

III. Christus ist die Hoffnung machtloser und verfolgter Kirchen

14. Für eine Kirche, die leidet und in den Augen der Welt sogar zerstört werden kann, ist die einzige Hoffnung der Christus, der in Gericht und Gnade kommen wird, und in dessen Gegenwart sie schon steht. Sie untersteht nicht ihren Verfolgern, sondern dem Herrn, der allein die Gewißheit geben kann, daß es nicht nur um ihrer Sünden und um ihrer Weltverflochtenheit willen, sondern um des Zeugnisses für ihren Herrn willen geschieht, wenn sie leidet. Aber die verfolgte Kirche ist nicht ganz machtlos. Mag es auch das Gebet um Erlösung von dem Übel nicht dahin bringen, daß ihre Lage sich ändert, so leistet die Kirche doch ein machtvolles Zeugnis, indem sie für die Verfolger betet und den Haß bei sich austreibt. Die verfolgte Kirche ist nicht wirklich von der Welt isoliert. Das Zeugnis ihres Leidens kann von der Welt gesehen werden und mag wirksamer zu ihrer Verwandlung beitragen als die Kirche, von der die Welt wohlredet. Auch in ihrem Gebet für die Welt erfüllt die verfolgte Kirche ihre Verantwortung für die Welt.

Die verfolgte Kirche weiß aus eigener Erfahrung, was für alle Kirchen gilt, nämlich daß es keine Hoffnung gibt außer in dem gekreuzigten, auferstandenen und kommenden Herrn.

„Der gekreuzigte Herr – die Hoffnung für die Welt“

Einführung in den „Ersten Bericht der beratenden Kommission für das Thema der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates“

Karl Hartenstein

I.

Es ist ein „Zeichen der Zeit“ im tiefsten Sinn des Wortes, daß die 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates sich ein christologisches und eschatologisches Thema gewählt hat. Es wird daran offenbar, wie sehr die Ökumenische Bewegung das Stadium zu überwinden versucht, in dem sich die Kirchen zwar gegenseitig neu sehen und kennen lernten, aber doch in ihrem status quo verharren und im wesentlichen sich damit begnügten, sich in ihrer gegebenen Gestalt einander zu nähern, das Verbindende und das Trennende herauszustellen und sich zu überlegen, welche ekklesiologische Bedeutung dem Ökumenischen Rat der Kirchen zukommt.

Die *Erklärung von Toronto*¹⁾ (Juli 1950) bedeutete den Versuch, vorsichtig und abtastend die theologische Basis des Ökumenischen Rates in Amsterdam zu erweitern und zu klären. Ausgehend von der Formel von Amsterdam „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen“, fand der Zentralauschuß in Toronto es für notwendig, diese Erklärung zu verdeutlichen. Wie in Amsterdam lehnte man ab, eine „Überkirche“ zu werden oder Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in

