131.

⁵⁴ *Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition*, in: Lutherstudien, Bd. I, S. 132–195.

⁵⁵ *Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms*, in: Lutherstudien, Bd. I, S. 196–220.

⁵⁶ WA 55 (Vorarbeiten 1963 in verschiedenen Teilbänden), 1993ff.

gen Säumigkeit und mangelnden Eindeutigkeit des niedersächsischen Kultusministeriums Zürich mit überraschender Geschwindigkeit und überzeugender Einmütigkeit zuvorgekommen. Der Fachwechsel und der Ortswechsel erfolgten zwar deutlich nacheinander als zwei verschiedene Entscheidungen. Und doch hingen sie miteinander zusammen. Die eine provozierte die andere. Man muß sich jedoch darüber gesondert voneinander Rechenschaft geben.

Was den Fachwechsel betrifft, so stellte sich keineswegs die einstige Wahl als ein Irrtum heraus und auch nicht etwa die zweite als ein bloßes Nachgeben gegenüber dem Wunsch der Fakultät. Ich habe keinen Grund, die Arbeit als Kirchenhistoriker zu bereuen, ebenso wenig wie die Ausweitung ins Systematische. Die innere Zusammengehörigkeit der Disziplinen hat sich nur bestätigt und gewiß auch der immer schon von mir verspürte Drang in die theologischen Sachzusammenhänge. Insofern war der Fachwechsel der bejahte Schritt ins Ganze der Theologie. Daß die Fakultät mir dies zumutete und zutraute, empfand ich trotz der gesteigerten Belastung als Herausforderung zu einer Aufgabe, an die ich mich von mir aus kaum je gewagt hätte.

Daß dann kurz danach auch der Ortswechsel folgte, könnte als Undankbarkeit erscheinen. Die hierbei zusammentreffenden Motive bilden ein komplexes Bündel, in welchem sich jedoch keine Spuren davon finden ließen, daß sich die innere Verbindung mit Tübingen gelockert hätte. Die Überlegungen dazu habe ich in langen Gesprächen vor allem mit Hanns Rückert ausgetauscht. Der Anstoß kam ohnehin von außen. Schon im Januar 1955 hieß es in einem Brief aus Göttingen an mich: »Sie wissen wohl, daß wir auf Ende des Semesters uns über die Liste für die Nachfolge Gogarten schlüssig werden müssen. Vor kurzem sind Sie unter die Systematiker gegangen. Und hier nun meine Frage: Würden Sie es a limine abweisen von Tübingen wegzugehen?« (W. Zimmerli, 7.1.1955) Meine Antwort lautete: »Den Gedanken, Tübingen einmal zu verlassen, schließe ich schon deswegen nicht von vornherein aus, weil ich es selbst als etwas Ungewöhnliches und Problematisches empfinde, an ein und derselben Fakultät Assistent und Dozent gewesen zu sein und sogar schon den zweiten Lehrstuhl an ihr innezuhaben. Manchmal habe ich mich schon gefragt, ob es nicht ein Fehler gewesen sei, im Jahre 1946 die Rufe nach Mainz und Bonn abgelehnt zu haben. Denn zu einer gesunden akademischen Laufbahn gehört doch wohl auch ein gewisser Wechsel in der Wirkungsstätte.« (8.1.1955 an W. Zimmerli) Schon einen guten Monat später erreichte mich vom Göttinger Dekan die kaum verhüllte Nachricht: »Streng vertraulich möchte ich Ihnen [...] schon heute mitteilen, daß unsere Fakultät annehmen möchte, das Niedersächsische Kultusministerium würde Sie in etwa ein bis zwei Monaten zu bestimmten Verhandlungen

bitten.« (Käsemann, 24. 2.1955) Das zog sich allerdings viel länger hin, so daß mich, bevor ich irgendetwas aus Hannover vernommen hatte, von der Humboldt-Universität Berlin die Nachricht erreichte, deren Theologische Fakultät habe mich auf die Nachfolgeliste für Rudolf Hermann gesetzt und bäte um Ausfüllung eines Personalbogens (29.9.1955). Damit aber nicht genug: Die Philosophische Fakultät der Freien Universität Berlin bekundete ebenfalls die Absicht, mich auf die dortige Weltanschauungsprofessur zu berufen, was wohl Ernst Fuchs – seit kurzem an der Kirchlichen Hochschule Berlin – betrieben hatte. Jedenfalls überbrachte er mir, als er Hanns Rückert und mich auf unsere Bitte hin zu einem gemeinsamen Gespräch über die ganze Angelegenheit am 25.11.1955 besuchte, als erstes ein Schreiben von Bischof Dibelius zugunsten meines Kommens nach Berlin.

Es führte zu weit, wollte ich in chronologischer Folge die Reisen und Gespräche samt den dabei ausgetauschten Argumenten referieren. Es genüge: Die Aussprache zwischen Hanns Rückert, Ernst Fuchs und mir folgte dicht auf die Gespräche und Verhandlungen in Göttingen/Hannover (21.10.-1.11.) einerseits und in Zürich andererseits (nach einer telefonischen Vorverständigung 7.-9.11. und 21.11.). Es ergab sich folgender Unterschied: Eine schriftliche Bestätigung seitens des Ministeriums in Hannover war bislang ausgeblieben und die eigentlich kritische Frage einer Assistentur in unzumutbarer Weise ganz unbefriedigend »gelöst«. Hingegen konnte ich nach einem Besuch im Stuttgarter Ministerium der Erziehungsdirektion in Zürich am 30.11. telegraphisch mein Einverständnis mit den Berufsbedingungen erklären und die Wahl zum Ordinarius für Systematische Theologie, Dogmengeschichte und Symbolik annehmen.

Nur zwei Schönheitsfehler, so könnte man meinen, hafteten der Zürcher Regelung an. Die nach veraltetem Brauch noch in zwei Richtungen gesplante Theologische Fakultät: eine »positive« (zu ihr hatte E. Brunner gehört) und eine »freisinnige« (zu ihr gehörte der jetzt emeritierte Professor Walter Gut). Die letztere erhob Anspruch auf die Besetzung des freiwerdenden Lehrstuhls und erbat vor dem Fakultätsentscheid ein Gespräch mit mir. Es wurde durch den Dekan vermittelt und fand am Abend des 7.11. statt. Meinerseits wurde es in unbekümmerter Offenheit geführt. Die Abstimmung in der Fakultät war daraufhin einstimmig. Zu diesem einen eher etwas kuriosen Schönheitsfehler kam noch die Bitte von Arthur Rich, der kurz zuvor zum Nachfolger von E. Brunner berufen war, sein Spezialgebiet Ethik ihm allein zu überlassen. Dem konnte ich stattgeben, weil ich vorerst mit meinen Aufgaben und Vorhaben zur Genüge in Anspruch genommen war und ich jedenfalls zu Richs Sondergebieten (neben dogmatischer und praktischer Theologie!) einer politischen und Wirtschafts-

ethik nie Zeit finden würde und die mir dazu notwendigen Kenntnisse erwerben könnte.

Ich muß gestehen, daß mir demgegenüber die Absage in Göttingen trotz allem schwer wurde, für die aus meiner Sicht das Ministerium in Hannover die Verantwortung trug. Meine Neigung, diesen Ruf anzunehmen, wäre auch durch die anonymen Warn- und Drohbriefe meiner elfjährigen Tochter an mich, die an Tübingen hing und allenfalls Zürich akzeptierte, nicht in Frage gestellt worden.⁵⁷

Eine neue Antrittsvorlesung war bei dem Wechsel auf den systematischen Lehrstuhl in Tübingen nicht vorgesehen. So konnte ich mich unprogrammatisch an die neue Aufgabe heranzumachen. In den beiden ersten Dogmatikvorlesungen im Wintersemester 1945/55 und im Sommersemester 1955 bohrte ich mich mühsam in die dogmatische Prinzipienlehre hinein – mühsam für mich und sicher erst recht mühsam für die Hörer. Am Ende des Sommersemesters 1955, als die Entscheidung über die Berufungsfrage noch nicht gefallen war und ich einem mir gewährten Freisemester entgegenging, versuchte ich doch die Hauptintention meines dogmatischen Ansatzes in einen Appell an die Hörer zusammenzufassen. »Ich möchte Sie bitten, wenn Sie in Basel, Heidelberg, Bonn oder Göttingen oder sonst wo, wie es ja zu geschehen pflegt, gefragt werden sollten, worum es denn in Ebelings Dogmatik-Vorlesung gegangen sei, dass Sie dann gewiß so viel Kritik üben, wie Sie nur können, dass Sie aber ja das Eine zu sagen nicht vergessen: Er war darum bemüht, die Relevanz der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für die theologische Prinzipienlehre zur Geltung zu bringen. Er hat sich dabei auf Luther berufen und mit Luther auf die Heilige Schrift berufen.« (27.7.55) Auf dieselbe Pointe wies der Vortrag, den ich am 28.9.1955 in Berlin auf einer Theologischen Tagung der Freunde und Schüler Dietrich Bonhoeffers über dessen befremdende Wendung »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe«⁵⁸ zu halten hatte; »Das Problem der nicht-religiösen Interpretation entspringt für Bonhoeffer nicht einem Zweifel an Jesus Christus, sondern gerade dem Glauben an Jesus Christus. [...] Die nicht-religiöse Interpretation ist für Bonhoeffer nichts anderes als christologische Interpretation.«⁵⁹ Das stelle die innere Beziehung her zu Luthers *theologia crucis* und deren Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.⁶⁰

⁵⁷ Vom nun folgenden Schlussteil liegen zwei Fassungen vor: eine, die mit dem Vermerk »erl.« (wohl »erledigt«) versehen ist, und eine zweite, mit »neu« bezeichnete. Im Folgenden wird die neue Fassung wiedergegeben.

⁵⁸ Vgl. Wort und Glaube, Bd. I, S. 90-160.

⁵⁹ Ebd., S. 100 [Anmerkung Ebeling].

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 131 [Anmerkung Ebeling].

Eine wichtige Herausforderung zu weiterem Nachdenken war sodann die Antrittsrede, die ich am 10. November 1956 in Zürich zu halten hatte über *Theologie und Wirklichkeit*⁶¹ – eine Art Steinwurf, der das Ziel markierte, das es zu erreichen gilt. Hier wurde die ontologische Frage in theologischer Hinsicht aufgeworfen, danach jedoch nicht weiterhin zum zentralen Thema erhoben. Sie meldete sich zwar in meinen Arbeiten immer wieder an. Erst sehr spät jedoch, im Jahre 1993, habe ich sie einmal, auf Luther beschränkt, in einem Aufsatz kurz resümiert.⁶²

Ehe ich an dieser Stelle auf »Wort und Glaube« als den ersten theologischen Brennpunkt meiner Arbeit des näheren eingehe, führe ich noch den Überblick über die weiteren Stadien meiner akademischen Lehrtätigkeit zuende. Denn obwohl dem Fachwechsel in Tübingen bald der Ortswechsel nach Zürich folgte, trat nun nicht etwa Ruhe ein, als befände ich mich am Ziel. Vier Jahre erst war ich in Zürich, als eine neue über neun Jahre währende Phase der Unruhe anbrach, wo denn nun meine definitive Wirkungsstätte sein werde. Obwohl die diesbezügliche Korrespondenz Bände füllte, versehe ich jetzt nur einige Fakten mit wenigen Erläuterungen.

Im Jahre 1960 kam ein Ruf nach Mainz, insbesondere von Manfred Mezger betrieben, der in seiner noblen Art die freundschaftlichen Beziehungen nicht sich trüben ließ, als ich schließlich absagte. Ungleich schwieriger gestaltete sich die Entscheidung im Jahre darauf gegenüber dem Ruf nach Marburg. Hier war Ernst Fuchs die treibende Kraft, dem ich erst kurz zuvor zum Wechsel von der Kirchlichen Hochschule Berlin auf den renommierten neutestamentlichen Lehrstuhl in Marburg verholfen hatte, nachdem er seinerseits einen Ruf nach Zürich abgelehnt hatte. Ihm verband sich damit in selbstverständlicher Gewißheit die Hoffnung, daß ich ihm alsbald folgen werde. Was ihn dazu bewog, war mehr als die enge menschliche und theologische Verbundenheit, die nach unser beider Fortgang aus Tübingen sich in den jährlichen Seminaren, zu denen ich von Zürich aus an die Kirchliche Hochschule nach Berlin kam, ungewöhnlich erfolgreich gestaltete. Er versprach sich von der Zusammenarbeit am selben Ort eine gemeinsam dominierende Prägung der theologischen Situation in Deutschland. Eben das war es dann aber, was mich zunehmend bedenklich stimmte. Ausschlaggebend war für mich die Abneigung gegen die Bildung einer akademischen Gruppe, wie sie sich zu dieser Zeit im Pannenberg-Kreis anbahnte, sowie die Besorgnis, dann nicht etwa mehr unbeirrt durch

⁶¹ Vgl. *Wort und Glaube*, Bd. I, S. 192–202.

