

„Wir wehren uns gegen die Abwertung der Autorität der Heiligen Schrift.“ (Gnadauer Mitgliederversammlung 1961/1981).

Pietistische Auseinandersetzungen mit historisch-kritischer Bibelauslegung

Thorsten Dietz

Der Streit um das Verständnis der Bibel ist nicht neu. Die aktuellen Auseinandersetzungen sind nicht dramatischer und auch nicht grundsätzlich anders als in früheren Generationen, wenn man an das letzte Jahrhundert denkt. Gerade weil manche Fragen schon seit vielen Jahrzehnten diskutiert werden, sollte man zumindest nicht zurückfallen hinter Wahrnehmungen der kritischen Fragen, wie sie schon einmal erreicht waren. In diesem Sinne möchte ich erinnern an das Gnadauer Wort zum Schriftverständnis von 1961 und seine grundlegenden Einsichten unter Berücksichtigung seines historischen Kontexts erläutern. Es ist die älteste offizielle Erklärung des 20. Jahrhunderts des Gnadauer Verbandes, die bis heute auf der Homepage der Gemeinschaftsbewegung zur Verfügung steht. Das Bekenntnis wurde vom damaligen Gnadauer Präses Hermann Haarbeck verfasst und von der Mitgliederversammlung „einmütig“ aufgenommen. Diese 1961 formulierte Erklärung wurde (leicht überarbeitet¹) 1981 noch einmal bekräftigt und von den nachfolgenden Präses des Gnadauer Verbandes als grundlegend betont.

I. Das Gnadauer Wort von 1961 – ein erster Überblick

Vergegenwärtigen wir uns zunächst Aufbau und Inhalt des Textes. Die **erste These** benennt das christologische Zentrum: *„Wir glauben und bekennen, dass Jesus Christus in vollkommener und umfassender Weise Wort Gottes ist.“* Von Christus her eröffnet sich das Verständnis der Heiligen Schrift. Diese wird nicht auf gleicher Ebene als Wort Gottes bezeichnet, sondern als Zeugnis vom Reden und Handeln Gottes.

Im **zweiten Abschnitt** heißt es: *„Wir glauben und bekennen, dass die ganze Bibel Gottes Wort ist, gewirkt und durchweht vom heiligen Geist und darum unbedingt wahrhaftig und vertrauenswürdig.“* In diesem abgeleiteten Sinne wird sie als „Wort Gottes“ bezeichnet, das als „wahrhaftig und vertrauenswürdig“ gelten muss. Die Bibel ist Wort Gottes in „irdenen Gefäßen“ und zugleich Wahrheit für Glaube und Leben.

Der **dritte Abschnitt** äußert sich zum gottgewollten Verständnis der Schrift. *„Wir glauben und bekennen, dass das gottgewollte Verständnis der Schrift uns nur durch den Heiligen Geist geschenkt wird.“* Die Zuordnung von Vernunft und Heiliger Geist wird antithetisch vorgenommen: *„Darum sagen wir nein zu jeder Bibelkritik, welche die vernunftgemäße Erkenntnis über die Wahrheit der Schrift stellt und Teile der Schrift umdeutet oder sie als unglaubwürdige Mythen und Märchen abtut.“*

Die **vierte These** bekennt sich zur Kraft der Verkündigung heute: *„Wir glauben und bekennen, dass Gott auch heute durch die Verkündigung seines Wortes sein rettendes und heiligendes Werk treibt an seiner Gemeinde und an allen Menschen.“*

Schließlich heißt es **fünftens**: *„Wir glauben und bekennen, dass das in der Heilsgeschichte geschehene, das im Zeugnis der Bibel geschrieben und das in vollmächtiger Evangeliumspredigt verkündigte Wort Gottes eine gottgewollte, untrennbare Einheit bildet.“*

These 1 formuliert das zentrale Anliegen eines christozentrischen Schriftverständnisses. Die Thesen 2 und 3 bekennen sich zur Bibel als Wort Gottes unter Betonung der menschlich-geschichtlichen Gestalt der Bibel (Th. 2), verbunden mit dem Bekenntnis zum geistgewirkten Glauben als Voraussetzung echten Verstehens (Th. 3). These 4 betont den Zweck aller Schriftauslegung, die den heutigen Menschen erreichende Verkündigung des Wortes Gottes.

¹ Die ursprüngliche Einleitung und das Ende wurden ersetzt durch einen neuen Prolog. Auch die Erklärung selbst wurde überarbeitet, teilweise sprachlich, an einigen markanten Stellen aber auch inhaltlich. So ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium erst 1981 formuliert worden.

These 5 entfaltet den in der ersten These implizierten systematischen Rahmen im Sinne der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes.

2. Historische Einordnung der Auseinandersetzung um die Schrift

Jeder Text steht wie sprachliche Äußerungen insgesamt in einem kommunikativen Zusammenhang, in einem Gespräch, in den es auf bestimmte Fragen antwortet und sich dabei auf andere Äußerungen zur Sache widersprechen, modifizierend oder zustimmend bezieht. Die historische Einordnung eines geschichtlichen Dokuments macht so weit es möglich ist einen solchen Gesprächszusammenhang wieder sichtbar; und hilft damit, Aussagen genauer zu verstehen, aber auch Texten keine Aussageintentionen zuzuschreiben, die sie gar nicht gehabt haben können. Wofür spricht sich dieser Gnadauer Text aus – und welche Position wird ausdrücklich nicht bezogen? Auf welche Problemwahrnehmung ist dieser Text bezogen und im Kontext welcher Antwortmöglichkeiten bewegt er sich?

2.1 Die zweite Welle der Bultmann-Debatte

Zu den Auseinandersetzungen um das Schriftverständnis in den 1960er Jahren werden Älteren vor allem zwei Dinge in Erinnerung sein: Zum einen der überraschende Bestseller *Alarm um die Bibel* (1963) von **Gerhard Bergmann**. Zum anderen die Gründung der *Bekennnisbewegung ‚kein anderes Evangelium‘* 1966. Diese beiden Ereignisse haben eine Vorgeschichte. Die Auseinandersetzung um die Entmythologisierung Rudolf Bultmanns schwelte seit 15 Jahren. Es gab in der Nachkriegszeit um 1950 herum eine intensive Auseinandersetzung um das Entmythologisierungsprogramm Bultmanns. Bischofssynoden beschäftigten sich mit der Frage, Fakultäten wie die in Tübingen erstellte ein vielfach diskutiertes Fakultätsgutachten. Nach einigen Jahren erlahmte die Debatte, ohne dass sich so etwas wie ein Konsens abgezeichnet hätte.

Ab 1960 begann in der theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit eine **zweite Phase** der Bultmann-Kontroverse. Diese auf dem ersten Blick erstaunliche Wiederholung der Debatten wird vor allem dadurch befördert, dass Bultmanns Schüler viele Lehrstühle übernahmen und den Ansatz der Bultmannschen Exegese noch einmal radikalisierten. Konzentrierte sich die erste Debatte um 1950 vor allem auf das Recht bzw. Unrecht des Programms der Entmythologisierung, war die zweite Welle der Debatte viel grundsätzlicher angelegt. Nun stand auch kaum noch Bultmanns Theologie im engeren Sinne im Zentrum. Nicht mehr nur die christologischen Fragen stehen zur Debatte, sondern die Theologie grundsätzlich. Diese Prinzipialisierung zeigt sich z.B. in der Betonung der Heiligen Schrift als solcher. Der (ursprüngliche) Prolog des Gnadauer Wortes von 1961 beginnt mit dem Satz: *„In Kirche und Theologie ist heute die Frage nach dem Wesen und der Autorität der Heiligen Schrift neu gestellt und zum Teil leidenschaftlich umstritten.“* (WuZ 136)