die Wege zu leiten oder sich auf eine bestimmte Auffassung von der Kirche festzulegen. Aber die positiven Aussagen zeigen ein ernsthaftes Ringen um die Frage nach der Einheit der Kirche. Zum erstenmal taucht das Zeugnis vom „Leib Christi“ auf, indem bekannt wird, „daß die Zusammenarbeit der Kirchen auf der gemeinsamen Anerkennung dessen beruhen muß, daß Christus das göttliche Haupt des Leibes ist“. Dieser Satz wird durch den zweiten verdeutlicht, „daß die Kirchen glauben auf Grund des Neuen Testaments, daß die Kirche Christi Eine ist“. Der Begriff des „Leibes Christi“ und der „Einen Kirche“ enthält sehr weittragende Folgen. Ohne daß jede Kirche die andere Mitgliedskirche im Ökumenischen Rat „als Kirche im wahren und vollen Sinn des Wortes ansehen muß“, stellt Toronto deutlich heraus, „daß die Mitgliedskirchen . . . in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche anerkennen“. Zu diesen „*vestigia ecclesiae*“ werden gerechnet: die Verkündigung des Wortes, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Verwaltung der Sakramente. Und es wird zum Ausdruck gebracht, daß alle Kirchen verpflichtet sind, diesen Spuren nachzugehen und die Wahrheit der einen, heiligen, gemeinchristlichen Kirche, der wahren Kirche Christi, seines Leibes, so klar wie möglich herauszustellen und daraus Konsequenzen zu ziehen. Zu diesen Folgen rechnet die Erklärung von Toronto die gemeinsame evangelistische Aufgabe, die Solidarität in sozialer und politischer Notlage und die Bereitschaft, voneinander zu lernen, „damit der Leib Christi aufbaut und das Leben der Kirchen erneuert werde“. Das wichtige Dokument von Toronto schließt mit dem Satz „Der Rat will den Kirchen behilflich sein, sich auf die Begegnung mit ihrem Herrn vorzubereiten, der nur eine Herde kennt“ und bekennt sich damit als eine Dienerin an der *Una Sancta* auf dem Wege der *Parousie*.

Diese ekklesiologische Aussprache ist in der Zwischenzeit auf vielen Gebieten weitergegangen. Es wurde klar, daß sie einer gründlichen exegetischen Vertiefung und theologischen Neubesinnung nach einer doppelten Seite hin bedarf, sowohl nach einer klareren gemeinsamen Erkenntnis, was es denn heißt, *in Christus eins* zu sein, und zum andern, was es denn heißt, als Kirchen in geheimnisvoller Bezogenheit auf die Eine Kirche dem *Reich Gottes* entgegenzugehen. Damit ist, wenn wir recht sehen, eine wichtige Station in der Aussprache über die ökumenische Bewegung erreicht. Es bereitet sich eine geistliche Wende vor, die mit Entschlossenheit sich zur Schrift zurückwendet, um nach dem *Christus*, in dem die Kirchen eins sind, und nach dem *Reich* zu fragen, dem die Kirchen entgegengehen und den Weg bereiten. Diese kühne Wendung kann die Einheit des Ökumenischen Rates ebenso gefährden wie die Einheit in der Tiefe erst recht offenbar machen. Denn nichts wird die Kirchen stärker zu einigen vermögen als das Wissen um das gemeinsame Unterwegssein von dem gekreuzigten zum wiederkommenden Herrn. Beides versucht das Thema für die neue Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1954 auszudrücken, wenn es formuliert wird als „Der gekreuzigte Herr — die Hoffnung für die Welt“.

II.

Um die Bedeutung dieses Themas voll zu verstehen, muß uns klar werden, daß die ganze Christenheit heute, die alte und die junge Kirche, sich in einem neuen geistlichen *Aufbruch zur Eschatologie* hin befindet. Dies kann an drei Linien deutlich gemacht werden.