⁶² *Luthers Wirklichkeitsverständnis*, in: *Wort und Glaube*, Bd. IV, S. 460–475 [Anmerkung Ebeling].

menschliche Rücksichten den eigenen theologischen Weg gehen zu können. Besser schien es mir zu sein, bei nur zeitweisem Austausch immer wieder in räumliche Distanz zu gehen, wie es in den Jahren der Fall war, als Fuchs seine Lehrtätigkeit in Berlin ausübte und ich in Tübingen oder dann in Zürich. Als kurz vor der Entscheidung Rudolf Bultmann noch einen alarmierenden Appell an mich richtete, gab ich ihm in einem längeren Schreiben über meine Motivation Auskunft. Und nachdem ich der Zürcher Fakultät und der Erziehungsdirektion kurz vor Weihnachten 1962 mein Bleiben zugesichert hatte, suchte ich nachträglich noch die mir vorschwebende positive Lösung der trotzdem zu wahrenden Zusammenarbeit mit Fuchs zu institutionalisieren durch den Vorschlag an die Fakultät, in Zürich ein Institut für Hermeneutik zu errichten, was unter den Kollegen und dann auch bei der Erziehungsdirektion überraschend schnell Zustimmung fand. So konnte ich in dem Absagebrief an das Hessische Ministerium für Erziehung und Volksbildung in Wiesbaden den in den dortigen Gesprächen bereits einmal vorgebrachten und freundlich aufgenommenen Gedanken der Errichtung eines Hermeneutischen Instituts trotz meiner Absage in Erinnerung bringen und die Bitte äußern, nachdem mir Zürich dies in Aussicht gestellt hat, es auch in Marburg für Fuchs zu realisieren. Eine entsprechende Unterredung des Ministeriums mit Fuchs wurde mir zugesagt. Meine Anregung ging dann auch tatsächlich in Erfüllung. Die Beziehung zueinander war dann aber trotzdem eine Zeitlang getrübt, so daß Ernst Fuchs die bereits zugesagte Teilnahme an einem Hermeneutischen Kolloquium in der Drew-University in USA im Frühjahr 1962 wieder absagte und sich nur mit großer Mühe dazu überreden ließ, doch zu kommen. Auf dem gemeinsamen Flug dorthin entspannte sich vollends unser Verhältnis zueinander.

Für mich zog diese Amerika-Reise die Einladung zu einem dortigen Semester im Herbst 1963 nach sich. Meine Frau und meine Tochter folgten mir mit einem Monat Abstand, nachdem Charitas ihr Abitur überstanden hatte. Während in Zürich mich in der ersten Hälfte des Wintersemesters 1963/64 Paul Tillich vertrat, ließ der Aufenthalt in den Staaten neben der Vorlesungstätigkeit in Drew mich zu Vorträgen in weite Gebiete der USA bis nach Kalifornien gelangen und Freundschaften schließen, insbesondere mit dem leider früh verstorbenen Carl Michalson und, bis heute während, insbesondere mit Heiko Oberman, John Godsey und Hans Dieter Betz (aus Deutschland gebürtig, in den USA eingebürgert). Noch vor der Reise dorthin hatte mich eine Berufung nach Tübingen erreicht, die ich bis zur Abreise von Amerika (an Weihnachten zu Schiff) unerledigt mit mir herum-schleppte, dann aber daheim am 19. Januar 1964 schließlich negativ beschied. Ich empfand dies als Konsequenz aus den vorangegangenen

Absagen in Mainz und Marburg. Von dort erreichten mich auch unterschiedene Warnungen. Manfred Mezger ließ mich als Quintessenz wissen: »Experientia docet: Geh nie wieder hin, wo Du einmal gewesen bist.« (4.8.63) Und Ernst Fuchs meinte ironisch: »Natürlich gerätst Du in Tübingen in einen Hexenkessel. Aber ich glaub, das macht Dir nicht viel aus.« (8.8.63) Der Fall war keineswegs erledigt mit den vielen enttäuschten, ja auch bösen Stimmen aus Tübingen sowie den vielen beglückten aus Zürich. Als Unruhefaktoren wirkten weiter einerseits die innere Erfahrung, daß ich mit der gefallenen Entscheidung angesichts der Folgen für Tübingen nicht fertig wurde, und daß andererseits die treuen Freunde dort, Hanns Rückert und insbesondere Werner Jetter als Dekan, nicht aufhörten, mit meiner Hilfe nach einer Lösung der Krise zu suchen, in die ihre Fakultät geraten war. Ein langes Gespräch mit Werner Jetter, der mich am 11. Juli 1964 besuchte, erbrachte eine ungewöhnliche Wendung: Mit meinem Einverständnis sollte die Tübinger Fakultät noch einmal einen Ruf an mich ergehen lassen, diesmal *unico loco*, aber unter unveränderten Bedingungen. Nicht die Umstände hatten sich verändert, wohl aber deren Einschätzung in Hinsicht auf das von mir zu erbringende Opfer, was die Arbeitsbelastung, die Atmosphäre in der Fakultät und das schwierige Verhältnis zur Kirchenleitung betrifft. Die Realisierung dieses Konzepts erforderte einen längeren Prozeß, der Mitte Januar 1965 rechtlich zum Abschluß kam, dann aber noch eine schwierige Übergangsphase erforderte. Im Sommersemester 1965 versah ich den Dienst in Tübingen von Zürich aus bloß vertretungsweise. Ab Herbst 1965 war ich reguläres Mitglied der Tübinger Fakultät, aber erst ein Jahr später – knapp zwei Wochen nach der Hochzeit von Charitas – konnte der Umzug dorthin stattfinden, obwohl unser Haus an der Liststraße 24, das Ulrich Reinhardt für uns baute, auch dann noch nicht fertig, wenn auch immerhin partiell bewohnbar war.

Es mutet geradezu absurd an, daß mit dieser hart umkämpften Rückkehr nach Tübingen trotz allem die letzte Station meiner akademischen Tätigkeit nicht erreicht war. Was in solchem Ausmaß nicht zu erwarten war, trat, verglichen mit Zürich, an einer Massenuniversität wie Tübingen nun empfindlich spürbar ein: die Unterminierung der Arbeit durch Revolution und Streik der Studenten. Es wurde mir klar, daß ich auf konzentrierte, das Bisherige zur Reife bringende Arbeit in nicht absehbarer Zeit verzichten müsse, wollte ich mich dieser Herausforderung nicht entziehen, ja erst recht auch dann nicht, wenn ich mich ihr zu entziehen suchte. Unter diesen Bedingungen mehrten sich auch die unerquicklichen Verhältnisse in der Fakultät, wäre nicht von zwei Zürcher Freunden, den praktischen Theologen Walter Bernet und Robert Leuenberger, die ganz unerwartete Initiative ergriffen worden, in Zürich einen Lehrstuhl neuer Art zu schaffen, ver-

gleichbar einer Professur for advanced studies in den USA, die es im deutschen Sprachraum nicht gab. Nicht auf meine einstige Professur wollten sie mich zurückholen – die war inzwischen ohnehin mit Eberhard Jüngel besetzt –, sondern auf eine erst ad personam zu errichtende, für die nach allerlei Überlegungen die Bezeichnung »für Fundamentaltheologie und Hermeneutik« gefunden wurde. Außerdem sollte der Inhaber dieses Lehrstuhls in den Genuß einer erheblich reduzierten Pflichtstundenzahl – drei bis vier Stunden – gelangen und auch von den üblichen Prüfungs- und Verwaltungsgeschäften weitgehend entlastet werden. Die Zürcher Fakultät machte sich nach Klärung mancher hier aufbrechender Probleme diesen Vorschlag einstimmig zu eigen. Und die Erziehungsdirektion in Gestalt des ungemein großzügig denkenden und weitschauenden Erziehungsdirektors Dr. König gab dazu eher noch Antrieb und Mut. So ergab sich eine völlig neue Situation, mit der das Ministerium in Stuttgart konkurrieren weder konnte noch wollte.

Meinen Freunden und Kollegen gab ich Rechenschaft über meine Entscheidung, den Ruf auf diesen Lehrstuhl anzunehmen, in einem Rundschreiben, den Ruf auf diesen Lehrstuhl anzunehmen, in einem Rundschreiben, das folgendermaßen schloß: »Gerade wenn man die tiefe Unrast der gegenwärtigen Krisensituation ernst nimmt und ihr anders als bloß im taktischen Tageskampf begegnen will, wird man die gesteigerte Bemühung um die Grundlagenprobleme als eine dringende Verpflichtung ansehen. Die Aufgaben, die heute der Theologie gestellt sind, empfinde ich als so herausfordernd, daß ich in der mir gebotenen Chance die Möglichkeit zu sehen meinte, einiges Begonnene zum Abschluß zu bringen und vor allem auch einiges noch kaum Begonnene neu in Angriff zu nehmen. Freilich ist die Einschätzung der eigenen Kräfte und ihres bestmöglichen Einsatzes nicht gegen Irrtum geschützt. Dies haftet als Risiko an der getroffenen Wahl.« (26.7.1968) Der Wechsel erfolgte offiziell zum 1. Oktober 1968. Am 1. November begann ich in Zürich mit meiner Vorlesungstätigkeit. Und Anfang Januar 1969 vollzogen wir den Umzug nach Schwerzenbach bei Zürich, unserem vorläufigen Quartier, von wo aus im April 1971 der Einzug in das eigene Haus in Zürich 7, Mühlehalde 5, erfolgte. Daß ich am Vormittag des 2. Januar 1969 unmittelbar vor der Abfahrt des Möbelwagens in Nachfolge von Hanns Rückert zum Präsidenten der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers gewählt wurde, war trotz des Abschieds ein Zeichen des Kontinuität mit Tübingen – und keineswegs das einzige – sowie der weiteren Anbindung an mein Heimatland.

Damit war das letzte Stadium meines akademischen Weges erreicht, woran sich auch durch den Eintritt in den Ruhestand – in Zürich sagt man: Ernennung zum Honorarprofessor – im Herbst 1979 nichts änderte.

Meine Arbeit am Schreibtisch setzte sich fort, zuweilen unterbrochen durch auswärtige Gastsemester (Bern, Tübingen, Göttingen, Kirchliche Hochschule Bethel), Vortragsreisen (die sich im Luthergedenkjahr 1983 besonders häuften: nach Portugal, Belgien, Japan und Hongkong), gelegentliche Teilnahme an den Sitzungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (der ich seit 1977 als Korrespondierendes Mitglied angehöre), Mitarbeit an Editionskommissionen (außer der WA: Schleiermacher, Bucer und Lavater) und zuweilen Besuchen von Kongressen. Damit ist freilich nur der äußere Rahmen abgesteckt. Was meinen theologischen Weg betrifft, so muß ich nun zurücklenken zu dem, was ich über meine Tätigkeit als Kirchenhistoriker und den anschließenden Fachwechsel berichtet habe. Wie von da an der theologische Weg verlief, sei in einem neuen Teil an den Brennpunkten meiner Arbeit dargestellt.



Zürich, 1997 (Photo: Tula Roy)

Zur geplanten Fortsetzung des Textes

Ein Nachwort

Pierre Bühler

In einer Mappe zum zweiten Teil des Manuskripts finden sich verschiedene Unterlagen, die Gerhard Ebeling angesammelt hat, um seine Arbeit fortzuführen:

- verschiedene Notizenbündel (etwa zum Lebensbegriff als Schlüssel der Theologie, anscheinend in Verbindung mit einem Vortrag im Löwensteiner Kreis; zur Beziehung mit Ernst Fuchs, vor allem in Anlehnung an Fuchs' Buch *Das Wagnis des Glaubens* (Neukirchen-Vluyn 1979);
- zur Thematik von Wort und Glaube als Konstante seines Werks;
- frühe Skizzen des Gesamtaufbaus;
- erste kurze und undatierte Versuche zum zweiten Teil, teils handschriftlich, teils bereits in Maschinenschrift.