Wie kam es zu dieser Verschiebung? Die Debatte um die Entmythologisierung wurde von einigen Bultmannschülern selbst prinzipialisiert. Dies geschah schon im Zuge der ersten Diskussion über das Bultmannsche Programm in **Gerhard Ebelings** programmatischem Aufsatz über die historisch-kritische Methode in der neu begründeten ZThK. Die Auseinandersetzung um Einzelfragen der Bibelauslegung sieht Ebeling als Symptom einer grundsätzlichen Problematik der Kirche, der mangelnden Anerkennung in die Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode:

Bei der historisch-kritischen Methode *„handelt es sich nicht einfach um eine größtmögliche Verfeinerung der philologischen Methoden, sondern um eine von neuen Denkvorsetzungen herkommende kritische Auseinandersetzung mit der Überlieferung. Historisch-kritische Methode ist erst hervorgewachsen aus dem geistesgeschichtlichen Umbruch der Neuzeit. Sie ist nicht nur dort, wo sie etwa ihre legitimen Grenzen überschreitet, sondern wesentlich verbunden mit Sachkritik. Sie kann bei der Beschäftigung*

mit der Vergangenheit und bei der Interpretation von deren Quellen nicht einfach das Wirklichkeitsverständnis beiseite setzen, wie es der Geist der Neuzeit gewonnen hat.“²

Damit wurde die Anerkennung der historisch-kritischen Forschung zur notwendigen Konsequenz der reformatorischen Rechtfertigungslehre erhoben. Von einem solchen theologisch begründeten Schriftumgang her werden zwei Aspekte in den Rang theologischer Notwendigkeit erhoben: Die Pflicht zur Sachkritik an biblischen Aussagen (wie im Zitat bei Ebeling) und die Problematisierung des biblischen Kanons als solchen.

Diese grundsätzliche Hinterfragung der Kanonizität der Bibel zeigt sich z.B. in einem vielbeachteten Aufsatz von **Willi Marxsen**.³ Nach Marxsen führen uns die Einleitungswissenschaften vor Augen, dass wir nicht die ursprünglichen Adressaten der biblischen Texte sind. Erst wenn wir die Fragen und die Situation der ursprünglichen Empfänger kennen, verstehen wir, was die biblischen Texte meinen. Daher kann Marxsen sagen „*Kanonisch (im Sinne verbindlicher Anrede) kann ein Text nur werden, wenn man ihn nicht von den Einleitungsproblemen löst.*“⁴ Dann aber geht Marxsen deutlich weiter: „*Die Einleitungswissenschaft stellt zugleich den Kanon (mindestens nach seinem weithin üblichen Verständnis) in Frage.*“⁵

Die Einleitungswissenschaften leiten „*zum rechten Gebrauch der Schriften an, die im sogenannten Kanon zusammengefasst sind, indem sie 1. Diese Schriften als Verkündigung in konkrete Situationen hinein verstehen lehrt; 2. auf den eigentlichen Kanon hinweist, der vor dem Neuen Testament liegt in dem in der apostolischen Erstverkündigung bezeugten Ein-für-allemal.*“⁶

Das hat Konsequenzen für die Predigtvorbereitung:

„*Unser Predigttext ist nun nicht mehr schlechthin kanonisch im Sinne es depositum veritatis. Er kann darum auch nicht mehr unbesehen Ausgangspunkt der Verkündigung sein. Er ist nicht mehr Text im Sinne einer unfehlbaren Grundlage, sondern selbst schon Predigt. [...] Es ist nach dem ‚Text‘ zu fragen, der hinter meinem Predigtabschnitt liegt, und es ist dann zu prüfen, ob dieser ‚Text‘ von seinem Verkündiger so in seine Situation hinein umgesprochen wurde, dass das Anliegen des ‚Textes‘ dabei gewahrt blieb. [...] Ich muss, wenn ich die Prüfung ernst nehme. u.U. damit rechnen, dass sie negativ ausfällt. Dann werde ich diesen Abschnitt nicht weiter verkündigen können. Dass er im ‚Kanon‘ steht oder in einer Perikopenreihe, kann ich nicht als Ausrede benutzen.*“⁷

Dieser Aufsatz sorgte damals für große Diskussionen und Proteste, u.a. durch Geistliche wie **Paul Deitenbeck** und **Gerhard Bergmann**. 1960 verfassten einige Theologen, aus deren Zusammenarbeit später der **Bethelkreis** hervorgehen sollte, eine **Denkschrift**, die an alle

² Ebeling, Die Bedeutung, 29. Ebeling spart nicht mit theologischer Aufladung dieser These: „*Der Protestantismus des 19. Jahrhunderts hat durch die prinzipielle Entscheidung für die historisch-kritische Methode in veränderter Gestalt dem römischen Katholizismus gegenüber die reformatorische Entscheidung des 16. Jahrhunderts festgehalten und bekräftigt.*“ (41) „*Und so ist die Frage berechtigt, ob eine Theologie, die sich über den Anspruch der historisch-kritischen Methode entzieht, überhaupt noch weiß von dem genuinen Sinn der reformatorischen Rechtfertigungslehre.*“ (45)

³ Willi Marxsen, Die Bedeutung der Einleitungswissenschaften für die Predigtarbeit, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie 49 (1960), 1-15.

⁴ A.a.O., 5.

⁵ A.a.O., 7.

⁶ A.a.O., 12.

⁷ A.a.O. 13. **Ernst Käsemann** schrieb 1962 in direkter Auseinandersetzung mit den neuen kritischen Anfragen: „*Es ist eben nicht alles Gottes Wort, was in der Bibel steht, auch wenn ich mit diesem Satz Widerspruch und Ärger errege. Letztlich geht es im heutigen Streit um diesen Satz, sein Recht oder Unrecht. Wenn ich mit ihm nach der Ansicht meiner Gegner das Fundament des Glaubens bedrohe oder zerstöre, dann sehe ich darin meine, des evangelischen Theologen, unaufgebbare Pflicht. Denn ein derartig orientierter Glaube ist nach meiner Meinung, und, wie ich denke, nach reformatorischer Anschauung, Aberglaube.*“ (EVB II, 279)

Kirchenregierungen sowie an die Leitungen der VELKD und der EKD versandt wurde. Besondere Breitenwirkung erzielte ein *Offener Brief*, der mit den Unterschriften von 50 Repräsentanten des Württembergischen Pietismus zu Neujahr des Jahres 1961 versandt wurde.

„Die Gemeinde des Herrn muss deshalb die Theologie zur Rede stellen und sie nach ihrer Aufgabe fragen: Sieht die Theologie nicht den tiefen Riss, der durch ihre Arbeit zwischen ihr und der gläubigen Gemeinde entstanden ist und der die ganze evangelische Kirche aufs ernsteste bedroht?“⁸

Inmitten dieser sich zuspitzenden Gesprächslage erscheint das Gnadauer Wort zum Schriftverständnis. Auch in der Gnadauer Diskussion wurde er theologisch als zu undifferenziert empfunden, so dass man sich wohl zu einer eigenen Verlautbarung entschloss. Auf diese erfolgte Vergrundsätzlichung der Debatte ist aber die Gnadauer Erklärung von 1961 eingestellt.