Die Eschatologie, die zukünftige Herrschaft des Christus in einer verwandelten und erneuerten Welt, ist im Zeugnis der Kirche seit dem 4. Jahrhundert immer mehr zurückgetreten. Während das Zeugnis des Neuen Testaments vom Reich Gottes, das in Christus gekommen, hindrängt zur Wiederkunft des Christus und der Aufrichtung seiner Herrschaft auf einer neuen Erde, eindeutig als von einem noch nicht vollendeten Reiche Gottes spricht²⁾, ist in der Kirchengeschichte durch die Tat Konstantins und die theologische Deutung Augustins weitgehend die Kirche an die Stelle des kommenden Reiches getreten und mit ihm gleichgesetzt worden. Wir haben vor uns das Werden des *unum corpus Christianum*, die abendländische Synthese zwischen Kirche, Staat und Volk, erfüllt in der großen Konzeption des christlichen Abendlandes. Dies bedeutet nichts weniger als eine Usurpation des Eschaton, eine Vorwegnahme des Reiches Gottes in die Kirche der Geschichte hinein, so wie dies vor allem das 20. Buch Augustins *de civitate dei* (Kap. 9) formuliert hat. Offensichtlich befinden wir uns heute in dem Stadium einer Auflösung dieses *unum corpus Christianum*, sowohl auf dem Wege freiwilliger Trennung von Kirche und Staat, wie das in einer Reihe großer Nationen des Westens der Fall ist, als auch auf dem Wege revolutionärer Unterdrückung der Kirche durch den Staat, das heißt im Aufbruch einer antichristlichen Formation der Völker und Staaten. Dies ist ein sehr verheißungsvoller Vorgang. Denn in dem Augenblick, da das *unum corpus Christianum* auf seine Fundamente geprüft und als Ganzes in Frage gestellt wird, wird der Weg frei, daß das *corpus Christi*, nämlich sein Leib, die wahre Kirche, neu gesehen werde und entstehen kann. Auch die Einheit der Kirche wird ja erst in dem Augenblick wirklich akut, da sich die Kirchen im Raum der Völker selbst im Gegenüber zu ihren Staaten und Völkern als Kirche in ihren Völkern erkennen und die Frage nach der Einheit der Kirche in allen Völkern als zentrale Aufgabe zu sehen beginnen.

Im Neuen Testament ist die *ecclesia* eindeutig die Gemeinde derer, die im lebendigen Glauben mit dem lebendigen Christus stehen, in lebendiger Bruderschaft der Liebe untereinander, im apostolischen Dienst an der Welt und vor allem in der Erkenntnis stehen, messianisch-endzeitliche Gemeinde zu sein, die dem Reiche entgegenght, auf das Reich wartet und dem Reiche Gottes den Weg zu bereiten versucht. Eben diese vier bezeichnenden Züge der *ecclesia* des Neuen Testaments können ja erst in ihrer Fülle erscheinen, wenn die Kirchen selbst sich als eine Gemeinschaft besonderer Art erkennen, die weder im Volk noch im Staat ohne entscheidenden Rest aufzugehen vermögen. Erst wenn zur Kirche gehören nicht mehr heißt, Glied eines christlichen Staates zu sein, erst wenn Glied eines

Staates zu sein, nicht mehr heißt, den trinitarischen Glauben zu haben, vermag die Kirche als ein *corpus sui generis* sich selbst neu zu erkennen im Licht der Botschaft des Neuen Testaments³⁾. So erst kann die Frage nach dem Wesen der *ecclesia in*, mit und unter den organisierten Kirchen neu erkannt werden. So nur kann die Frage nach der Einheit der Kirchen in Christus und auf dem Wege zum Reich neu gesehen werden. Gerade der eschatologische Zug an der *ecclesia* ist durch das Verbundensein der Kirche mit den Völkern stark gelähmt worden sowohl in katholischer wie in protestantischer Sicht. Das Reich Gottes ist weitgehend zur inneren Herrschaft des Christus über den Einzelnen verengt worden, ebenso die universale kosmische Hoffnung auf das Reich Gottes zum individuellen Glauben an das ewige Leben. Dies wird besonders durch die Tatsache unterstrichen, daß es den ernststen Anschein hat, als sei die Reichshoffnung des Neuen Testaments weitgehend aus der Kirche ausgezogen und durch die säkularen Mächte dieser Welt usurpiert worden. Die glühende Zukunftshoffnung heute liegt ja nicht in der Botschaft der Kirche, sondern in der Politik. Der Kommunismus glaubt in einem antichristlichen politischen Messianismus die Gesellschaft der Völker und das Angesicht der Erde überhaupt verändern zu können. Die Apokalyptik von Karl Marx bis hin zu dem leninistisch-stalinistischen Millenniumsglauben tritt immer klarer heraus. Der Marxismus selbst wird immer klarer erkannt als immanente Reichshoffnung auf die neue klassenlose Gesellschaft, unter der Diktatur des Proletariats, in der Überwindung der nationalen Sonderungen, der Ungerechtigkeiten und der Kriege⁴⁾. Der Neuaufbruch zur Eschatologie muß darum eindeutig im Gegenüber zu einer falschen politischen Apokalyptik geschehen und zu einer Rückeroberung der christozentrischen Reichshoffnung des Neuen Testaments werden⁵⁾. Jedenfalls bedeutet der Neuaufbruch eschatologischen Denkens in der Kirche eine entschlossene Zurückwendung auf die Reichsbotschaft des Neuen Testaments.