Aufgrund dieses Materials lässt sich nicht nur erschliessen, wie Ebeling die weitere Arbeit geplant, sondern auch, mit welchen Schwierigkeiten er dabei zu kämpfen hatte.

Bereits in den frühen Skizzen zeigt sich die Zweiteilung in einen eher biographischen und einen stärker theologischen Teil. Früh schon heissen die betreffenden Überschriften »Wegstrecken« und »(theologische) Brennpunkte«. Werden die biographischen Wegstrecken in zwei Phasen aufgeteilt – »Theologiestudium und Dienst in der Bekennenden Kirche« und »Stadien der akademischen Lehrtätigkeit« – so geht es bei den theologischen Brennpunkten immer um vier Aspekte, die zwar eindeutig feststehen, jedoch recht unterschiedlich umschrieben werden.

Zum Begriff der »Brennpunkte« heisst es in einer ersten, zunächst ganz kurzen Fassung der Einleitung in den zweiten Teil:

»Zu den Brennpunkten, auf die sich meine theologische Arbeit konzentriert, rechne ich diejenigen gezielten Vorhaben, welche doch vielerlei Einzelthemen übergreifen und dabei auch einander überschneiden können. Kennlich sind sie an den Titeln mehrbändiger Werke, ob diese nun viele Aufsätze in sich vereinen oder ein grosses Thema in Teilbände zerle-

gen oder von kleineren entsprechenden Publikationen begleitet sind. [...] So kommt es zu vier Brennpunkten, die mehr oder weniger das ganze Opus durchziehen: Wort und Glaube, Fundamentaltheologie, Dogmatik des christlichen Glaubens und Lutherstudien.«

In den ersten Skizzen gibt es bei einzelnen Brennpunkten gewisse Schwankungen: Neben »Wort und Glaube« stehen öfters »Gal« (die Galaterbrief-Vorlesung) und »Pred« (die Predigtbände), einmal auch »Wort und Gott« und »Theologische Sprachlehre«. Bei »Fundamentaltheologie« wird einmal mit »Enzyklop.« ergänzt. Auch beim vierten Brennpunkt schwanken die Bezeichnungen: Neben »Lutherstudien« kann auch stehen »Luther«, »(Fragmente zur) Theol. Luthers« oder »Orientierung an Luther«.

An diesen Varianten zeigt sich bereits, dass der Begriff »Brennpunkt« nicht so eindeutig ist, wie man meinen könnte. Auf jedem Fall gibt es auf einem Blatt mit der Überschrift »Erneute Überlegungen zum 2. (systematischen) Teil« folgende Notizen:

»An ein Ziel kommen? So dass die theol. Aufgabe abgeschlossen ist/wäre?
Die hist. Theol. bleibt auf jeden Fall ein Bruchstück.
Die syst. Theol. wohl erst recht?
Man könnte meinen, die Addition der 4 Themen
 Wort und Glaube
 Fund.theol.
 Dogm.
 Luther
ergäbe ein Ganzes.
Doch handelt es sich bei den 4 Richtungsangaben
 teils (nur) um Überschneidungen
 teils um Bruchstücke.«

In Verbindung mit der ersten Kurzfassung der Einleitung hat Ebeling bereits den ersten Brennpunkt, »Wort und Glaube«, in Angriff genommen. Dazu gibt es in den Notizen auch am meisten Material, während zu den drei anderen Brennpunkten nichts zu finden ist.

So heisst es denn im ersten Versuch zum Brennpunkt »Wort und Glaube«:

»Das Erscheinen des noch unnummerierten ersten Aufsatzbandes ›Wort und Glaube‹ im Jahre 1960 war in mehrfacher Hinsicht in meiner Biographie verankert. Das

Vorwort läßt dies deutlich erkennen. »Die hier vereinten Arbeiten eines Jahrzehnts sind Schritte auf meinem Wege zur und in der systematischen Theologie.« Die 18 Beiträge führen in chronologischer Folge von dem die Zeitschrift für Theologie und Kirche unter neuem Herausgeberkreis programmatisch eröffnenden Referat über »Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche« bis zum Rückblick von Zürich aus auf die denkwürdige Zusammenarbeit mit Hanns Rückert und Ernst Fuchs während der gemeinsamen Tübinger Zeit, denen der Band gewidmet ist. Der Akzent liegt dabei nach beiden Richtungen hin auf der Versicherung, das Grundthema festgehalten zu haben: sowohl angesichts des möglichen Verdachts, als Theologe der Bekennenden Kirche durch das betonte Eintreten für die historisch-kritische Methode eine Abkehr vom bisherigen Weg vollzogen zu haben, wie auch angesichts der räumlichen Trennung von den Freunden das in den gemeinsamen Seminaren über Luthers Paulus-Auslegung hoffnungsvoll Begonnene im Stich zu lassen.

An der kritischen Bezugnahme auf drei namhafte Theologen der Bekennenden Kirche könnte man meinen, für diesen Verdacht Anhalt zu finden. Rudolf Bultmanns Autorität galt der Bekennenden Kirche nicht unbestritten. Aber in seiner entschieden christologisch bestimmten Theologie erblickte man doch eine Befreiung von dem schwankenden Boden der Leben-Jesu-Forschung. Daß ich mich von Bultmann nun gerade in der Frage nach dem historischen Jesus distanzierte, wirkte irritierend, zumal es in der Meinung geschah, auf diese Weise um so besser der christologischen Aufgabe gerecht zu werden. Diese meine Auffassung gründete auf sorgfältiger Untersuchung des Glaubensbegriffs bei Jesus selbst (Jesus und Glaube, WG I, 203.254), einer sprachlichen Beobachtung, die für mich christologisch wurde. Sie brachte mich auch in Differenz zu K. Barth, der in seiner außerordentlich umfangreichen Lehre von der Versöhnung die explizite Erörterung des Glaubensbegriffs in ungewöhnlich bescheidenem Umfang mit z.T. hämischen Bemerkungen ganz an die Peripherie rückte (s. ebd. 204f., Anm. 2). Und was schließlich das Verhältnis zu Dietrich Bonhoeffer betrifft, so wurde durch das rechte Glaubensverständnis einerseits Sinn geweckt für seine anstößig klingende Rede von der »nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe«, andererseits vor

deren missbräuchlicher Verwendung geschützt (s. WG I, 90-160).

Als das Grundthema, das trotz und in all dem festgehalten wurde, gab ich an: »die reformatorische Konzentration auf Wort und Glaube als theologische Prinzipienlehre gegenwärtig zu verantworten«. Ich bezog mich dabei auf Luthers Aussage in *De captivitate Babylonica ecclesiae sive praeludium*, dass Gott mit uns Menschen nie anders gehandelt hat und handelt als durch das Wort der Verheissung und wir wiederum mit Gott nie anders umgehen können als durch den Glauben an sein Verheissungswort (WA 6; 516, 30-32).«

Hier bricht der erste Versuch ab. Es folgen mehrere Seiten handschriftlicher Notizen zu unterschiedlichen Aspekten der Thematik »Wort und Glaube«, gekennzeichnet als »Neuer Versuch«. Doch im nächsten Anlauf wird eine zweite Fassung der Einleitung in Angriff genommen, die nun etwas länger wird. In ihr setzt sich Ebeling mit dem Verständnis der Brennpunkte auseinander, bezeichnet sie aber als »Komplexe«:

»Bisher war von den Wegstrecken meiner theologischen Arbeit die Rede, wie sie chronologisch einander folgten. Nun halte ich mich an ein systematisches Ordnungsprinzip, bei dem ich nicht etwa Vollständigkeit anstrebe, sondern mich auf die mehrbändigen Publikationsreihen beschränke. Diese Komplexe bezeichne ich als die Brennpunkte meiner theologischen Arbeit, weil in ihren Titeln das Wesentliche anklingt. Es handelt sich um vier Komplexe. Zum einen die Aufsatzbände »Wort und Glaube« (erschieden 1960, 1969, 1975 und 1995). Sodann die Fundamentaltheologie – als ein Ganzes geplant, aber nur in unfertigen Vorlesungsmanuskripten vorliegend (WS 1972/3, SSD 1973, WS 1973/74, SS 1975 und WS 1978/79). Ferner die Dogmatik des christlichen Glaubens (dreibändig in kurzen Zeitabständen 1979 erschienen). Und schliesslich die Lutherstudien (in fünf Teilbänden: 1971/I; 1977 II,1; 1982 II,2; 1985 [vorgezogen] III; 1989 II,3).

Warum ich die Komplexe in dieser Reihenfolge bespreche, wird sich aus der Darstellung ergeben. Daß ich innerhalb der Publikationsreihen dann doch wieder zeitlich vorgehe, soll daran erinnern, dass die theologische Arbeit nur dann bei der Sache bleibt, wenn sie unterwegs ist.«

In Verbindung mit dieser neuen Fassung der Einleitung nimmt Ebeling auch wieder den ersten Brennpunkt in Angriff. Doch diese zwei-

te Darstellung bricht nach zwei Seiten ab. Sie wird abgelöst von einer dritten, nun etwas ausführlicheren Überarbeitung der Einleitung. Betont wird hier:

»Der Versuch, meine theologische Bemühung nach bestimmten Brennpunkten zu ordnen, geht von der Beobachtung aus, dass meiner theologischen Arbeit selbst eine gewissen Bewegung innewohnt, die es aufzuspüren gilt. Nicht ein Themenkatalog soll zusammengestellt und systematisch gruppiert, vielmehr der Bewegung gefolgt werden, in deren Verlauf sich bestimmte Themen und Fragen anmeldeten. Doch geht es mir nicht um spezielle Gelegenheitsaufgaben, sondern um größere Komplexe, in die sich das Einzelne fügt bzw. aus denen es hervorgeht.«

Es ist deutlich erkennbar, dass die Rede von »Brennpunkten« immer problematischer wird. Das gilt vor allem für den vierten, bei dem laut Ebeling schon in der vagen Umschreibung »Orientierung an Luther« eine gewisse Verlegenheit wahrzunehmen sei:

»Im Unterschied zu den erstgenannten »Brennpunkten« geht es nun nicht um einen Buchtitel (wie »Wort und Glaube«) oder eine Disziplin (wie »Fundamentaltheologie« oder »Dogmatik«). Man könnte mir vorhalten: Eben dies, eine Theologie Luthers zu schreiben, sei mir nicht gelungen; es habe mir nur zu mancherlei Monographien über ihn gereicht.«

In einem vierten Versuch wird die Schwierigkeit mit dem Begriff »Brennpunkt« noch einmal thematisiert, diesmal grundsätzlicher, als eine Schwierigkeit, die das Vorankommen hemmt:

»Die Schwierigkeit, die mich nicht vorankommen lässt, liegt anscheinend darin, dass die Überschrift »Brennpunkte« in ihrem Bezug unklar ist.

1) bezogen, wie bisher intendiert, auf die *Titel* der größeren opera: 4 Bde. WuG, mehrbändig geplante Fund.Theol, 3bdg. Dogm, 5 Bd LuSt.

2) Damit aber zugleich die Theol. Hauptthemen intendiert. Das trifft aber nur in formaler Hinsicht zu. Bei den Bd.-Reihen WG ist es ein umgreifendes Thema, das so überhaupt nie in diesen Bänden vorkommt. Es gibt keinen Aufsatz über dieses Thema. Man könnte darunter allenfalls eine umfas-

sende theol. Richtungsangabe verstehen. Aber dann könnte man sie – mit mehr oder weniger Recht, auch auf meine Theologie im ganzen beziehen. Aber trifft das zu?»