2.2 Grundpositionen der pietistischen Hermeneutik in den 1960er Jahren

Wenn man sich die damaligen Debatten anschaut, kann man im Bereich des Pietismus von **drei Richtungen** sprechen, die sich untereinander im Gespräch bzw. in kritischer Abgrenzung befanden.

a) Das fundamentalistische Bibelverständnis

Es gab im Pietismus der Nachkriegszeit die Option einer fundamentalistischen Schriftauffassung. Bekannte Vertreter waren *Friedrich Heitmüller*, ehemals Gemeinschaftsbewegung, nun im Bund freier Evangelischer Gemeinden in Hamburg/Holstenwall, oder *Heinrich Jochums* von der *Evangelischen Gesellschaft*. Im *Wuppertaler Bekenntnis (1965)* von Heinrich Jochums wird bekannt: So *„ist die Heilige Schrift selbst Gottes irrtumsfreies Wort.“⁹* Ausdrücklich verworfen werden die Lehren, als sei die Bibel *„wie andere Bücher menschlichem Irren und Fehlen unterworfen“* oder *„als könne und dürfe auch nur die Möglichkeit eines Irrtums oder Fehlers vorausgesetzt werden.“¹⁰*

Diese Sicht war sowohl in Gnadau wie in den Freikirchen eine klare Minderheitenposition. Das zeigte sich schon z.B. bei der Frage, ob die *Deutsche Evangelische Allianz* sich nach dem Zweiten Weltkrieg aufnehmen lassen sollte in die *Weltweite Evangelische Allianz*. Damals haben die Vertreter des Hauptvorstandes dies explizit abgelehnt und die Gründung einer Europäischen Evangelischen Allianz betrieben, weil sie das amerikanisch geprägte Bekenntnis zur Unfehlbarkeit der Bibel als fundamentalistisch ablehnten.¹¹

Es gab in den späten 1950er Jahren zunehmend innerpietistische Spannungen zur Frage der des Bibelverständnisses, z.B. zur Bedeutung der Verbalinspiration. So war der bekannte Evangelist und Autor *Wilhelm Busch* ein klarer Kritiker der Entmythologisierung, er verwarf aber ebenfalls deutlich eine Verbalinspirationslehre im Sinne der Orthodoxie. *„Das Wort ‚Verbalinspiration‘ stammt aus der Orthodoxie. Und diese Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) war der schlimmste Feind alles Lebens aus Gott. [...] Gerade die Entwicklung in USA zeigt, wie der Kampf um die Verbalinspiration in eine neue Orthodoxie führen kann. (Man nennt deren Vertreter dort Fundamentalisten).“¹²*

Heinrich Jochums wandte sich 1959 offen gegen eine solche Kritik des Fundamentalismus: *„Die Bibel ist unfehlbar. Gottes Wort kann nicht irren. Deshalb sind wir auch von größtem Misstrauen gegen alle diejenigen erfüllt, die immerzu und gerade heute wieder gegen die*

⁸ WuZ, 134.

⁹ WuZ, 139-140.

¹⁰ WuZ, 140.

¹¹ Vgl. die Darstellung bei Holthaus, 306-316. *„Die Europäische Evangelische Allianz war also aus einer Ablehnung gegenüber dem Fundamentalismus zustande gekommen!“* (310)

¹² Zitiert nach Holthaus, 244.

*Verbalinspirationstheorie [...] polemisieren, weil sie im Grunde nicht gegen eine Theorie kämpfen, sondern gegen die Wahrheit, dass die Bibel nicht irren kann.*¹³ Pietisten wie Wilhelm Busch und Gerhard Bergmann traten in der Folgezeit zurück von der Mitarbeit in der Evangelischen Gesellschaft, weil sie ihren fundamentalistischen Kurs nicht mittragen konnten. Hermann Haarbeck und seine engsten Berater in Gnadau sahen das fundamentalistische Bibelverständnis durchweg kritisch.¹⁴

b) Das Bibeltheologische Erbe

In Gnadau gab es eine lange Tradition des Anschlusses an die Bibeltheologen des 19. Jahrhunderts, vor allem an die Hallische Tradition **Martin Käblers**, wie sie in der Exegese von **Julius Schniewind** fortgeführt wurde, und an die Tübinger Theologen **Adolf Schlatter** und **Karl Heim**. Der langjährige Gnadauer Präses **Walter Michaelis** hatte auf diese Tradition unermüdlich hingewiesen.¹⁵ In den 1950er Jahren kam es zur Einrichtung einer regelmäßigen Begegnung von Theologen aus dem Gnadauer Raum und Universitätstheologen. Regelmäßiger Kontakt bestand vor allem zum Tübinger Neutestamentler **Otto Michel**, der sich in besonderer Weise dem Erbe von Julius Schniewind verbunden wusste. An der **Evangelistenschule Johanneum** (Wuppertal), der **Missionsschule Unterweissach** oder dem **Brüderhaus Tabor** orientierte man sich bewusst und ausdrücklich am Erbe der Bibeltheologie.¹⁶ Das lässt sich ausführlich belegen für einflussreiche Theologen wie **Max Fischer** (Unterweissach) **Otto Schmitz** und **Johannes Berenwinkel** (Johanneum) oder **Erich von Eicken** und **Theo Wendel** (Tabor)¹⁷. Diese Richtung bestimmte vor allem auch die **Pfarreregebetsbruderschaft (PGB)**, die der Gemeinschaftsbewegung durch viele personelle Verflechtungen nahestand.¹⁸

¹³ A.a.O.

¹⁴ Gisa Bauer fasst zusammen: „Von Jochums und dem Wuppertaler Bekenntnis distanzieren sich zu dem Zeitpunkt weite Kreise der Gemeinschaftsbewegung.“ (Bauer, 404) Bauer verweist u.a. auf ein Schreiben des Tabor-Dozenten von Eicken an Haarbeck, er stehe „skeptisch in der Frage nach einem gemeinsamen Vorgehen mit Br. Jochums und verwandten Kreisen. Wir können die Entwicklung der letzten 200 Jahre nicht zurückdrehen.“ (Ebd.)

¹⁵ Schon im Jahr 1907 im Rahmen seiner Tätigkeit beim DCSV (Vorläufer der SMD) hatte Michaelis betont, dass wir nicht „die Bibel für absolut widerspruchsfrei in jeder Hinsicht erklären“ (Diener, 551) dürfen. Auch Michaelis bekannte sich Zeit seines Lebens zum Schriftverständnis und zur Bibelauslegung, wie sie von **Adolf Schlatter** repräsentiert wurde.

¹⁶ In der Forschung ist dies auch völlig unstrittig. **Stephan Holthaus** schreibt: „Die Verwerfung der existenzialen Theologie in den 50er und 60er Jahren kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass ‚Gnadau‘ das fundamentalistische Schriftverständnis in der neueren Zeit abgelehnt hat.“ (241). Ausdrücklich verweist Holthaus auch auf „die Schriftauslegung des Brüderhauses Tabor in Marburg“ (240)

¹⁷ Zu seinem 60. Jubiläum gab das **Brüderhaus Tabor** im Jahre **1969** eine kleine Gedenkschrift mit dem Titel *Geht hin!* heraus, in dem grundsätzliche Aspekte des eigenen Selbstverständnisses vorgestellt werden. Dabei wird die Haltung einer doppelten Abgrenzung gegenüber Liberalismus und Fundamentalismus vom **Erich von Eicken** so formuliert: „Wir wollen grundsätzlich jeden links oder rechts gerichteten Rationalismus meiden. Wir sagen also ein entschlossenes Nein zur liberalen Theologie, die alles in Frage stellt, was dem natürlichen menschlichen Denken nicht eingeht, und die darum den hoffnungslosen Versuch einer Entmythologisierung der Bibel unternimmt. Ist doch der biblische Glaube der einzige Ort, an dem wir frei sind von Mythen und Ideologien! – Wir können uns aber auch nicht zu einem rechtsgerichteten Rationalismus bequemen [...] Gegenüber den historischen und naturwissenschaftlichen Forschungsaussagen möchte er den Nachweis führen, dass auch rein geschichtliche und naturkundliche Aussagen der Bibel stets mit ‚wahrer Wissenschaft‘ übereinstimmen müssten. Auch dieses Unternehmen ist unmöglich und auch nicht nötig.“ (21)

¹⁸ Diese Linie wurde vor allem von der **Pfarreregebetsbruderschaft (PGB)** institutionell verkörpert. **Otto Rodenberg** sah sich in der Tradition der klassisch-erwecklichen Bibeltheologie. Für diese war ein reformatorisches Schriftverständnis maßgeblich. Mit diesem Schriftverständnis sah man sich nicht in grundsätzlicher Spannung zur Wort-Gottes-Theologie. In der Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann ging es für Rodenberg zentral um die Christusfrage, nicht um das grundsätzliche Verständnis von Schrift und Theologie.