Wie von der Geschichte der Kirche heute hat vom exegetischen Befund her eine neue Erkenntnis der Eschatologie der neutestamentlichen Botschaft begonnen. Seit etwa 50 Jahren beginnt die Schriftforschung neu auf den eschatologischen Klang jeder biblischen Aussage zu hören. Es ist klar geworden, daß, angesichts der religionsgeschichtlichen Einebnung des Christentums in die Religionen hinein, gerade seine glühende, konkrete Hoffnung auf die Aufrichtung der Gottesherrschaft auf einer neuen Erde die frühe Christenheit von allen Religionen unterscheidet. Man spricht in diesem Zusammenhang von „verwirklichter Eschatologie“ (Dodd) und von „futurischer Eschatologie“. Man versteht unter dem ersteren die Tatsache, daß jedes Wort Jesu und erst recht sein versöhnendes und todüberwindendes Tun eschatologischen Charakter hat, endgültiges, einmaliges und einzigartiges Zeugnis von der Offenbarung Gottes in der Geschichte ist. Und man versteht unter futurischer Eschatologie „das Herr-Sein Jesu Christi über die Zukunft . . ., daß der Christus, der gekommen und mit uns ist, auch der ist, der kommen wird“⁶⁾. Dieses

neue Hören auf die eschatologische Botschaft der Schrift hat ein dreifaches schweres Erbe zu überwinden.

Einmal das griechische Erbe in der Christenheit. Es ist eben nicht nur die Vorstellung des römischen Imperiums gewesen, das die mittelalterliche Kirche geprägt hat, sondern auch die platonisch-aristotelische Philosophie. Durch sie ist die Reichshoffnung des Neuen Testaments zur individualistischen Hoffnung auf das ewige Leben, ja zur Unsterblichkeitshoffnung der griechischen Weltanschauung geworden. Bis hinein in unsere Gebete und Lieder wurde es zum Gesamtgut des christlichen Abendlandes, daß der einzelne unsterblich ist, daß dem Leib eine geringere Würde zukommt als der Seele, daß jeder Mensch und jede Zeit unmittelbar zur Ewigkeit ist, und daß der räumliche Gegensatz von Immanenz und Transzendenz die heilsgeschichtliche Klammer der ganzen biblischen Botschaft zu ersetzen hat⁷).

Zur Überwindung des griechischen Erbes tritt hinzu die Notwendigkeit der Überwindung der Fortschritts-Apokalyptik der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts. Unter dem Eindruck der Befreiung der ratio von den Fesseln kirchlicher Gebundenheit und unter dem Eindruck des in der Naturwissenschaft und damit in der Technik bisher allein gültigen Begriffs des Fortschritts, der Aufwärtsentwicklung in Natur und Geschichte, hat der Fortschrittsgedanke auch das eschatologische Weltbild der Schrift gewandelt, wie dies besonders in der einflußreichsten Dogmatik des 19. Jahrhunderts, in der Glaubenslehre Schleiermachers, der Fall ist. Was in der Theologie geschah, findet eine seltsame Parallele in der durch Hegel bestimmten marxistischen Weltanschauung, wie sie zum ersten Mal im „Kommunistischen Manifest“ ausgesprochen ist und jetzt im dialektischen Materialismus des östlichen Kommunismus vollendet zu sein scheint. Das Erbe dieses Fortschrittsglaubens ist zwar in der Tiefe erschüttert, aber keineswegs überwunden, weder in der Kirche noch in den politischen Konzeptionen des Marxismus⁸).