Die Reflexion mündet in einen Versuch, in den verschiedenen Vorworten der *Wort und Glaube*-Bände das Entscheidende herauszuarbeiten, was zu mehreren Seiten Notizen führt. Schliesslich schreibt Ebeling an einer fünften Fassung der Einleitung, diesmal interessanterweise unter der Überschrift »B. Schwerpunkte«:

»Indem sich die Darstellung meines theologischen Weges nun einem zweiten Hauptteil zuwendet, folgt sie einem anderen Ordnungsprinzip. Bisher war sie eindeutig biographisch orientiert, und damit am Wechsel von Zeit und Ort. Daraus ergab sich zwangsläufig ein historisches Nacheinander. Unter dem Aspekt des Ortes kann das wohl auch einmal im Hin und Her sein, wie dies in meinem Leben der Fall war. Unter dem Zeitaspekt aber ist nichts zu ändern, nichts rückgängig zu machen. Bei aller Vorläufigkeit ist es endgültig wie der Lebenslauf. Da lässt sich nichts umdatieren, nichts ungeschehen machen. Das erleichterte die Aufgabe im ersten Teil. Die Reihenfolge stand im grossen ganzen fest. Jetzt geht es eine Darstellung nach bestimmten Sachaspekten. Vereinfachend könnte ich also sagen: nicht biographisch, historisch geordnet, sondern doxographisch, systematisch, nach Fragestellungen, nach Problemen. Ich bezeichne es als vereinfachend, weil auf gängige Ausdrücke zurückgreifend. In Wirklichkeit aber ist es erschwerend, wie eben der Wechsel von historischer zu systematischer Denkweise, von dem nun in Hinsicht auf meinen theologischen Weg die Rede sein soll, und zwar nicht als einen einmaligen biographischen Schritt, sondern als Einschlagen einer anderen theologischen Disziplin. Was ändert sich damit am theologischen Weg? Doch wohl die Strenge, mit der er begangen wird, die Kontrolle, der man sich dabei unterwirft, die Rückhaltlosigkeit, in der man sich mit der Sache der Theologie identifiziert.«

Mit diesen grundsätzlichen Überlegungen schliessen die Notizen zum zweiten Teil. Fast scheint es, als koinzidiere der äusserliche Einbruch des Unfalls mit einer internen Schwierigkeit beim Weitermachen: Es will dem Autor anscheinend nicht gelingen, zu einer hermeneutisch überzeugenden Auffassung dessen zu kommen, was ein Brennpunkt

ist. Die Perspektiven scheinen unklar, uneinheitlich, so dass zunächst von Brennpunkten, dann von Komplexen und schliesslich von Schwerpunkten die Rede ist. Der Versuch weiterzukommen scheitert, und mit diesem Scheitern setzt sich der Autor in immer neuen Anläufen auseinander. Wie Gerhard Ebeling mündlich immer wieder betonte, hätte er diese Schrift gerne noch zu Ende geführt. Insofern hat es etwas Tragisches, wie er hier am Anfang stecken bleibt, nicht weiter kommt. Zugleich ist es aber eindrucklich zu beobachten, wie er sich selbst bis ans Ende treu bleibt: Die Schwierigkeit wird nicht übersprungen, sondern hartnäckig hermeneutisch bearbeitet, auch wenn dies das Vorankommen hemmt.

Gerhard Ebeling

Rückwendung zur Reformation und Wortgeschehen*

Paul Ricœur

Unser Problem ist das der Theorie des Wortes, das übrigens den Ausdruck *Theologie des Wortes* umso mehr rechtfertigt, als der Begriff des Wortes in seinem Zusammenhang und als Fundamentalkonzept verstanden wird.

Ich werde mich also an Ebeling orientieren, der in Frankreich kaum bekannt ist, in Deutschland hingegen, im Kontext der neuen Wahrnehmung des hermeneutischen Problems, die dominante Figur in Kreis derer darstellt, die man schon – und vielleicht etwas voreilig – die »Post-Bultmannianer« nennt.

Ebeling hat seit etwa 12 Jahren, seit 1954, eine Reihe von Arbeiten publiziert, und ich glaube, es ist wichtig, ihn zunächst in Bezug auf sein Arbeitsfeld zu situieren. Bultmann war Exeget, Ebeling ist Kirchenhistoriker. Es ist sehr wichtig zu sehen, dass diese Fachzugehörigkeit sein Problem bestimmt. Tatsächlich war es im Zuge seiner Beschäftigung mit Luther und der Reformation, dass ihm bewusst wurde: Die Geschichte der Kirche ist zunächst nicht eine Geschichte der Dogmen – sie ist eine Geschichte der Predigt, sie ist die Geschichte der Auslegung der Schrift¹, wie sie in der Predigt ge-

* Erschienen unter dem Titel *Ebeling*, in: *Foi-éducation*, Nr. 37 (Okt.-Dez. 1967), S. 36-57 (Ricœur-Bibliographie, ed. Vansina, Nr. II.A.218). Übersetzung aus dem Französischen von Andreas Mauz. Es handelt sich um die schriftliche Übertragung eines Vortrags, die noch starke Züge der mündlichen Rede trägt. Auf die Übersetzung der Diskussion, die sich an den Vortrag anschloss (S. 53-57), wird verzichtet. Anmerkungen und Nachweise stammen ausschliesslich vom Übersetzer, ebenso der Untertitel. In einigen Fällen schien es angezeigt, die Begrifflichkeit Ricœurs in eckigen Klammern nachzutragen. – Man vergleiche ferner Ricœurs Beiträge: *L'événement de la parole chez Ebeling*, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, Nr. 9/1968, S. 23-31; *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole*, in: *RThPh* 18 (1968), S. 333-348 [auch in: Xavier Léon-Dufour (Hg.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, S. 201-220; dt. Üs.: *Sprache und Theologie des Wortes*, in: Xavier Léon-Dufour (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt*, München 1973, S. 201-221].

¹ Anspielung auf Ebelings Tübinger Antrittsvorlesung von 1946, vgl. Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947 (SgV 189); erneut abgedruckt in: ders., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964 (= *Kirche und Konfession*, Bd. 7), S. 9-27.

schieht. Nicht in der exegetischen Arbeit also, sondern im Verstehen des Schicksals der Kirche und ihrer Predigt, stellt sich das zentrale Problem der Hermeneutik nach Bultmann ein.

An diese fachliche Differenz – ein Theologe in erster Linie vertraut mit der Kirchen- und Dogmengeschichte – schliessen sich weitere grundlegende Differenzen an, die man zur Kenntnis nehmen muss, bevor man sich auf Ebelings Werk einlässt. Zunächst ist es das Problem der Sprache, das ganz in den Vordergrund tritt, während es für Bultmann in gewisser Hinsicht ein Sekundärproblem darstellt, nachgeordnet nämlich dem Problem, das wir das der richtigen Begrifflichkeit [la juste conceptualité] genannt haben.² Die generellen Bedingungen der Sprache und des Wortes treten ganz in den Vordergrund, und im gleichen Zug wird das Problem der Predigt in direkte Verbindung gebracht mit der Entwicklung unserer Kultur, die ihrerseits als Sprache verstanden wird, als ein Ensemble von Sprachspielen, wie man mit Wittgenstein³ sagen könnte. Das heisst: Unsere Kultur ist stets ein Wettbewerb innerhalb eines Ensembles von Sprachen, Techniken (kulturellen und anderen); und so, als eine Sprache unter anderen, kann die Predigt Einfluss nehmen auf die Kultur. Es handelt sich also darum, das Problem der Sprache nicht als das Sekundärproblem einer Ausdruckshülle in Bezug auf einen bereits ausgedrückten Inhalt aufzufassen, sondern als die grundlegende Übung des Zeugnisses der Kirche in einer Kultur, die ihrerseits als ein Ensemble von Sprachen verstanden wird.

Damit ist bereits ein erster Übergang im Kontext unseres Problems vollzogen. Es müssen nun noch zwei oder drei weitere ergänzt werden, bevor wir uns dem Werk Ebelings zuwenden. Zunächst ist da eine gewisse Verschiebung bezüglich der philosophischen Referenzen. Bultmann ist ganz und gar der Theologe der existenziellen oder existenzialistischen Periode der Theologie. Man kann nun nicht sagen, dass diese beendet sei, doch ist sie nicht mehr so dominant wie zur Zeit des frühen Heidegger; und die Mehrheit der Theologen, auf die ich mich beziehen werde (wobei ich Ebeling für den bemerkenswertesten unter ihnen halte), sind sehr viel empfänglicher für das späte Werk Heideggers als für das frühe. (Ich werde, wenn Sie erlauben, von Heidegger I und Heidegger II sprechen.) Heidegger I war massgeblich beschäftigt mit dem Problem der Kategorien der menschlichen Existenz: Was heisst es, dass wir als ein Wesen existieren, das geboren wird, das stirbt, das spricht? etc. – eine Problematik also, die wir eine existentielle genannt haben.

² Vgl. Ricœurs Beitrag über Bultmann im selben Heft, S. 17–35.

³ Im Orig. irrtümlicherweise »Vickenstein« (S. 37).

In seinem späten Werk hat Heidegger eine recht andere Problematik angesprochen, die Frage nämlich nach dem Sinn des Wortes, verstanden als unabhängig von seinen subjektiven Bedingtheiten. Das ist, wenn Sie wollen, eine gewisse Rücknahme des Subjektivismus der Auslegung [interprétation]⁴ und der Zugang auf etwas, was man die Problematik des Sinns nennen könnte. Wenn ein Text spricht, ist dies nicht ein psychologisches Problem der Kommunikation von einem Menschen zum anderen; vielmehr gibt es einen Sinn, der sich zuvor des Textes bemächtigt und sich an jemanden wendet. Und diese Konstitution des Sinns in einem Werk ist prioritär. Es handelt sich also um eine Rücknahme des existenziellen Problems zugunsten des Problems des objektiven Sinns, eine Rückkehr, sagen wir, zu einem gewissen Objektivismus [objectivisme] des Sinns.

Ich möchte noch zwei andere Aspekte betonen, welche diese Periode prägen. Also: Unterordnung des partikulären Problems der Exegese unter die generelle Frage der Sprache, und innerhalb dieser Frage der Sprache Unterordnung des Problems des existenziellen Verstehens unter die Objektivität [objectivité] des Sinns. Anfügen möchte ich nun: ein Ernstnehmen des Problems der Säkularisation. Dies ist ein Problem, das Bultmann nicht besonders beschäftigt hat, da er, als Exeget, sehr viel stärker besorgt war um die mythologische Hülle des Textes. Die Mythologie ist, wenn Sie wollen, ein Problem des Exegeten. Doch für einen Kirchenhistoriker gibt es ein Problem, das sehr viel wichtiger ist: die Entwicklung unserer Kultur in Richtung einer globalen Säkularisation. Und hier hat sich nun eine Verbindung ergeben zwischen postbultmannscher Hermeneutik und Bonhoeffer⁵-Einfluss. (Bonhoeffer, dieser junge Theologie, Barth-Schüler, der, wie Sie wissen, 1945⁶ nach mehreren Monaten Haft von Hitler exekutiert wurde.) In seinen Briefen aus dem Gefängnis hat er ein ausserordentliches und beunruhigendes Zeugnis hinterlassen, und hier spricht er eben zum erstenmal mit grossem Nachdruck von der neuen Situation des Christentums in einer gänzlich a-religiösen Welt.⁷ Dieses Problem eines nicht-religiösen Christentums ist es nun, das die existenzielle

⁴ »Interprétation« wird – Ricoeur folgend (vgl. S. 42 bzw. S. 83 dieser Übersetzung), der seinerseits wohl Ebeling folgt – als »Auslegung« wiedergegeben; die wenigen Ausnahmen, in denen durch »Interpretation« übersetzt wird, beziehen sich auf Bonhoeffers Überlegungen zu einer »nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe« (vgl. S. 51f. bzw. S. 92f. dieser Übersetzung).

⁵ Im Orig. konsequent »Bonhöffer« (vgl. S. 38ff.).

⁶ Im Orig. irrtümlicherweise »1944« (S. 38).

⁷ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von Eberhard Bethge, München 1951.

Note mit hereingebracht hat, die nicht mehr auf seiten der Philosophie zu suchen war, sondern auf jener der grundlegenden Bewegungen der Kultur. Folgedessen ist der Ort des Atheismus in der Theologie zu einer der dominierenden Fragen der Post-Bultmannianer geworden.

Schliesslich will ich ein letztes Moment anfügen. Da ich das Problem nicht gut kenne, werde ich mich kurz halten. Auf dem Feld der eigentlichen Exegese können wir seit einigen Jahrzehnten eine gewisse Entwicklung des Problems feststellen, das ich heute morgen unter dem Überschrift *Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens*⁸ dargestellt habe. Und die Bultmannianer haben sich, wie ausgeführt, leicht mit einem Nebeneinander zufrieden gegeben, auf jeden Fall mit einer gewissen Trennung: Es gibt einerseits das, was man aus der Geschichte über das Leben Jesu wissen kann, andererseits gibt es die Grundlegung des Glaubens der Kirche in Christus. Es gab also einen gewissen Bruch zwischen dem Jesus der Geschichte und, wenn Sie wollen, dem Christus des Glaubens. Die Mehrheit der Mitglieder der post-bultmannschen Schulen sind im Gegenzug sehr besorgt, erneut den Jesus der Geschichte zu erlangen, um im vertieften Verstehen des Jesus der Geschichte die Verwurzelung des Glaubens der Kirche zu suchen – daher ein gewisser Frühling der historischen Jesus-Forschung, der sich in der umfassenden Bibliographie der in den letzten Jahren zum Thema erschienenen Arbeiten zeigt.