c) Die neue Fundamentalkritik an der historisch-kritischen Methode

Um 1960 entwickelte sich im Pietismus eine neue theologische Grundtendenz, die sich nicht einpassen ließ in den bislang geschilderten Gegensatz. An der *Theologischen Hochschule Bethel* ergab sich ein Zusammenschluss einiger gleichgesinnter Theologen um den AT-Dozenten **Hellmuth Frey**. Zu diesem Kreis gehörten *Paul Tegtmeier, Paul Deitenbeck, Rudolf Bäumler, Gerhard Bergmann*, später *Sven Findeisen*. Dieser Kreis verfasste 1960 eine *Denkschrift* an sämtliche Kirchenleitungen, die u.a. von den Gnadauer Vorsitzenden Hermann Haarbeck und seinem Stellvertreter Arno Haun unterzeichneten wurde. Als die Gespräche mit den Kirchenleitungen für die Briefverfasser unbefriedigend verliefen, schrieb in ihrem Auftrag Paul Tegtmeier einen *Hirtenbrief* an die Gemeinden, der mit einer Auflage von 70.000 Exemplaren weit gestreut wurde.¹⁹

Am Anfang ist dieser Kreis durchweg geprägt vom Erbe der *Bibeltheologie*. So beruft sich Tegtmeier in seinem Hirtenbrief ausdrücklich auf die theologische Prägung durch Kähler, Schlatter, Heim und Schniewind und betont. „*Wir sehen den Grund dieser Krise nicht in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel an sich.*“ (106) Die Kritik an der modernen Theologie richtet sich vor allem auf die Reduktion des Heilshandelns Gottes auf das bloße Wortgeschehen. Aber nicht in einem solchen, sondern in einem Tatgeschehen „*findet unser Glaube Felsengrund und Gewissheit.*“ Die Gruppe distanzierte sich deutlich von der orthodoxen Inspirationslehre und vom amerikanischen Fundamentalismus.²⁰ Gleichzeitig sahen es diese Theologen aber nicht mehr als möglich an, innerhalb der wissenschaftlichen Theologie das Gespräch positiv zu beeinflussen. Der Universitätstheologie bzw. der historisch-kritischen Theologie als solcher wurde ein grundlegend falscher Ansatz unterstellt.²¹ Diese Fundamentalkritik an der Universitätstheologie war in dieser Form neu.²²

In diesem Geflecht von Stimmen und Debatten muss Haarbecks Erklärung zum Schriftverständnis eingeordnet werden. Im Kontext der damaligen Debatte ist das Gnadauer Wort geprägt von der klassischen Bibeltheologie und der Wort-Gottes-Theologie. Zugleich gibt es Anzeichen einer *Tendenzen zur Fundamentalkritik* im Sinne des Bethelkreises und der werdenden Bekenntnisbewegung, wie sie sich in den Folgejahren bei Haarbeck immer

¹⁹ WuZ, 103-108.

²⁰ Das gilt auch noch für den von **Hellmuth Frey** verfassten Brief der neu begründeten Bekenntnisbewegung an die Bischofskonferenz der VEIKD von 1967: „*Keiner von den führenden Brüdern der Bekenntnisbewegung huldigt einem solchen fundamentalistischen Prinzip.*“ (41). Unterschrieben ist dieser Brief von Tegtmeier, Alfringhaus, Bäumler, Deitenbeck, Findeisen, Fischer und Lörcher. In einem Brief an Otto Rodenberg 1963 weist Frey darauf hin, wie er sich nach dem 2. Weltkrieg als Mitglied des Hauptvorstandes der Evangelischen Allianz für eine Abgrenzung vom amerikanischen Fundamentalismus eingesetzt habe: „*als nach dem Kriege der amerikanische Fundamentalismus daran war sich im deutschen und europäischen Pietismus autoritative Anerkennung zu erorbern – da haben wir widerstanden unter der Devise: Wir glauben an Jesus und nicht an die Schrift. Die grosse Konzeption einer Einheit von europäischem und amerikanischem Pietismus ging an unserem Widerstand kaputt.*“ (zit. nach Bauer, 396f.)

²¹ Vgl. **Hellmuth Frey**: „*Darum können wir uns nicht mit der Korrektur einiger Ergebnisse zufrieden geben, sondern wissen uns in vielleicht zwölfter Stunde zur Revision des Ansatzes der theologischen Arbeit gerufen.*“ (45) Es handle sich „*um das Ringen zweier Arten von Glauben, zweier Theologien miteinander.*“ (43)

²² Eine solche Fundamentalkritik der historisch-kritischen Methode wurde 1974 fortgeführt von **Gerhard Maier** in seinem Buch *Das Ende der historisch-kritischen Methode*. Maier distanziert sich dabei stärker von der Bibeltheologie eines *Adolf Schlatters* als vom *Fundamentalismus*. Diesem wirft er vor allem ein rationalistisches Denken vor, mit dem er die Ablehnung jeglicher Bibelkritik begründet. Maiers Ablehnung jeglicher Sachkritik an der Bibel hat das Problem, dass sie (im Unterschied zum Fundamentalismus) letztlich offen lässt, wo Bibelkritik genau anfängt. Für den Fundamentalismus ist z.B. die Ablehnung der Evolutionslehre von grundlegender Bedeutung, bei Maier werden diese Fragen offen gelassen. In der Begründung anders, im Endergebnis aber ähnlich, verhält es sich mit der Grundsatzkritik an der historisch-kritischen Methode bei **Reinhard Slenczka** (*Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung*, 1991) und bei **Peter Beyerhaus** (*Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission, Bd. 1: Die Bibel in der Mission*, 1996).

deutlicher zeigen sollten.²³ Die Gnadauer Erklärung von 1961 zeigt dazu Ansätze, die allerdings noch nicht den gesamten Text bestimmen.

3. Theologische Akzente des Gnadauer Wortes

3.1 Die dreifache Gestalt des Wortes Gottes

Die zentrale Mitte des Gnadauer Wortes ist die Rezeption der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes. Von Jesus Christus wird bekannt, dass er „*in vollkommener und umfassender Weise Gottes Wort*“ ist. Er wird damit nicht nur jeder christlichen Verkündigung vor und übergeordnet wird, sondern auch der Bibel. Denn allein von ihm her „*öffnet sich uns die Heilige Schrift*.“ Daraus werden zwei Konsequenzen gezogen: eine explizite Ablehnung der Bibelkritik der damaligen Debatte; eine implizite Abgrenzung vom Fundamentalismus.

Deutlich ist darin zunächst der Rückgriff auf die reformatorische Schrifthermeneutik mit ihrer Vorordnung des Evangeliums, der Heilsbotschaft gegenüber der ganzen Bibel. Das Neue Testament kennt einen Glauben an das Evangelium, aber nicht einen Glauben an die Bibel. Dieses reformatorische Erbe ist bei Haarbeck über das Erbe der Bibeltheologie vermittelt, die immer schon die Christusbotschaft als das zentrale Anliegen aller biblischen Schriften herausstellte.

Dieses reformatorisch-erweckliche Erbe wird ausdrücklich verknüpft mit **Karl Barths** Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes, wenn sich die fünfte These bekennt zum „*in der Heilsgeschichte geschehenen, das im Zeugnis der Bibel geschriebene und das in vollmächtiger Evangeliumspredigt verkündigte Wort Gottes*.“ Der Einfluss von Karl Barth ist nicht zufällig. Es gab am 6. 10. 1959 ein gemeinsames Gespräch von 25 Vertretern des Pietismus und Karl Barth, das im Unterschied zur frühen Pietismuskritik Barths und zur Barthkritik im Pietismus eine erhebliche Aufgeschlossenheit füreinander zeigte.²⁴ Dabei ist der Anschluss an Barths Schriftlehre von **Otto Webers** Fortführung dieses Ansatzes in seinem Werk *Grundlagen der Dogmatik* geprägt.²⁵ Wo Barth das verkündigte, das geschriebene und

²³ Die Unterschiede zur klassischen Bibeltheologie zeigen sich vor allem in den pneumatologischen Akzentsetzungen. An dieser Stelle hatten sich spätestens 1963 **Otto Rodenberg** und **Erich Schnepel** (PGB) mit **Hellmuth Frey**, **Paul Tegmeyer** und **Sven Findeisen** (Bethelkreis) miteinander überworfen.