Endlich steht einer neuen Erkenntnis der biblischen Eschatologie als besondere Schwierigkeit der in seiner Bedeutung gar nicht zu überschätzende fundamentalistische Schriftbegriff entgegen. Der Fundamentalismus in seinen verschiedensten Formen hat sich in besonderer Weise im prophetischen Zeugnis der Schrift niedergelassen und bemüht sich, gegenüber aller Spiritualisierung den „biblischen Realismus“ wieder neu zum Ausdruck zu bringen. Aber er tut dies auf Grund einer Verbalinspiration, die das prophetische Wort des Alten und Neuen Testaments buchstäblich und unmittelbar auf die Gegenwart zu übertragen versucht und aus der Botschaft des wiederkommenden Christus einen umfassenden Fahrplan, ein großartiges Drama einzelner eschatologischer Stadien zu machen versucht. Es wird sehr schwer sein, von einer christozentrischen Exegese her an dieser Stelle ein Neues zu pflügen.

Der dritte Neuansatz für einen eschatologischen Aufbruch ist bezeichnet mit der Neufassung des Wortes „Heilsgeschichte“, mit der Erkenntnis, „daß das spe-

zifisch Christliche in der neutestamentlichen Offenbarung“ das Verständnis der Heilsgeschichte ist⁹⁾). Das Heil des Menschen, so wird hier gesagt, ist an eine Geschichte Gottes mit der Welt und mit der Kirche gebunden, die mit dem Grundgesetz der Erwählung und Stellvertretung unlöslich verbunden ist. Gott will wieder Fuß fassen auf dieser Erde, die ihm gehört. Dazu erwählt er sich an einer bestimmten Stelle ein bestimmtes Volk und macht es zum Heilsträger seiner Botschaft. Stellvertretend soll Israel für die Völker das prophetische, priesterliche und königliche Amt Gottes ausrichten. Dazu sendet er in die Krippe Israels seinen Sohn, in dem sich dieses dreifache Amt erfüllt, in dem das neue Israel, die Völkerverkirche, die Ökumene in der Zwischenzeit zwischen seinem ersten und zweiten Kommen entsteht. An ihr wird stellvertretend das Heilswerk Gottes an der Welt verwirklicht und sichtbar in der Hoffnung auf das Reich Gottes, das im neuen Kommen des Christus auf einer neuen Erde sich erfüllt. Es liegt im heilsgeschichtlichen Denken ein ausgesprochen realistisch-chiliasmischer Zug in dem Sinn, daß diese Welt und ihre Menschheit von Gott neu geschaffen zum Ort seines Sieges und seiner Vollendung ersehen wird.

Die heilsgeschichtliche Theologie bemüht sich im Augenblick, umfassend das gesamte Zeugnis der Schrift von der Mitte, von Christus aus, neu zu sehen, in steter Bezogenheit auf die adventliche Vorgeschichte im Alten Testament und die adventliche Nachgeschichte, die Geschichte der Kirche zwischen dem ersten und zweiten Kommen des Christus. Die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Zwischenzeit tritt neu heraus. Die Heilsgeschichte endet nicht mit der Erlösung von der Sünde und Überwindung des Todes durch Christus. Die Zwischenzeit hat ihre eigene, legale heilsgeschichtliche Bedeutung im Apostolat der Kirche, in der Begegnung der Kirche mit der Welt, im Dienst des Zeugnisses vor den Völkern, in der Sammlung der Gemeinde aus allen Völkern.

Hier wird auch eine neue heilsgeschichtliche Schau der Ökumene sichtbar. Die Ökumene bleibt nicht eine statische Angleichung oder Zusammenfügung der einzelnen Kirchen auf einer Glaubensbasis. Die Ökumene wird zu einer Funktion des Apostolats der Kirche in dem Sinn, daß sie das Gesamtzeugnis der Kirche Christi in allen Völkern gegenüber der Welt zum Ausdruck bringt¹⁰⁾.