Auf den ersten Blick scheint dieses Problem in Vergleich zu den genannten etwas peripher, doch steht es dennoch in Zusammenhang mit dem, was vorausging. Bultmann hat, Dilthey folgend, recht bereitwillig zwischen dem unterschieden, was man wissenschaftlich erklären und dem, was man persönlich verstehen kann.⁹ Man hat den Jesus der Geschichte auf die Seite des Erklärens gestellt, den Christus des Glaubens dann auf die des Verstehens. Wenn man nun aber gerade auf diese Opposition zwischen Erklären und Verstehen verzichtet – die letzten Endes wohl desaströs ist, zutiefst desaströs durch die Spielart des Irrationalismus oder Fideismus, die sie nährt –, wenn man also auf die Unterscheidungen verzichtet, muss man auch verzichten auf eine Art Nicht-Aggressions-Pakt zwischen, wenn Sie wollen, dem Theologen

⁸ Vgl. Ricœurs Bultmann-Beitrag im selben Heft, S. 17-35; wohl anspielend auf Rudolf Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (1960), in: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Dinkler, Tübingen 1967, S. 445-469.

⁹ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Stuttgart/Göttingen 1957, S. 144.

und dem Exegeten und das Nebeneinander zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens aufgeben.

Es handelt sich also um einen Versuch, die theologischen Probleme besser mit den historisch-kritischen zu verschmelzen, um eine Veränderung des Feldes in sehr kurzer Zeit (ich spreche von den vergangenen zehn Jahren), die kommende, noch in Arbeit befindliche Werke bestimmen wird. Ich habe Ebeling ausgewählt, da seine Schriften einfacher zu lesen sind als die seines Kollegen Fuchs, dem ich mich auch hätte zuwenden können. (Ernst Fuchs, der 1954 ein sehr wichtiges Buch geschrieben hat, *Die Hermeneutik*¹⁰, das aber sehr viel schwieriger ist). Ich habe im Gegenzug die Aufsatzsammlung Ebelings gewählt, *Wort und Glaube*¹¹, *La Parole et la Foi*¹²; sie sind Teil eines Werks, das unter anderem auch ins Englische übersetzt wurde (im Verlag der englischen Studentenverbindung)¹³, was uns einen zweiten Zugang zu seinen Arbeiten gibt. Die Werke Ebelings und Fuchs' verlaufen abgesehen davon nicht nur parallel zueinander, sondern sind sehr solidarisch, da sie gemeinsam eine Buchreihe gegründet haben – publiziert in Tübingen, bei Mohr –¹⁴, und sie haben zwei parallele Institute, das eine in Zürich, das andere in Marburg, die sich *Institute für Hermeneutik* nennen. Indem ich über Ebeling spreche, treffe ich also eine Wahl, die etwas ungerecht ist. Wie dem auch sei, ich präsentiere ihn hier als Vertreter eines Forschungszweigs.

Dies also sind die Gesichtspunkte, die ich Ihnen zu Gehör bringen und zur Diskussion vorlegen möchte: zunächst die Rückwendung [le retour] zur Reformation innerhalb des hermeneutischen Problems. Ich glaube, es ist sehr wichtig zu sehen, dass es das Nachdenken über Luther, über dessen Lektüre der Bibel war, welches diese Theologen – eher Historiker als Exegeten – das hermeneutische Problem erneuern liess. Die erste Frage lautet also: Was heisst Rückwendung zum hermeneutischen Problem der Reformation? Es ist sehr auffällig, dass die Rückwendung zu Luther sowohl bei Ebeling als auch bei Fuchs wesentlich betrachtet wird als eine Rückwendung zu dessen *Hermeneutik*, auffällig nämlich insofern, als die Dogmengeschichte seit der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn dieses Jahrhunderts wenig-

¹⁰ Im Orig. dt.; eigentlich »Hermeneutik«: Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstadt 1954.

¹¹ Im Orig. dt.; Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube* [=WG], [Bd. 1], Tübingen 31967 (1960).

¹² Im Orig. franz.

¹³ Gerhard Ebeling, *Word and Faith*, translated by James W. Leitch, London 1963.

¹⁴ *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, 1962ff.

tens in Deutschland im Bereich der Glaubensbekenntnisse durch die Restauration der christologischen und trinitarischen Aussagen geprägt war. Dies war es, was man in der Reformation in erster Linie gesehen hat: die Geschichte ihrer Glaubensbekenntnisse und also der Theologie, die sich durch die Glaubensbekenntnisse vollzieht. Ebeling dagegen denkt, dass man zu Luther dem Exegeten zurückkehren muss. Was heisst das, und welche Radikalisierung ist damit implizit gegeben?

Nach Ebeling ist die grundlegende Idee der Reformation die, das Wort an die Stelle der Ontologie zu setzen. Um das zu erklären: Der zentrale Gedanke der reformatorischen Hermeneutik, der Auslegung der Schrift, ist der, dass wir keinen Rückhalt haben in einem metaphysischen Realismus, um den Sinn selbst der Predigt weiterzuleiten, dass wir keine andere Quelle haben als den Glauben, das heisst das Verstehen des Wortes und die Bewegung vom Wort auf das Wort hin [le mouvement de la parole à la parole]. Daraus folgt, wenn Sie wollen, eine Darstellung des Problems in zwei Reihen: auf der einen Seite, was man einen grundsätzlichen Protestantismus [protestantisme fondamental] nennen kann, und auf der anderen einen grundsätzlichen Katholizismus [catholicisme fondamental]. Der grundsätzliche Protestantismus war wesentlich, immer und grundlegend eine Kategorie des Wortes, während der grundsätzliche Katholizismus eine Ontologie ist.

Nebenbei sei bemerkt, dass wir damit keineswegs zwei Konfessionen charakterisieren, sondern – und ich glaube, Ebeling würde dem zustimmen – zwei grundlegende Richtungen, deren eine naheliegenderweise eher durch die reformatorischen Kirchen repräsentiert wird, die andere eher durch den Katholizismus. Das soll nun aber nicht heissen, dass es im Katholizismus keine Theologie des Wortes gäbe – zumal nach dem Zweiten Vatikanum – und ebensowenig keine Ontologie im Protestantismus. Im Gegenteil, die Reformation hat stets wieder eine Art Scholastik eingeführt, weil sie sich nicht traute, aus ihren eigenen Kategorien zu leben. Verstehen Sie dies also nicht als eine Beschreibung zweier Konfessionen, sondern als eine Art Polarität, die dem Christentum vielleicht wesentlich ist.

Was sind nun die Kategorien des Wortes im Gegenzug zu diesen ontologischen Kategorien? Wir können das Problem auf vier verschiedenen Ebenen darstellen: sei es, dass wir vom Geschehen [événement] sprechen, der Offenbarung, sei es, dass wir von der Natur der Heiligen Schrift sprechen, sei es, dass wir von der Überlieferung in einem Traditionszusammenhang sprechen, sei es schliesslich, dass wir von der Gewinnung eines historischen Bewusstseins von Kirche durch diese selbst sprechen. Auf diesen vier Ebenen und anhand dieser vier Punkte werden wir die Dualität Kategorie des Wortes/Kategorie der Ontologie nachvollziehen. Was nun das Geschehen betrifft, die Offenbarung, ruht

der Katholizismus (als solcher, um es zu wiederholen, nur Richtung, Pol des Christentums und nicht Konfession) auf realistischen Kategorien, die in den Werken der grossen Konzilien zwischen dem vierten und dem sechsten Jahrhundert sehr gut zum Ausdruck kommen; sie präsentieren die Doppelnatur Christi, göttliche und menschliche Natur, wobei die trinitarischen Aussagen sich darstellen als Aussagen, die Physik und Metaphysik, Natur und Übernatürliches, mischen.

Nun hat aber die Reformation im Grunde, so Ebeling, diese realistischen Kategorien wenn nicht unterdrückt, so wenigstens ins Wanken gebracht, indem sie einzig auf personalen Beziehungen beruht und nicht auf ontologischen Strukturen. Die Idee der Doppelnatur, der Zugehörigkeit also zu zwei Realitätssphären, einer intelligiblen und einer sensiblen – das sind platonische Kategorien, nicht aber christliche. Nur durch die Verwechslung mit der Unterscheidung zweier Welten, der unsichtbaren von der sichtbaren Welt, und der Verbindung dieser Welten in der Person Christi hat man dem Wortgeschehen [événement de la parole] eine gewisse Konsistenz gegeben; man hat es zu einer doppelseitigen Sache gemacht, halb göttlich, halb menschlich. Das ist es auch, was wir im Begriff [notion] der Heiligen Schrift finden, dem zweiten Punkt unserer Gegenüberstellung. Hier wird die katholische Auslegung immer darauf bestehen, sich zwei Geschichten zu vergegenwärtigen, eine heilige und eine profane. Die *historia sacra* verläuft parallel, ist verschieden von der profanen Geschichte. Alles in allem verhält es sich mit der Doppelnatur der Schrift genau so wie mit der Doppelnatur Christi, während die Reformation – indem sie die Predigt ganz auf das Zeugnis der Schrift konzentriert – keinerlei Rückhalt hat in der Unterscheidung von zwei Naturen der Texte, zwei Schriften oder zwei Geschichten. Das Wort ist keine andere Realität neben unserer eigenen. Wir werden im Übrigen gleich sehen, wie sich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium mit dieser Opposition zwischen wesenhaftem Katholizismus und wesenhafter Reformation decken wird.

Mit dem dritten Beispiel der Gegenüberstellung gelangen wir ins Herz des hermeneutischen Problems. Denn hier geht es darum sich zu fragen, wie uns dieses Wort mitgeteilt wird. Und nun verstehen wir auch besser die Opposition zwischen den realistischen Kategorien und denen des Wortes: Alle Mediationen des Katholizismus sind realistische in dem Sinn, dass es sich um die Bewahrung einer Reliquie handelt – im strengen Sinn des Wortes –, um ein primitives Geschehen: Die berühmten Reliquien in einem pejorativen Sinn des Wortes – die Knochen oder Fingerteile von Heiligen – sind sehr aussagekräftig bezüglich einer Gesamtmoralität, einer ganzen Denkökonomie, innerhalb derer wir nicht mittels einer Auslegung rückgebunden sind an ein

Wort, sondern gleichsam eine physische Garantie der Kontinuität eines Geschehens haben, das in Gestalt der Reliquie bis zu uns reicht.

Ich glaube, dass der Begriff der Reliquie hier sehr interessant ist, weil wir es nicht mit einer Kuriosität zu tun haben, einer Absonderlichkeit des Katholizismus, sondern mit einem Anzeiger einer Mentalität, innerhalb derer die Reliquie gewissermassen die Zusammenfassung eines umfassenden Offenbarungsverständnisses darstellt. Schliesslich versteht sich die Kirche insofern selbst als Reliquie, als die apostolische Weitergabe von Kontakt zu Kontakt wie die Fortführung eines ersten Geschehens ist, das durch seine eigenen physischen Spuren bis zu uns reicht. Die Unfehlbarkeit der Kirche ist genau nach dem Modell der Doppelnatur Christi entworfen; in der Kirche gibt es einen Teil, der fehlbar ist und der profanen Geschichte angehört, und es gibt einen unfehlbaren Teil, genau so, wie es neben der physischen eine göttliche Natur Christi gibt. So, durch diese Art einer realen Fortführung eines vergangenen Geschehens, das bis in die Gegenwart fortlebt, gelangt man gewissermassen von der Doppelnatur Christi zur Doppelnatur der Kirche.

Und dies nun ist, sagt uns Ebeling, die wesenhaft nichthermeneutische Auffassung. Dies ist in dem Sinn eine nichthermeneutische Auffassung als das Wort nicht durch ein anderes Wort überliefert wird; vielmehr wird es überliefert als Sache, welche die Geschichte durchquert, ohne von dieser affiziert zu werden. Und dann kommt Luther. Wenn Luther sagt »allein durch den Glauben«, *sola fide*, äussert er nicht etwa ein moralisches oder gar ein Lebensprinzip, sondern vielmehr ein hermeneutisches Prinzip.¹⁵ Denn das *sola fide*, »allein durch den Glauben«, schliesst jede andere Mediation aus als die des Wortes, das in einer lebendigen Aktualität ausgelegt wird. Das *sola fide* bedeutet, dass das einmalige Geschehen allein gegenwärtig wird durch ein anderes, ihm homogenes Geschehen, und dieses nämlich ist ein anderes Wortgeschehen. Hier kommen wir nun zu dieser grundlegenden Beziehung: *Parole-Interprétation – Wört-Auslegung*¹⁶. Einzig in dieser Verbindung zwischen einem Wortgeschehen und einem anderen Wort, das dieses auslegt, ist eine Kirchengeschichte möglich, wird Geschichte geschaffen. Die Kirche des Wortes hat keine andere Sicherheit als eine ständige Exegese [éxégese permanente], das heisst eine gegenwartsbezogene Auslegung eines Wortes, das zu einem gewissen Zeitpunkt hervorgebrochen ist.