²⁴ In einem an mehreren Stellen veröffentlichten Gesprächsprotokoll eröffnet Barth den Austausch mit den Worten: „*Vor 40 Jahren hätte ich es mir nicht träumen lassen, dass ich eines Tages so mit Gemeinschaftsleuten sprechen könnte. Damals war ich ein ‚wilder Mann‘ im Blick auf den Pietismus. Aber ich glaube, die Pietisten waren damals anders. Es ist ein Glück, dass wir alle miteinander vorwärtsgeführt werden. Nach den bisherigen drei Voten können wir mit Zuversicht an die Fragen herangehen. Im wesentlichen scheinen wir beieinander zu sein. Es handelt sich noch um Bereinigungen, nicht um grundsätzlichen Streit*.“ Karl Barth, Gespräch mit Vertretern der Gemeinschaften, in: KBG IV, Gespräche 1959-1962, Zürich 1995, 13-41, 15-16. Auch im Deutschen Pfarrerrblatt hieß es im August 1960 (Nr. 15/16): So ergab diese Begegnung des Pietismus mit K. Barth ein großes Maß an Übereinstimmung, vor allem was das Grundanliegen betraf. (A.a.O., 13) Daher ist es kein Wunder, dass sich Haarbeck Anfang 1961 an Barths Theologie anschließen kann.

²⁵ **Haarbeck** hatte sich offensichtlich intensiver mit **Otto Weber** beschäftigt, denn er nennt die Herausgabe des 2. Bandes der *Grundlagen der Dogmatik* als einen der Höhepunkte des Jahres 1961 in seinem Präsesbericht: „*In der Systematik ist der 2. Band der Dogmatik von Prof. Weber nun endlich da. Dafür sind wir besonders dankbar, denn die zwei Bände der Dogmatik geben uns in ihrer schier unerschöpflichen Fülle in allen Fragen des Glaubens wertvollste Hilfe und Wegweisung*.“ (25f.) Mit dieser Wertschätzung Webers stand Haarbeck in Gnadau nicht allein. Auch **Theo Wendels** Rückblick auf seine Dozentenzeit in Tabor zeigt sehr schön, wie in Tabor auch nach der Ära von Erich von Eicken ab 1970 der Kontakt zur universitären Theologie selbstverständlich war: „*In der Dogmatik orientierte ich mich zunächst an Otto Weber, meinem Dogmatiklehrer, später aber auch an anderen. Die Glaubenslehre, die in Bibelschulen gern verwendet wurde, schien mir zwar biblisch sehr gut fundiert zu sein, aber es fehlte völlig die Auseinandersetzung und Aktualisierung der Dogmatik für das Gemeindeleben. Auch Dogmen und Theologiegeschichte kamen bei Haarbeck nicht vor. Es war mir klar, dass man in Tabor keine Universitätsnorm einführen konnte, und doch sollte die Dogmatik ja in die Gegenwart übersetzt werden*.“ (Wendel, 8-9)

das geoffenbarte Wort unterscheidet,²⁶ ist Haarbecks Formulierung das „*geschehene Wort Gottes*“ so bei Otto Weber zu finden.²⁷

Die Theologie der Bultmanns und seiner Schüler hob ja sehr stark ab auf das sprachlich verfasste Evangelium, das Kerygma als das Sprachereignis bzw. Sprachgeschehen, in dem der Glaube gründet. Darin witterte schon Karl Barth eine gewisse Schiefelage, die er bis auf Luther zurückführte, der gegenüber er Jesus Christus selbst stärker als die eigentliche Offenbarung Gottes ins Zentrum stellte. Mit der Formulierung Otto Webers lässt sich von vorneherein das geschichtliche Heilshandeln Gottes insgesamt als Inhalt der biblischen Heilsbotschaft markieren. Das Handeln Gottes in Jesus Christus ist auch Ziel und Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Israel. Insofern wird die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament schon im Bibelverständnis unmissverständlich zum Ausdruck gebracht.

3.2 Die Betonung der Menschlichkeit der Bibel - Abgrenzungen vom Fundamentalismus

Das Bekenntnis zur Autorität der Bibel war Gemeingut aller Strömungen des Pietismus; ihre genaue Beschreibung war hingegen höchst strittig. Wenn das Gnadauer Wort die Bibel als „*wahrhaftig und vertrauenswürdig*“ bezeichnet, werden bewusst Eigenschaften des personalen Vertrauens gewählt und nicht sachlogische Merkmale der Irrtumslosigkeit, der Widerspruchsfreiheit und Fehlerlosigkeit. Diese Debatte begleitete den Pietismus wie gesehen seit vielen Jahren, so dass die Wortwahl hier bedacht und präzise ist. Im Sinne der Formel vom Gottes Wort im Menschenwort wird betont, dass „*uns Gott auch diesen Schatz ‚in irdenen Gefäßen‘ gegeben hat, weil es ihm gefiel, durch Menschen in menschliche Sprache und Geschichte hinein zu uns zu reden*“.

In diesen Formulierungen zeigt sich nicht zuletzt eine Nachwirkung von **Otto Schmitz'** Thesen *Vom rechten Gebrauch der Bibel* von 1957, die vielfach als Vermächtnis für den theologischen Kurs Gnadaus angesehen worden sind.²⁸ Schmitz redet von der „*Erforschung des irdenen Gefäßes*“. Schmitz betonte die „*wahre Menschlichkeit der Heiligen Schrift*“ und sprach ebenfalls in personalen Begriffen davon, dass es sich bei der Bibel um ein „*verlässliches Offenbarungszeugnis*“ von Jesus Christus handelt. In diesen Punkten ist der Anschluss von Haarbeck an dieses Erbe offenkundig, und damit die kritische Abgrenzung zum Fundamentalismus, auch wenn sie im Gnadauer Wort nur implizit vorgenommen wird.²⁹ Diese implizit-kritische Auseinandersetzung mit dem fundamentalistischen Bibelverständnis zeigt sich auch da, wo er betont, dass man die Autorität der Bibel weder durch historische Apologetik noch durch eine detaillierte Inspirationstheorie sichern könne. (Th. 3)

²⁶ Siehe KD I,1 § 4.

²⁷ Bei Weber begegnet auch die Formulierung, dass das Wort vom Geist „durchweht“ ist. (Weber I, 259)

²⁸ Sie werden an vielen Stellen ausführlich zitiert, Vgl. Berenwinkel 93-94. Schmitz war neben Otto Michel der einzige wissenschaftliche Theologe, der durchweg mit Gnadau im Kontakt stand. Schmitz sah sich in der Tradition von Kähler und Schniewind.

²⁹ Das ist in der Forschung auch unstrittig. In seiner klassischen Darstellung zur Geschichte des Fundamentalismus in Deutschland betont Stephan Holthaus: „*Die Verwerfung der existenzialen Theologie in den 50er und 60er Jahren kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass ‚Gnadau‘ das fundamentalistische Schriftverständnis in der neueren Zeit abgelehnt hat.*“ *Das gilt für sämtliche Präsidens Gnadaus, aber auch für die meisten Ausbildungsstätten und die mit Gnadau verbundenen Theologen.* „*Als Beispiel dient dazu die Schriftauslegung der Brüderhauses Tabor in Marburg. [...] Obwohl Krawielitzki selbst als Mitglied im Bibelbund von der Verbalinspiration überzeugt war, lehnte die Leitung im [sic!] Marburg später diese Art der Bibliologie ab.*“ Holthaus, 240.

3.3 Die Anerkennung der göttlichen Autorität der Bibel - Kritik der Bibelkritik

Wird der Fundamentalismus mehrfach aber stets indirekt abgewiesen, so steht die Kritik der modernen Bibelkritik im Zentrum der Erklärung. Die dritte These ist der entscheidende Abschnitt, weil an dieser Stelle die Auseinandersetzung konkret wird.

An dieser Stelle zeigt sich nun auch der größte Einfluss der neuen Grundsatzkritik an der Universitätstheologie. Er zeigt sich vor allem im Anschluss an den Gedankengang des **Offenen Briefes** in Württemberg. Dort hieß es:

„Der eigentliche Schaden liegt aber noch tiefer, nämlich in der falschen Einschätzung des Verstandes und in der Unkenntnis des Heiligen Geistes, entgegen den klaren Anweisungen Jesu und der Apostel. Die Schrift stellt eindeutig die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens. Ohne den Heiligen Geist vermag auch der Hochbegabte nichts vom Wesen Gottes und seiner Offenbarung durch Jesus Christus zu erfassen.“³⁰

Ähnlich heißt es bei Haarbeck: *„Menschliche Vernunft kann die göttliche Offenbarung nicht erfassen. Nur dem geistgewirkten Glauben öffnet sich das göttliche Geheimnis der Schrift.“* Haarbeck meint dies wohl im Anschluss an 1Kor 2 oder an Luthers Auslegung des dritten Glaubensartikels. Kein Vertreter universitärer Theologie hätte dem widersprochen. Höchst problematisch ist freilich der Eindruck, dass sich diese Gegenüberstellungen von Glaube und Vernunft parallelisieren ließe mit dem Verhältnis von Gemeindefrömmigkeit³¹ und Universitätstheologie. Wenn es heißt: *„Allem vernunftgemäßen Deuteln und aller zersetzenden Kritik gegenüber setzt sich die Bibel selbst durch als das Wort göttlicher Wahrheit“* – ist die Absetzung vom „vernunftgemäßen“ Denken nahe an einer prinzipiellen Rationalitätskepsis. Luthers Kritik der Vernunft lässt sich nicht beziehen auf rationales Denken als solchem, sondern auf die spekulative Vernunft mit ihren eigenmächtigen Konstruktionen. Ähnlich ist die paulinische Kritik einer fleischlichen Weisheit nicht an sich vernunftkritisch, heißt es doch bei Paulus: *„ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Verstand, damit ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte in Zungen. 20 Liebe Brüder und Schwestern, seid nicht Kinder, wenn es ums Verstehen geht; sondern seid Kinder, wenn es um Bosheit geht; im Verstehen aber seid erwachsen.“* (1Kor 14,19-20) Die kritische Auseinandersetzung mit der Bibelkritik ist an dieser Stelle plakativ und ungründlich, sie bedrängt ein Abgrenzungsbedürfnis christlicher Gruppen, ohne durch eine ansatzweise treffende Analyse dessen überzeugen zu können, was kritisiert werden soll. Denn faktisch geht es Haarbeck wie vielen anderen ja um ein nachvollziehbares und m.E. berechtigtes Anliegen: Die Wiedergewinnung der geschichtlichen Dimension im christlichen Glauben. Wenn es bei Gerhard Ebeling heißt, die *„historisch-kritische Theologie [...] ist aber das unentbehrliche Mittel, um die Kirche an die in der iustificatio impii wurzelnde Freiheit zu erinnern“* (48), liegt darin ein mindestens fahrlässiger Unterscheidungsbedarf zwischen historischer Forschung und gläubiger Erkenntnis des Evangeliums. Die Kritik richtet sich gegen jede *„Bibelkritik, welche die vernunftgemäße Erkenntnis über die Wahrheit der Schrift stellt und Teile der Schrift undeutet oder sie als unglaubwürdige Mythen und Märchen abtut.“* Das Gnadauer Wort bezieht die Kritik nicht auf die historisch-kritische Methode als solche, auch nicht auf die Universitätstheologie. Sie gibt ein inhaltliches Kriterium an, welche Form der Bibelkritik sie ablehnt. Nun wird man diese Formulierung nicht gerade als präzise und treffend bezeichnen können. Dieser Vorwurf ist ambivalent, weil er an den kritisierten

³⁰ WuZ, 134. Ganz ähnlich konnte es dann im **Betheler Hirtenbrief** heißen: *„Bei den vielen, sehr verschiedenen, sich gegenseitig oft widersprechenden Aussagen der genannten theologischen Richtungen liegt die Wurzel des Schadens in dem Irrtum, ‚die großen Taten Gottes‘ in der Geschichte seien der von Gott entfremdeten und für ihn erblindeten Vernunft des gefallenen Menschen zugänglich.“* (WuZ, 106).

³¹ Vgl. die Formulierung aus Th. 5: *„durch ehrfürchtiges Hören, vertrauendes Annehmen, gehorsames tun und tapferes Bezeugen des Wortes gibt die Gemeinde ihrem Herrn die Ehre, die ihm gebührt.“*

Vertretern der modernen Theologie vorbeiredet.³² Hier hätte die Forderung einer kritischen Reflexion auf die Grenzen historischer Vernunft not getan. Faktisch geht es darum, wenn man den eliminativen Charakter der modernen Bibelkritik im Blick auf die Leiblichkeit der Auferstehung Jesu zurückweist und mit Recht hinweist auf die Überschätzung eines naturalistischen Deutungsrahmens für die Einordnung biblischer Berichte.

Im *Präsesbericht für das Jahr 1961* stellt Herrmann Haarbeck noch einmal eine eigene Auslegung der Erklärung zum Schriftverständnis vor. Dabei kommt Haarbeck auf Diskussionen mit Kirchenleitungen zu sprechen. „*Man wirft uns vor, wir fielen damit zurück in die überholte Verbalinspirationslehre der Orthodoxie, oder wir machten uns damit die Lehre des Fundamentalismus zu eigen.*“³³

Das ist das Missliche bei impliziten Abgrenzungen, die manchmal nur dann deutlich werden, wenn man den kommunikativen Kontext eines solchen Textes kennt. Ausdrücklich formuliert Haarbeck vor der Gnadauer Mitgliederversammlung noch einmal, dass „*wir*“ gegenüber der „*gesetzlichen Handhabung des Fundamentalismus unsere Abgrenzungen*“ haben.³⁴

4. Theologische Einordnung

Bislang habe ich den Schwerpunkt auf das historische Verständnis des Gnadauer Wortes im Horizont der damaligen Debatte gelegt. Nun möchte ich deutlicher meine eigene Sicht formulieren, warum ich diesen Text nach wie vor als orientierend einschätze, und zwar anhand von zwei Themenfelder der Debatte: der Ungeschichtlichkeit des Kerygmas und die Auflösung des Kanons. Im Widerspruch gegen diese beiden Ausläufer der hermeneutischen Theologie sehe ich den Gnadauer Text im Recht. Er kann sich in diesen Fragen mit Recht nicht nur auf die eigene erwecklich-pietistische Tradition berufen, sondern auch auf das Schriftverständnis der Reformation. Das gilt von der reformierten Tradition ganz grundlegend, aber auch vom Luthertum wie von Luther selbst.

4.1 Wort und Geschichte

Man hat dem Pietismus mit guten Gründen eine schiefe Betonung der Heilstatsachen vorgeworfen. Man muss bemerken, dass der Pietismus eine Gegensatzbildung von Glaube und Geschichte vorfindet. Indem er ihr direkt widerspricht, begibt er sich in Schiefelage, die zu einem bisweilen unglücklichen Tatsachenpositivismus führen konnte. Das ändert nichts daran, dass der Widerspruch m.E. berechtigt ist.

Nun ist es der Standardeinwand der mit Bultmann verbundenen Theologen gewesen, dass Kritiker dessen Ansatz einfach nicht hinreichend verstanden haben. Das ist häufig auch der Fall. In Bultmanns Schule kam eine lebhafte Debatte auf, in deren Verlauf die Bedeutung der Geschichte wieder deutlich stärker betont wurde. Die vor allem von Ernst Käsemann vorgetragenen Überlegungen zur Bedeutung der geschichtlichen Grundlagen des Christentums sind bis heute einschlägig und werden auch bei evangelikalischen Theologen wie N.T. Wright rezipiert.