¹⁵ Vgl. Gerhard Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik* (1959), in: ders., WG I, S. 319-348, S. 321.

¹⁶ Im Orig. dt.

Sehen Sie nun, wie der Begriff der Exegese hier nicht bloss eine Arbeit des Spezialisten meint. Zwar gibt es Menschen, die Exegese betreiben, doch ist die Kirche durch und durch Exegese, das heisst, dass sie über nichts anderes verfügt, was sie – ihre Existenz – garantieren würde, als eine Lektüre, die sie ständig hervorbringt. Und daher rührt eben der vierte Ausdruck der Dualität: die Gewinnung des Selbstbewusstseins der Kirche. Dies ist ein wenig auch die Antwort auf eine Frage, die mir heute früh gestellt wurde. Eine Kirche, die sich als katholische Kirche versteht, ist eine Kirche, die denkt, sie entgehe der Geschichte. Sie ist unwandelbar, während alles Andere sich verändert; und im Grunde führt der Dualismus der Unwandelbarkeit und der Veränderung nur dazu, die genannten Dualismen zu wiederholen – die Doppelnatur Christi, die Doppelnatur der Schrift, die Doppelnatur der Kirche. Die Kirche der Reformation hingegen ist eine Kirche, die sich durch und durch als historische wahrnimmt, denn es gibt sie nur durch die Beziehung von Wort und Auslegung.

Dies ist, was die Reformation getan hat, doch hat sich davon nicht ein vollständiges Bewusstsein gehabt, da sie sich selbst dennoch mehr oder weniger nach einem katholischen Modell verstand. Es handelte sich darum, eine Kirche zu sein wie die katholische, nur reiner, das heisst, wie Ebeling sagt, die Reformation hat sich schlicht verstanden als eine quantitative Reduktion der Offenbarungsquellen.¹⁷ Die Katholiken haben etwas zur Schrift hinzugefügt; sie haben die Tradition hinzugefügt. Wir verzichten auf die Tradition, was heisst, dass die Zahl der Quellen kleiner wird. Was die exegetische Revolution der Reformation ausmachte, war indes nicht nur eine quantitative Reduktion der Quellen, vielmehr war sie eine tiefgreifende Transformation ihres Sinn und Gebrauchs, insofern nämlich als dieses Wort selbst nicht eine Sache ist, sondern nur existiert in seiner dauernden Reaktivierung durch ein anderes Wortgeschehen. Ich zitiere aus einem Text Ebelings: »Die Kategorie des Auslegung halte ich für die einzig sachgemäße, um die theologische Frage nach dem Wesen der Kirchen- und Theologiegeschichte in Angriff zu nehmen. Denn in der Kategorie der Auslegung ist die Geschichtlichkeit der Vergegenwärtigung des Offenbarungsgeschehens strukturell erfaßt.«¹⁸

Dies also ist der zweite Punkt, den ich nun – wie heute früh – behandeln möchte: dieser Begriff des Wortprozesses oder des Wortgeschehens [cette notion de procès de parole, ou d'événement de parole]. Sie haben also gesehen, dass es sich bei der Rückwendung zum Wesen der radi-

¹⁷ Vgl. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, S. 320.

¹⁸ Gerhard Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche* (1950), in: ders., *WG I*, S. 1-49, S. 24f. (kursiv von Ricoeur).

kalen Unternehmung der Reformation um eine Rückwendung zum Wort handelte. Was wollen wir sagen, wenn wir sagen, dass das Wort selbst ein Geschehen oder ein Prozess ist? Die Deutschen haben einen sehr schönen Ausdruck, um dies zu sagen: *Wortgeschehen*, und *Geschehen*¹⁹ wird im Deutschen das genannt, was passiert [arrive], was geschieht [advient], jedoch nicht in Form eines plötzlichen Ausbruchs (es geht hier nicht so sehr um die Idee der Momenthaftigkeit, des Moments, der hervorbricht [surgit] und wieder verschwindet [disparaît]), sondern als etwas, das sich entfaltet [se déploie], sich entwickelt [se développe]. Dies ist der Grund, weshalb ich dachte, das Wort *Prozess* sei vielleicht das bessere. Es gäbe, denke ich, andere Weisen zu übersetzen, etwa durch das alte französische Wort *échéance*²⁰ [Fälligkeit]. Wenn wir sagen, dass das Wort fällig ist, bedeutet dies, dass es gilt, eine neue Fälligkeit zu gewähren. Ich glaube, es ist dies, was den Grund von Ebelings Denken ausmacht: Das Wort ist geschehen [advenue], doch weil es Text geworden ist [devenue], geht es darum, ständig den Text wieder in das Wort zu verwandeln. Und dies ist der Prozess, der Prozess, den er ferner recht oft auch definiert als Bewegung von der Schrift zur Predigt oder vom Text zur Verkündigung.²¹

Es gibt das Wort nicht anders als in dieser Bewegung. Es ist nicht eine Sache, die ihren Ort in der Welt hat oder in einer anderen Welt. Es geht nicht um eine andere Welt neben unserer eigenen. Es geht um diese Bewegung des Geschehens des Wortes [advenir d'une parole], die, einmal geschehen [advenue], erneut geschehen [advenir] muss. Hier kann man, glaube ich, wirklich von einer Theologie des Wortes sprechen, und dies zugleich in einem positiven wie in einem negativen Sinn: in einem negativen Sinn, weil dies eine Theologie ist, die nichts anderes sein will als eine Theologie des Wortes, die keinerlei Vorstellung davon hat, was die Welt ist, die keine Kosmologie umfasst, keine Physik, keine Anthropologie, keine Psychologie, die über all dies nichts aussagt. Eine Theologie also, die ganz und gar ausgerichtet ist auf Gott als Wort und auf das Wort Gottes. Ich glaube, dass diese Form der Vereinfachung und Radikalisierung der Theologie aber zugleich bedeutsam ist für unsere Zeit, in welcher die Theologie ihre Einflussbereiche nach und nach gänzlich verloren hat. Denn sie gibt nicht länger vor, eine Kosmologie zu bieten, noch eine Physik, noch eine Biologie und auch weder eine Psychologie noch eine Politik.

Was also ist sie? Sie ist eben Theologie des Wortes. Das ist, negativ gesprochen, eine Reduktion der Theologie auf sich selbst, doch ist es,

¹⁹ Im Orig. dt.; irrtümlicherweise »wortgeschehen« bzw. »geschehen« (S. 43).

²⁰ Im Orig. franz.

²¹ Vgl. etwa Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, S. 345.

positiv gesprochen, zugleich die Bewusstwerdung einer Ursprungssituation [situation originelle], die durch andere Aufgaben – herrührend von einer Theologie, die Wissenschaft von einem göttlichen Wesen sein wollte – gewissermassen verdeckt war. Hier jedoch handelt es sich ganz und gar nicht um eine Wissenschaft, weder um die eines Wesens, noch des Göttlichen. Wie aber kann man also eine Theologie des Wortes betreiben? Dies ist das Problem, das ich untersuchen möchte. Alle Bemühungen Ebelings (und ich sage nicht, dass es ihm gelungen ist, das Problem zu lösen, doch hat er es, wie ich meine, gut exponiert) richten sich auf dieses: Wie kann man sich darüber klar werden, was das Originale, Spezifische, Irreduzible ist am Wort Gottes, ohne je erneut eine Metaphysik zu errichten, ohne je eine zweite Welt neben der anderen zu errichten, ein Jenseits? Und daraus folgend, ohne je eine heilige Hermeneutik [herméneutique sacrée] einer profanen Hermeneutik [herméneutique profane] an die Seite zu stellen? Es gibt nur eine Hermeneutik, und sie ist ganz und gar profan. Und in ebendieser Profanität, in dieser gänzlichen Profanation des Wortes ist es, wo man, so könnte man sagen, den Akzent des Wortes Gottes wiederfinden muss, die Spezifität des Wortes Gottes.

Dies stellt sich zunächst ein wenig wie die Quadratur des Kreises dar, da wir es mit zwei Forderungen zu tun haben, die konträr zu sein scheinen: sich klar werden über das Wort Gottes, als von Gott stammendes, also anderen Ursprungs, ohne im Blick auf die Methode je einer heiligen Hermeneutik²², einen privilegierten Status einzuräumen, ohne erneut ein heiliges Buch an die Seite eines profanen zu legen, göttliche Wesen an die Seite nicht-göttlicher, also ohne je erneut einen Dualismus zu errichten. Dies ist, glaube ich, das grundlegende Problem einer Theologie des Wortes: Wie wird man sich klar über das Wort als Wort Gottes, ohne einen metaphysischen Dualismus zu erneuern?

Wie gesagt, Ebeling löst das Problem nicht, er gibt uns jedoch einige Ansätze, indem er über das Wort nachdenkt, und dies ohne zuerst zu fragen, ob es menschlich oder göttlich ist. Ich glaube, es ist sehr wichtig, diese Denkmethode gut zu verstehen. Lassen Sie uns darüber nachdenken, was ein Wort sein könnte, von dem wir annehmen, es sei unter uns, wie ein erfülltes Wort, ein mit den einzigen Möglichkeiten unseres Menschseins gesprochenes Wort. Nun, was also ist ein Wort? Dies ist der Punkt, an welchem Ebeling seine Analyse weiter zu treiben versucht.

Hier nun einige Elemente eines Lösungsansatzes. Zunächst muss gesagt werden: Verstehen ist nie Verstehen der Sprache, sondern Verstehen

²² Im Orig.: »un statut privilégié à une hermeneutique sainte, à une hermeneutique sacrée« (S. 45).

durch die Sprache. Dies ist eine erste Anmerkung, zunächst harmlos scheinend, doch birgt sie viele Konsequenzen. Die Sprache selbst ist keine Welt und auch kein Objekt, sondern stets ein Milieu, ein Medium. Das Verstehen ist nicht Verstehen von Sprache, sondern Verstehen durch Sprache,²³ und diese Präposition *à travers*²⁴ – *durch*²⁵ – bedeutet, dass das Wort durchquert wird. Es hat seinen Sinn also immer jenseits seiner selbst. Was das Wort auszeichnet, ist, dass es sich auf etwas anderes hin überschreitet. Wenn also (und hier zitiere ich Ebeling) »der Wortprozess sachgemäss stattfindet (und noch einmal: ich frage nicht danach, ob es sich um ein menschliches oder um ein göttliches Wort handelt, ich spreche vom Wort), ist dieses Wort selbst ein Aufruf zum Verstehen. Das Verstehen ist ihm nicht äusserlich, sondern es versteht sich selbst; es überschreitet sich selbst hin auf sein eigenes Verstehen.«²⁶

Dieser Gedanke eines Selbst-Verstehens [auto-compréhension] des Wortes – wenn das Wort angemessen geschieht, bewirkt es eine Bewegung des Verstehens –, dieser Gedanke ist zugleich sehr alt und sehr modern. Und was Ebeling diesbezüglich auszeichnet, ist, glaube ich, eine Art Überlagerung von Luther und spätem Heidegger. Historisch betrachtet ist dies ein seltsames Phänomen, da man die Behauptung, dass das Wort Interpret seiner selbst ist, bei Luther sehr oft findet. Die Schrift ist Interpretin ihrer selbst. Dies hatte bei Luther einen polemischen Sinn, da er sagte, dass deshalb kein Bedarf an Priestern sei: Das Wort selbst entwickelt sein eigenes Verständnis. In exegetischer Hinsicht ist die Idee jedoch sehr tief sinnig. *Scriptura interpret sui, die Schrift ist Interpretin ihrer selbst.*²⁷ Und wenn sie Interpretin ihrer selbst ist, so heisst das, dass es der Lebenssinn ist, der sich durch den Ausdrucksakt [expression] ankündigt, das, was Luther – vielleicht etwas unglücklich – *die Dinge* [les choses] nennt. Doch hat er die Dinge den Zeichen entgegengesetzt, die Dinge den Wörtern [mots], wenn er sagt: »*Die Dinge sind unsere Hauslehrer, man muss die Wörter den Dingen unterwerfen.*«²⁸ Die Dinge sind unsere Hauslehrer, dies sollte bedeuten: Es sind nicht die Worte, die sprechen, sondern durch die Worte wird etwas gesagt, und das Gesagte ist unser Hauslehrer. Auf diesem Weg befiehlt uns das Wort; das Wort ist unser Lehrer, weil der Sinn, der jenseits der Wörter

²³ Vgl. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, S. 333.