In der kerygmatischen Theologie wurde zwischen Glaube und Geschichte eine Trennung hergestellt, die vielen Gläubigen als ein Weltverlust ihres Glaubens und damit als ein Gottesverlust für ihr alltägliches Leben erschien:

³² Das gilt fast noch mehr für die Neuauflage von 1981. „*Wir lehnen ab, wenn die Bibel nur als Buch unter Büchern, als Text unter Texten behandelt und nach den Maßstäben autonomer Vernunft behandelt wird.*“ Es gibt dazu eine zeitnahe Stellungnahme von Rudolf Bultmann selbst, der von seinem ehemaligen Studenten Otto Rodenberg mit einer solchen Formulierung konfrontiert wurde. Bultmann schrieb: „*Endlich möchte ich Sie warnen vor dem Reden von der ‚Autonomen Vernunft‘. Dieser Begriff hat doch seinen und sein Recht in der Ethik (vgl. Kant), aber nicht einmal in der Naturwissenschaft, geschweige denn in der Geschichtswissenschaft. Beide sind doch durch ihren Gegenstand bestimmt.*“ (Abgedruckt in Otto Rodenberg: Um die Wahrheit der Heiligen Schrift. Aufsätze und Briefwechsel zur existenzialen Interpretation, Wuppertal 1962, 101.)

³³ Haarbeck, 28.

³⁴ Haarbeck, 29.

„Ist nur der geschichtliche Augenblick und nicht auch die Wirklichkeit der Geschichte wahrheitsfähig, dann kann es keine Auseinandersetzung mit der Geschichte im Zeichen der Frage nach Wahrheit geben. [...] Dem entspricht, dass auch das den Augenblick qualifizierende Wort, sofern es das Kerygma von Jesus Christus ist, nicht nur das bloße Daß eines Augenblicks – wie Bultmann meinte, als durch Gottes Handeln qualifizierte Wirklichkeit verkündigt, sondern die Geschichte Jesu von Nazareth als die Geschichte Christi, die Geschichte dieses Menschen als die Geschichte des Sohnes Gottes erzählt.“
(**Eberhard Jüngel**)

Das Gnadauer Wort im Jahr 1961 erschien zeitgleich mit der Veröffentlichung eines theologischen Sammelbandes mit dem Titel: **Offenbarung als Geschichte**. Unter diesem Titel veröffentlichten **Wolfhart Pannenberg, Rolf** und **Trutz Rendtorff** und **Ulrich Wilckens** eine grundlegende Kritik der hermeneutischen Theologie. Die kritischen Anfragen der Pietisten an die existentielle Interpretation des Glaubens berühren sich sachlich eng mit einer Kritik, die auch von theologisch höchst kompetenter Seite vorgestellt wurde.

Richtig ist: Es gibt keine Heilstatsachen als *bruta facta*, als ungedeutete Entitäten, zu denen es einen unmittelbaren Zugang gäbe. Aber: die Tatsache, dass wir keinen Zugang zur Wirklichkeit haben, der nicht geprägt ist durch Perspektivität und Ausgelegtheit ist nicht zu verwechseln mit einem radikalen Konstruktivismus.

Die Berufung auf die Autorität der Bibel ersetzt an dieser Stelle das Ringen um die richtige Auslegung der Bibel. Der Gehorsam gegenüber der Schrift, der Respekt vor ihrer Autorität tritt an die Stelle der inhaltlichen Entfaltung der biblischen Botschaft und ihrer Verknüpfung mit der Geschichte. Der Vorwurf des Fundamentalismus gegenüber den Vertretern Gnadaus ist an dieser Stelle nachvollziehbar, wenn die formale Autorität der Bibel Fragen klären soll, die exegetisch und theologisch unscharf bzw. unklar formuliert werden. Die Argumentation des Gnadauer Wortes bleibt im Banne der formalen Autorität. Das Problem: es wird ein Anspruch erhoben, der selbst nicht mehr abgeleitet ist aus der Mitte der Offenbarung Gottes, der einfach gesetzt und behauptet wird. Hier muss es möglich sein, die biblischen Aussagen selbst stärker als Ausgangspunkt zu nehmen und nicht die formalen Kategorien der supranaturalistischen Logik der Orthodoxie.

4.2 Kerygma und Kanon

Rudolf Bultmanns Theologie konzentriert sich ganz auf das Kerygma. Die „ganze Schrift“ ist eine Kategorie, die es in der Tradition Rudolf Bultmanns faktisch nicht mehr gab. Wenn die ganze Bibel potentiell Kerygma ist, wird diesem der formgeschichtlichen Vielfalt der Texte mit ihren Gebeten, Geboten, Gleichnissen und Berichten, Grüßen oder Warnungen nicht gerecht. Bultmann beantwortet die Frage, ob der Glaube nicht einfach „*Hören auf die Schrift als auf das Wort Gottes*“ sei, so: „*Es ist richtig nur dann, wenn die Schrift als anregendes Wort, als mich treffende Anrede, als Kerygma gehört wird [...]. Dass die Schrift Gottes Wort ist, ereignet sich nur jeweils hier und jetzt; es ist keine objektiv feststellbare Tatsache. Gottes Wort ist in der Schrift verborgen, wie jedes Handeln Gottes verborgen ist.*“³⁵ Nun kann sich eine Unterscheidung des Evangeliums von der apostolischen Wirksamkeit in Predigt und Brief durchaus auf den Apostel Paulus wie auf die Reformation berufen; nicht aber eine regelrechte Ablösung.

Dieses Problem zeigt sich auch für die Bedeutung des Kanons. **Ernst Käsemann** schrieb in seinem berühmten Aufsatz zum Kanon: „*Der nt.liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d.h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen.*“³⁶ Die Vielfalt der neutestamentlichen

³⁵ KuM II, 200.

³⁶ EVB, 221. In seinen äußerst knappen Ausführungen zum Kanon stimmt Bultmann dieser These ausdrücklich zu (Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 492ff.)

Texte sei so erheblich, dass „*wir nicht nur erhebliche Spannungen, sondern nicht selten auch unvereinbare Gegensätze zu konstatieren hätten.*“³⁷ Die Konsequenz wird zugespitzt: „*In seiner bloßen Vorfindlichkeit ist der Kanon eben nicht mehr Gotteswort.*“³⁸ Diese These ist bemerkenswert, denn sie setzt ja faktisch ein Wort-Gottes-Verständnis des Fundamentalismus voraus.³⁹ Es gab und es gibt eine gewisse Ähnlichkeit fundamentalistischer und kritizistischer Bibellehre.

Jesus Christus ist das eine Wort Gottes, absolut, er ist das Wort, er ist die Offenbarung, er ist die Selbstmitteilung Gottes, von der sich der christliche Glaube ergriffen und getragen weiß. Aber dieses eine Wort ist nicht verfügbar ohne den Barmer Zusatz „*wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird*“. Denn die Botschaft von Christus wird ungeschichtlich und letztlich unbegreiflich ohne einen Resonanzraum, ohne einen Kommunikationsprozess, innerhalb dessen sie verortet und begrifflich entfaltet ist. Die biblischen Texte selbst verweisen auf die zentrale Bedeutung des Evangeliums. Sie enthalten mehr als eine in personalen Kategorien zu beschreibende Anrede: sie enthalten theologische Reflexion, narrative Veranschaulichung, geschichtliche Verortung, sie zeigen ethische Konsequenzen, hymnische Ausdrucksgestalten dieses Glaubens. Diese Fülle an Formen und Ausdrucksmitteln lässt sich nicht einfach runterbrechen auf das personalistische Schema von Anrede und Antwort. Das eine Wort Gottes wird eine Fiktion, wenn es der Einbettung in die Fülle dieser Worte, Erzählungen, Argumentationen und Gebete herausgerissen wird. Zugleich – und das ist eine Behauptung, die man nur von der wirklichen Schrift her aufstellen kann, sind alle Textformen geprägt von dieser Mitte.