²⁴ Im Orig. franz.

²⁵ Im Orig. dt.

²⁶ Das Zitat ist bei Ebeling so nicht zu finden; zur Sache jedoch: Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, S. 331-335; 340ff.

²⁷ Vgl. WA 7; 97, 23-29 (vgl. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, S. 320).

²⁸ Vgl. WAT 5; 26,11 (Nr. 5246) bzw. WA 5; 634,14-16; vgl. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, S. 336, Anm. 26.

geschieht, die Überschreitung der Wörter befiehlt in einer endlosen Interpretationsbewegung.

Das Verstehen ist also nicht etwas, das wir hinzufügen, das wir dem Wort anheften, vielmehr ist es eine Bewegung, die vom Wort selbst bewirkt wird. Ich habe gesagt, dass das von Luther kommt, das ist wahr. Es ist Luther, der behauptet, dass die Schrift die Arbeit der Exegese hervorbringt. Der Gedanke ist aber auch dem späten Heidegger nahe, dessen wundervollen Texten über die Sprache, in denen er sagt, dass *die Sprache spricht*²⁹. Sie ist Entfaltung ihres eigenen Sinns, und wie ich heute früh sagte: Es besteht hier die Möglichkeit einer neuen Philosophie, die sehr viel weniger subjektivistisch ist, wenn Sie wollen, sehr viel weniger existenzialistisch, innerhalb derer das Subjekt des Wortes einen sehr viel geringeren Stellenwert besitzt als diese Selbst-Manifestation des Wortes in sich selbst [auto-manifestation de la parole en elle-même]. Wir gehen einen Schritt weiter, wenn wir bedenken, dass nicht nur das Wort seinen eigenen Sinn überschreitet, dass sein Sinn eine Auslegung entfaltet, sondern dass jedes Verstehen darüber hinaus darauf abzielt, in einer Begegnung zu verschwinden oder zu sterben. Selbst dort ist das Wort wesentlich Mediation, das heisst: Die Aktualisierung eines Wortes ist immer etwas, das der Ordnung der Stille angehört, der Ordnung des Kontakts, wobei Kontakt hier völlig metaphorisch gemeint ist.

Unser eigentlicher Bezug zum Wort ist nicht, dieses in Umlauf zu bringen, sondern es zu hören [ouïr], ihm zuzuhören [écouter], und in diesem Zuhören ruft das Wort zu einer Art Erfahrung, das heisst zur Begegnung mit etwas oder jemand, der vom Wort eingesetzt wird, eine Begegnung und Kontaktnahme eingesetzt durch das Wort. Hier kann man tatsächlich sagen, dass das Wort sterben will, weil es verschwindet – zugunsten dieser Vergewärtigung, dieses *Präsent-Machens*. Dies ist, was Heidegger sehr oft zum Ausdruck gebracht hat indem er sagte, dass das Ziel des *Sagens* [dire] das *Zeigen* [montrer] sei, das *Sehen-Lassen* [faire voir], und das *Sehen-Lassen* ist ein *Sein-Lassen* [laisser être] vor uns. Dieser Objektivismus des Wortes wird sehr weit getrieben, nämlich bis zu einer Art Selbst-Unterdrückung des Wortes in Bezug auf das, was es sagen will. Und im Grunde finden wir diesen Gedanken auch bei Luther, wenn er uns sagt, das Proprium des Exegeten sei letztlich anzukommen bei einer Art Begegnung von Person und Person. Die Begegnung, bei Luther in personalistischen Kategorien zum Ausdruck gebracht, ist wie der Streit, in dem das Verstehen des Wortes stirbt und erlischt.

Mit diesen Elementen einer Meditation über das Wort gelingt es uns nun vielleicht besser, mit besseren Begriffen, das Problem zu formulieren, das uns zunächst eine Art Widerspruch zu sein schien: wie

²⁹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1979, S. 12.

den göttlichen Ursprung eines Wortes erhalten, ohne erneut einen Dualismus realistischen Charakters aufzubauen zwischen zwei Welten, zwei Ordnungen von Realität?

In welchem Sinn können wir also vom Wort Gottes sprechen? Ebeling schlägt vor, es im Sinn der Vorstellung eines erfüllten Wortes zu tun. Ein erfülltes Wort, das heisst ein Wort, das Kommunikation schafft, das Existenz schafft, das Klarheit schafft. Wir könnten sagen, dass wir in dem Masse einem Wort Gottes gegenüber stehen, in dem wir einem Wort gegenüber stehen, das ein Verstehen seiner selbst in Bewegung setzt, ein Verstehen des Fremden [autrui], das eine Geschichte hervorbringt und, folgedessen, lebendig, wirksam ist. Denn dies wäre ein Wort, das den Menschen hervorbrächte. Sie sehen, hier erreichen wir nun eine theologisch ganz und gar grundlegende Thematik.

Das einzige Kriterium aufgrund dessen wir sagen könnten, dass ein Wort von Gott stammt, läge im Masse, in dem es gänzlich für den Menschen ist. Seine Fähigkeit, Menschlichkeit hervorzubringen, ist seine Göttlichkeit. Seine Göttlichkeit ist also nichts anderes als die Eröffnung einer Geschichte der Mitteilung und also der Fülle unserer Sprache. Hier greift Ebeling ein Thema aus dem *Römerbrief* des Paulus auf, die Opposition des wahrhaftigen Gottes [Dieu véridique] und des verlogenen Menschen [homme menteur] (*Rom 3,4*). *Gott ist wahrhaftig, der Mensch ist verlogen*, was heissen soll, dass dies in gewissem Sinn zwei Pole innerhalb des Wortes sind. Wir haben nur ein Wort, es gibt nur eine Welt des Wortes, doch diese Welt des Wortes hat zwei Pole: Es hat einen göttlichen Pol, der seine Wahrhaftigkeit ist und sein Lebenscharakter, seine Fähigkeit, Leben hervorzubringen. Und was nur menschlich, allzumenschlich ist, um wie er zu sprechen, eben dies ist nicht wahrhaftig im Wort, ist, was Paulus »Lügner« nennt. Im Lateinischen werden *verax/mendax* in Opposition gebracht.³⁰ Es ist der wahrhaftige Gott und der verlogene Mensch. Es handelt sich hier jedoch nicht um zwei Seinsbereiche, sondern um zwei Pole eines einzigen Wortes. Ich zitiere aus einem Text Ebelings: »[D]as Wört Gottes [ist] deswegen letzter Grund des Verstehens [...], weil hier in letzter Hinsicht Wört als Wort und Verstehen als Verstehen begegnet.«³¹

Dies ist eine Auffassung des Problems, die sich etwa von jener Barths, der in seinem bekannten Buch bzw. seiner Aufsatzsammlung *Wort Gottes und menschliches Wort* einander gegenüberstellt, grundsätzlich unterscheidet.³² Ebeling, und in einem generellen Sinn die Post-

³⁰ Vgl. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, S. 341.

³¹ Ebd. S. 340 (kursiv von Ricœur); Ricœur übersetzt die Stelle recht frei.

³² Vgl. Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924; die französische Übersetzung (Paris 1933) trägt den Titel *Parole de Dieu et parole humaine*.

Bultmannianer, haben Barth vorgeworfen – obwohl er dies nicht wollte –, eine Art metaphysischen Dualismus wiedererrichtet zu haben, einen Bereich des Wortes Gottes, der dem Bereich des menschlichen Wortes gegenübersteht. Nein, es ist das Mass, in dem es nur *ein Wort* gibt, welches voll oder leer sein kann, in welchem es eine *Polarität Gott/Mensch* gibt. Es gibt nicht zwei Sprachen, eine göttliche und eine menschliche, es gibt nur eine einzige: das Wort des Menschen, doch dies je nachdem, ob es gänzlich geschehen ist oder nicht, geschehen in einem so vollständigen Sinn, dass *Wortsein* und *Menschsein* eins ward. Auf diese Weise versucht Ebeling das Johannes-Wort zu verstehen: »Das Wort ist Fleisch geworden«. ³³ Das will sagen: Es gab in der Geschichte einen Moment – und dies ist das christliche Kerygma –, in dem das Wort ganz erfüllt wurde. Das fleischgewordene Wort, dies ist die Möglichkeit, dass die Menschen künftig statt zu lügen ein wirksames Wort aussprechen, das die Wahrheit sagt. Wenn die Bibel vom Wort Gottes spricht, kann sie nichts anderes sagen; sie will kein anderes Wort sagen, sondern das Wort als natürliches Wort, mündlich, Wohnung nehmend unter den Menschen. Sagen, dass Gott der Ursprung ist, das bedeutet, dass er der oder dasjenige ist, von dem ein Wortprozess [procès de parole] ausgehen kann, wo das Wort ganz Wort ist, denn Sünde bedeutet gerade, dass wir diesem Wort, in dem der Sinn spricht, nicht gewachsen sind.

Ebeling zieht daraus den Schluss, dass es keinerlei Notwendigkeit gibt, eine heilige von einer profanen Geschichte [histoire sainte/profane] zu unterscheiden, eine heilige Hermeneutik von einer profanen; es gibt nicht zwei Welten des Wortes, es gibt nicht zwei Schriften, es gibt nicht zwei Naturen, es gibt nicht zwei Seinsweisen [êtres] – es gibt nur ein Wort, ein Wort jedoch, das sich, in seiner Fülle, verrät [se dénonce] als Wort Gottes, und das sich, in seiner Lügenhaftigkeit, ankündigt [s'annonce] als menschliches Wort. Ich versuche Ebelings Unternehmen zu verstehen, sein halsbrecherisches, schwieriges Unternehmen. Es besteht zunächst im Verzicht, sich alles zuzugestehen (ich meine die Idee eines Wortes, das anderer Art ist unser eigenes), sondern ausschliesslich zu überlegen, was ein erfülltes Wort sein könnte – um im Inneren dieser Vorstellung des erfüllten Wortes die Möglichkeit einer Dualität Gott/Mensch zu finden, die gänzlich in dem enthalten ist, was man eine Art Monismus des Wortes nennen könnte.

Wir werden nun einige Folgerungen ziehen in Bezug auf das Problem, das ich zu Beginn angesprochen habe. Vielleicht werde ich dies aber besser tun, indem ich auf Ihre Fragen antworte. Ich möchte also zwei Folgerungen nachgehen. Die erste betrifft die historisch-kritische Methode, die Integration der kritischen Methode in die

³³ Joh 1,14. Vgl. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, S. 341.

Geschichtswissenschaft, die historisch-kritische Methode in der Predigt der Kirche; die zweite betrifft die Konfrontation mit einer nicht-religiösen Welt. Ich glaube, dass diese beiden Folgerungen wichtig sind, die eine vor allem für die exegetischen Fachleute, doch: Sind wir das vielleicht jetzt nicht in verschiedenem Masse selbst, denn nebenbei gesagt: Ich sehe nicht, weshalb wir weniger intelligent sein sollten, wenn es um die Schrift als wenn es um unser Geschäft geht, unser professionelles Tun.

Wir müssen uns von einem gewissen Infantilismus des Glaubens verabschieden, und wahrscheinlich kann der Glaube eines modernen Menschen nur einer sein, der durch die kritische Bewährung hindurch gegangen ist, der sich, wenigstens im Blick auf die allgemeine Kultur, die wesentlichen Ergebnisse der modernen Bibelkritik zu eigen gemacht hat. Abgesehen davon ist dies gegenwärtig nicht sehr schwierig, denn es gibt sehr gute Arbeitsinstrumente. Ich denke insbesondere an die Veröffentlichungen Pater Xavier Léon-Dufours über die Entstehung des Neuen Testaments.³⁴ Man kann jetzt sagen, dass es eine Art Exegese gibt, die den öffentlichen Raum erreicht hat, die jeder Angehörige einer Kirche sich zu eigen gemacht haben sollte. Doch muss man gut verstehen, weshalb wir dies tun sollen und – vor allem – warum dies möglich ist. Und hier ist eine Theologie des Wortes nützlich, allerdings nicht um uns zu sagen, was die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode sind, sondern um uns zu zeigen, dass die historisch-kritische Methode dem Glauben nicht fremd ist, sondern gerade Teil hat an der Bewegung des Wortes.

Bis in die jüngste Generation schien die Bibelkritik nicht nur als befremdendes, sondern oft gar als feindschaftliches Tun. Und um die Heilige Schrift gewissermassen vor den Methoden zu schützen, die auf alle anderen Schriften angewendet wurden, haben wir uns auf eine Art Fundamentalismus zurückgezogen. Nun, sagt uns Ebeling, diese Zeit ist vorbei, denn es gibt nicht zwei Weisen, Texte zu lesen, sondern nur eine: Die biblischen Texte sind Texte wie alle anderen. Die Frage ist vielmehr, ob es sich um sprechende Texte [textes parlants] handelt oder um nicht-sprechende [non-parlants]. Die Unterscheidung zwischen Wort Gottes und menschlichem Wort geschieht nicht auf der Ebene der Methoden, so als gäbe es besondere Methoden für die Bibel und dann noch andere für die anderen Bücher.

In methodologischer Hinsicht gibt es keinerlei Differenz; es gibt nur eine Hermeneutik. Ich glaube, es ist nicht nur sehr befreiend, dies zu wissen, sondern dies *theologisch* zu wissen und die tiefe Einheit der Hermeneutik *theologisch* zu bedenken. Nun können wir verstehen,

³⁴ U. a. *Etudes d'Évangile*, Paris 1965 (Parole de Dieu, 2).

dass der Geist der historisch-kritischen Methode, der oft ein Geist des Hochmuts und der Revolte zu sein schien, grundsätzlich ein Geist der Willigkeit zum Sinn war, ein Wille, die Texte zu verstehen und die Bibel auf die gleiche Weise zu verstehen, durch die gleiche Arbeit, mit der gleichen Bemühung, der gleichen intellektuellen Redlichkeit, mit welcher man versucht hat, die *Ilias* und die *Odysee* und alle anderen literarischen Texte zu verstehen.³⁵ Denn die Redlichkeit, von der Nietzsche gesprochen hat, diese intellektuelle Tugend schlechthin, hat an jedem Wortprozess, jeder Aktualisierung des Worts, Anteil.

Wie soll man auch ein Wort zum Leben erwecken, wenn wir es von vornherein als toten Buchstaben behandeln, geschützt gerade vor der kritischen, der verstehenden Intelligenz? Dies ist, weshalb wir es nicht tun können. Zweitens handelt es sich nicht nur darum, nicht zwei Hermeneutiken einander gegenüberzustellen, sondern auch nicht *Erklären* und *Verstehen*. Hier hat Ebeling, glaube ich, gut daran getan, diese trügerische Opposition aufzuweichen, die wir seit Dilthey mit-schleppen. Diese Opposition zwischen Erklären in den Natur- und Verstehen in den Geisteswissenschaften, diese Opposition ist ausserordentlich gefährlich, weil sie zugunsten eines methodischen Dualismus letzten Endes alle anderen Dualismen wiederherstellt. Im Gegensatz dazu muss man sich sicher sein, dass man etwas zu verstehen gibt, indem man es immer besser erklärt, und dass verstehen nichts anderes bedeutet, als die Aneignung einer vollständigen Erklärung.

Sie sehen nun die Beziehung zu unseren Anfangsbemerkungen über – ein weiterer Dualismus – den Jesus der Geschichte und den Christus des Glaubens. Nun, auch dieser Dualismus muss abtreten, denn wenn wir die kritische Arbeit weit genug treiben, bringen wir diese Schrift zum Sprechen. Ebeling hat darüber, über das, was er transformierende Interpretation [interprétation transformante] nennt, sehr schöne Passagen geschrieben.³⁶ Er hält fest, dass es das Ergründen der historische Arbeit ist, welches die Texte zum Sprechen bringt, und dass das Verstehen am Ende des Erklärens erfolgt und nicht neben, oberhalb oder ihm gegenüber. Also darf man Kritik und historische Aktualisierung einander nicht entgegensetzen, denn das war stets ein wenig die Tendenz in einem modernen, postkritischen Fideismus. Hier also eine erste, ganz grundlegende Applikation. Das reformatorische Christentum ist ein Christentum, das im Stande ist, die historisch-kritische Methode zu akzeptieren, und auf diesem Weg finden wir die tiefe Einheit von Reformation und Renaissance wieder: die Reformation,

³⁵ Vgl. Gerhard Ebeling, *Die »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe«* (1955), in: WG I, S. 90-160, S. 104ff.

³⁶ Vgl. etwa Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode*, S. 36.

die auf das *sola fide* zurückgekommen ist, und die Renaissance, die auf die wissenschaftliche Redlichkeit gegenüber den Texten zurückgekommen ist. Das *sola fide* und die wissenschaftliche Redlichkeit sind ein und dasselbe, und ihre tiefe Einheit gilt es zu verstehen. Denn es ist dieser Weg, der uns erlaubt, moderne Christen zu sein, das heisst: Menschen der Kritik. Nun, lassen Sie uns dies ganz und gar sein, und lassen Sie uns gläubige Menschen sein in und durch die historische Bewährung.

Ebeling – und ich weiss nicht, ob er darin recht hat – praktiziert eine Exegese der »Zeitgemässheit« [conformément au temps]. Er sagt, stets sei geschrieben »und dies wird geschehen gemäss der Zeit«. ³⁷ Die Zeitgemässheit für uns, heute, die zeitgemässe Predigt, ist eine Verkündigung im wissenschaftlichen Geist und also gemäss der historisch-kritischen Methode. Zweite Konsequenz: die Konfrontation mit und, bis zu einem gewissen Grad, die Übernahme der Kategorien einer nicht-religiösen Welt. Dies ist die Bonhoeffersche Seite bei Ebeling, die man auch bei einigen anderen deutschen oder auch us.-amerikanischen Theologen wiederfindet. Sie gehen bis zu dem Punkt, wo die Theologie im Grunde Christologie wird, und zwar nichts als Christologie, wo wir von Gott also nur reden können als vom Gott Jesu Christi. Der vollständige Verzicht auf den Gott der Philosophen, und schliesslich auch auf den der dogmatischen Theologie, muss die letzte Konsequenz dieser Theologie des Wortes sein, Theologie des Wortes, die uns je nur Jesus Christus begegnen lässt und dem Gott Jesu Christi, jedoch nie dem Uhrmacher-Gott, dem Gott der absoluten Intelligibilität.

Der Atheismus, sofern er Liquidation des Gottes der Philosophen ist, hat folglich Anteil an dieser Theologie des Wortes. Hier ergibt sich die Möglichkeit eines – ich würde nicht sagen: christlichen Atheismus, sondern einer atheistischen Dimension des Christentums, die zu bedenken uns im Grund bereits Barth gelehrt hat, wenn er sagt, dass das Christentum keine Religion, keine Theorie eines göttlichen Wesens sei, sondern allein des Wortgeschehens. ³⁸ Die nicht-religiöse Interpretation, von der Bonhoeffer spricht, geht folglich ebenso direkt aus dem Glauben an Jesus Christus hervor wie aus dem, was er auch die Existenz für die Anderen genannt hat. ³⁹ Ebeling wird hier sehr deutlich: Die nicht-religiöse Interpretation und die christologische Interpretation fallen in eins. ⁴⁰ Sie sehen, es gibt hier eine Öffnung hin auf ein pastoral-kirchliches Problemfeld, das wir im Moment erst im Begriff sind zu entdecken. Wer ist das eigentliche Gegenüber der Predigt? Ist es ein religiöser

³⁷ Vgl. ebd., S. 11ff.

³⁸ Vgl. Karl Barth, KD I/2, § 17.

³⁹ Vgl. Ebeling, *Die »nicht-religiöse Interpretation«*, S. 100; 160.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 100.

Mensch, wie dies bis jetzt immer der Fall war, da es während der 2000 Jahre des Christentums immer eine religiöse Voraussetzung gab? War es ein Unfall in der Geschichte des Christentums, dass es sich an eine religiöse Periode der Menschheit gebunden vorfand?

Kann man sich das vorstellen, eine nicht-religiöse Periode der Menschheit, und entsprechend eine Predigt, die überhaupt nicht mehr die Voraussetzung eines religiösen Menschen machte, eines Menschen, der bereits Ideen hat über Gott und über eine Art fromme Innerlichkeit⁴¹, ein Mensch – folgedessen – ohne Frömmigkeit, der in seiner gewissermassen nackten Menschlichkeit vor einem Wort stünde, das ihm keinerlei heilige Kosmologie geben würde, keinerlei Vision der Welt, sondern allein die Anzeige eines Geschehens, aufgrund dessen er sprechen und leben könnte?

Dies also die Möglichkeit, die uns Ebeling eröffnet indem er Bonhoeffer folgt, dessen Impuls jedoch ganz in seine eigene Theologie des Wortes aufnimmt. Ich will damit sagen, dass das Auftreten des nicht-religiösen Menschen nicht nur nichts Skandalöses und Unerwartetes, sondern in gewisser Weise dem Grundzug, der Leitlinie der christlichen Offenbarung gemäss wäre. Hier versucht Bonhoeffer (und dies ist der Punkt, an dem er Bultmann vielleicht am nächsten steht) die Situation des Menschen eines nicht-religiösen Christentums mit ganz lutherischen Kategorien zu denken, eben etwa der Opposition von Glaube und Gesetz.

Ebeling hat sich bemüht, diese neue kulturelle Situation durch einen Rückgriff auf das lutherische – und also paulinische – Thema zu bedenken, dass das Gesetz, wie Luther sagt, die Negation Christi ist, wobei das Gesetz kulturell heute die Ordnung der Religiosität bedeute, unter welcher der westliche Mensch bis jetzt gelebt habe. Wenn es wahr ist, dass das Gesetz die Negation Christi ist, so ist es wahr, dass die Opposition Gesetz/Evangelium grundlegend ist. Wir müssen versuchen, die Beziehung von Religion und Glaube zu verstehen, und auch den Gegensatz von Religion und Glaube, indem wir uns an diesem zentralen Gegensatz des Evangeliums orientieren, dem Gegensatz Gesetz/Evangelium. Ich lese noch einen Text Ebelings, den letzten, den ich Ihnen vorlegen werde: »*Nicht-religiöse Interpretation meint Gesetz und Evangelium unterscheidende Interpretation.*«⁴² Und damit will ich nicht sagen, wir wüssten, was der Gegensatz von Gesetz und Evangelium sei; jede Epoche muss ihn aufs Neue auslegen. Für uns bedeutet der Gegensatz Gesetz/Evangelium den Gegensatz Religion/Glaube, was heissen soll,

⁴¹ Im Orig. irrtümlicherweise »infériorité« statt »intériorité« (S. 52).

⁴² Ebeling, *Die »nicht-religiöse Interpretation«*, S. 139 (kursiv von Ricœur). Die Thematik wird auf den Seiten 139-154 ausführlich entfaltet.

dass wir nicht von vornherein wissen, was der Gegensatz Gesetz und Evangelium meint. Doch gerade indem wir diesen Gegensatz auf den Gegensatz Glaube/Religion anwenden, erneuern wir den Sinn des Gegensatzes Gesetz/Evangelium.

Nun wage ich zu sagen – und mit dieser appetitanregenden Folgerung will ich schliessen: Ebeling bietet eine immense Aufgabe, innerhalb derer man Gott gänzlich neu denken müsste, nämlich als nichts anderes als das *von Gott* [de Dieu] in der Wendung *Wort von Gott* [parole de Dieu], und den Menschen als den, der dem Wort begegnet, der nur durch das Wort lebt. Dies würde heissen, dass alle unsere Vorstellungen von der Realität und vom Sein angepasst werden müssten an eine Theologie des Wortes.

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät Zürich

Kirchgasse 9 · 8001 Zürich

Tel: 044 / 634 47 53 oder 044 / 634 47 51 · Fax: 044 / 634 49 91
hermes@theol.unizh.ch
www.unizh.ch/hermes
ISSN 1660-5403

Das Heft kann für 8 Fr. / 8 € (inkl. Versandkosten) bei der
genannten Adresse bezogen werden.

Redaktion und Gestaltung:

Pierre Bühler / Andreas Mauz / Philipp Stoellger