Für eine regelrecht güldene Formulierung des Gnadauer Wortes halte ich den Satz:

„*Wenn wir vom ‚Wort Gottes‘ reden, meinen wir letztlich immer diese Zusammengehörigkeit und Einheit, auch wenn wir nur vom Geschehenen oder von dem Geschriebenen oder von dem Gepredigten Wort sprechen.*“

Damit ist deutlich: Die einfach Gleichsetzung von biblischen Texten und Gottes Reden, die unvermittelte Bezeichnung der Bibel als „das Wort Gottes“ (vgl. den neuen Prolog von 1981!) ist theologisch unzureichend; sie lässt sich so auch nicht aus der Bibel ableiten. Die biblischen Texte kennen einen solchen unmittelbaren Offenbarungscharakter der ganzen Bibel gar nicht, sondern reden sehr differenziert vom „Wort Gottes“:

- a) als Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus als dem Wort Gottes (Offb 19,13; Joh 1,1)
- b) dem Evangelium von Jesus Christus als Gottes eigenem Wort (Röm 1,16f; 1 Kor 1,18; Gal 1,6-12; 1Thess 2,13)
- c) der heiligen Schrift als dem Zeugnis des Evangeliums (Röm 1,1-2; 2Tim 3,14-17)
- d) der Jesusüberlieferung (1Kor 9,14) und der apostolischen Verkündigung (2Petr 3,15-16) als Herrenwort oder Schrift („wie auch die anderen Schriften“ (2Petr. 3,16))
- e) der urchristlichen Verkündigung als Wort Gottes. (1Thess 2,13; *Wenn jemand redet, rede er's als Gottes Wort*; 1Petr 4,11)

Nur in diesem kommunikativen Zusammenhang kann sachgerecht vom Wort Gottes geredet werden. Dies deutlich gemacht zu haben, ist m.E. der bedeutendste Aspekt in diesem Gnadauer Wort von 1961/81.

³⁷ A.a.O., 218.

³⁸ A.a.O., 223.

³⁹ Gegenüber einer zunehmend radikalen Theologiekritik war **Ernst Käsemann** 1962 sicher im Recht mit seiner Beobachtung: „*Man ist in bestimmten Lagern bereit, einen Kirchenkampf um die Bibel zu entfesseln, ohne je den Unterschied zwischen Evangelium und Bibel begriffen zu haben.*“ (II 278) Diese Aussage wird da problematisch, wo diese Differenz mit dem Unterschied von Gotteswort und Menschenwort gleichgesetzt wird.

5. Fazit

Der pietistische Einspruch gegen die moderne Theologie war nur selten auf der Höhe eines echten Verstehens der damaligen theologischen Debatten. Dafür fehlten sicherlich die institutionellen Voraussetzungen auf Seiten des Pietismus. Es fehlten aber auch behutsame religionspädagogische Vermittlungsbemühungen. Die Informationen über die Debatten der neueren Exegese waren teilweise von einer Aufklärung mit dem Holzhammer geprägt.

Kirche und Theologie haben es damals versäumt, das Unbehagen der Stillen im Lande als einen Seismographen aufzufassen, der echte Erschütterungen und Verschiebungen anzeigt. Langfristig kann man m. E. behaupten, dass die Kritikpunkte des Pietismus ihre berechtigten Seiten hatten, die in der weiteren theologischen Diskussion die Theologie wieder beschäftigen mussten. Umgekehrt ist klar, dass der Pietismus nicht einfach die Wahrheit besaß und viele Fragen uns bis heute vor Herausforderungen stellen. Genau das aber formuliert Haarbeck in seinem Präsesbericht für das Jahr 1961 sehr eindeutig:

„Zusammenfassend möchte ich sagen, dass wir in diesen Sätzen, die unsere Anliegen in der heutigen theologischen Situation zum Ausdruck bringen und begründen, natürlich keine endgültige und fertige Sicherungsstellung beziehen können und wollen, um uns abzusondern, zu isolieren, oder in pharisäischer Überheblichkeit, Selbstsicherheit und Selbstgerechtigkeit über andere zu erheben. Wir maßen uns nicht an, Tischtücher zu zerschneiden und anderen den Glauben abzusprechen. [...] Wir trauen es unserm Herrn zu, dass er alle, die sich demütig und aufrichtig um sein Wort mühen, zur rechten Erkenntnis der Wahrheit führt und dass er seine Gemeinde auf dem Felsengrund des Evangeliums sammelt, schützt und erhellt.“ (32)

Solche Stimmen wurden in den damaligen Debatten zunehmend marginalisiert, und das von beiden Seiten. Nachdem in den 1970er Jahren zunehmend deutlich wurde, dass die immer schärfer werdende Polemik der bekennnisbewegten Kreise keinen missionarischen Aufbruch, sondern eine zunehmende Abkoppelung konservativer Kreise von Kirche und Gesellschaft zur Folge hatten, haben sich die Verantwortlichen in der Gemeinschaftsbewegung wieder deutlicher zu einem solchen Kurs bekannt, sich sowohl von einer fundamentalistischen Bibelauffassung abzugrenzen wie von einem historischen Relativismus.⁴⁰

Als das Gnadauer Bekenntnis von 1961 im Jahr 1981 bekräftigt wurde, konnte man darin eine maßvolle Stimme der Vernunft verstehen in einer Zeit, als die Chicagoer Erklärung von 1978 in vielen evangelikalen Kreisen als verbindlicher Maßstab behauptet wurde. Ich halte diesen Weg bis heute für eine sehr respektable Stimme, an die anzuknüpfen sinnvoll ist.

M.E. wäre es an der Zeit, eine Neubewertung dieser ganzen Debatte mit ihren Streitfragen vorzunehmen. Denn in den letzten Jahren sind es wieder Fragen des Schriftverständnisses, die an Teilen der Gemeindebasis für Aufruhr sorgen. Umgekehrt gibt es sowohl in der universitären Theologie wie an den Ausbildungsstätten der Freikirchen und Gemeinschaften deutliche Anzeichen dafür, dass die alten Gräben der 1960er und 70er Jahre so nicht mehr weiter besetzt werden. Die theologische Bedeutung der historisch-kritischen Methode bedürfte einer ausführlicheren Debatte, in genauer Aufarbeitung, was ihr in ihrer Geschichte zugeschrieben wurde (in positiver wie negativer Übertreibung) und in nüchterner Abwägung, was sie wirklich zu leisten im Stande ist – und was nicht.

Literatur

Gisa Bauer, Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945-1989), Göttingen 2012.

Gerhard Bergmann, Vom Geheimnis der Bibel, Gladbeck 1964.

⁴⁰ Unter **Johannes Berenwinkel** formulierte das Johanneum in seiner Basis: „Verstehbar wird uns die Schrift weder durch bloße historisch-analytische Forschung noch durch fundamentalistische Buchstabenverehrung.“ Basis des Johanneum 1971.

Rudolf Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: *Kerygma und Mythos* Bd. II, Hamburg 1952, 179-208.

Michael Diener, Kurshalten in stürmischer Zeit. D. Walter Michaelis – Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung, Gießen 1998.

Gerhard Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 1-49.

Hellmuth Frey: An die Bischofskonferenz der Vereinigten lutherischen Kirche Deutschland, in: Thorsten Dietz/Torsten Küster: *Kritik, die vom Kreuz ausgeht. Zum 100. Geburtstag von Hellmuth Frey*, Bad Liebenzell 2001, 31-54.

Kurt Heimbucher (Hg.), Dem Auftrag verpflichtet. Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung, Gießen 1988.

Ernst Käsemann, Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 268-289.

Stephan Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf und die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Holzgerlingen ²2003.

Hermann Haarbeck: Gott hat Geduld mit uns. Gnadauer Hefte 11, Denkendorf 1962.

Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965-1980. Hg. von Rudolf Bäumer, Peter Beyerhaus, Fritz Grünzweig, Bad Liebenzell 1980. (WuZ)

Theo Wendel, Einer stellt die Weichen 2, Marburg 2008.