Mit der Stellung des neuen Themas für die zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates mündet die theologische Bemühung der Ökumene in einen echten Neuaufbruch zur Eschatologie hin. Dieser Vorgang kann und wird weittragende Bedeutung sowohl für die Einheit der Kirchen wie für ihre theologische Neubesinnung haben.

III.

Der in diesem Heft abgedruckte „Erste Bericht der beratenden Kommission für das Thema der Vollversammlung des Ökumenischen Rates“ zerfällt in drei Teile, in einen theologischen Teil, einen Abschnitt über die Weltlage und das Zeugnis

der Kirche in ihr, und endlich einen Abschnitt über die heutige Lage der Kirche in ihrer dreifachen Gestalt als verweltlichte, zerspaltene und verfolgte Kirche.

Indem wir die Grundgedanken dieses Berichts kurz wiedergeben, wird vom ersten Satz an sichtbar, daß Eschatologie Christologie ist, nicht eine Spekulation über einen apokalyptischen Fahrplan und nicht eine von Christus gelöste Apokalyptik (A, 1—4 und 7). Die Christusbotschaft von seinem „Herr sein über die Zukunft“ wird darum abgegrenzt in A 4 von Fundamentalismus und Spekulation. Gleichzeitig wird sichtbar, daß alle Eschatologie das Betroffensein des Einzelnen und der Kirche heute meint, also eine entscheidend ethische und existentielle Bedeutung hat. Jetzt erst und jetzt neu trifft die eschatologische Botschaft die Kirche in ihrer „wirklichen Lage“ als angefochtener Kirche gegenüber den Völkern und Staaten (A 4). Wie das erste Kommen und die Gegenwart des Christus heute, so ist sein Herrsein über die Zukunft von entscheidender Bedeutung für Tat und Hoffnung, für Gebet und Arbeit der Kirche heute (A 6). Eine Abgrenzung gegenüber dem Versuch, den Sinn der Geschichte aus ihr selbst zu geben, wird in A 5 a—d versucht. Schon in diesem Abschnitt tritt deutlich hervor, daß die verwirklichte und die futurische Eschatologie in steter Beziehung zueinander gesehen werden, wobei der Akzent bald auf den einen, bald auf den anderen Pol des Zeugnisses fällt.

Der zweite, sehr kurze Abschnitt über die heutige Weltlage und das Zeugnis der Kirche in ihr versucht eine Darstellung der Situation der Welt zu geben, in die hinein die Botschaft vom Herrsein Christi als der einzigen Hoffnung für die Welt geschehen muß.

Der dritte Teil, ausführlich und ausgewogen, versucht die Botschaft der Christushoffnung für die heutige Lage der Kirche klar zu machen. Seine Diagnose lautet, daß die Kirche krank ist, sowohl in der Richtung der Assimilierung der Kirche an die Welt, wie auch in der Richtung der Isolierung der Kirche von der Welt. Aus dem Zeugnis der Hoffnung auf Christus allein kann diese Krankheit überwunden werden (C, 1—2). Dies geschieht in dreifacher Weise. Die *weltförmige* Kirche muß befreit werden durch die Erneuerung der eschatologischen Botschaft. Die Kirchen bedürfen einer radikalen Erneuerung durch die Anerkennung der Herrschaft Christi über sie, durch die Anerkennung der apostolischen Aufgabe der Kirche für die Welt, die sich sowohl auf dem Gebiet des Dienstes der Barmherzigkeit wie der klaren Grenzziehung zwischen Glaube und Vernunft vollzieht (C I, 3—10).

Im Blick auf die *zerrissene* Kirche bedeutet die Christusbotschaft eine entscheidende Erneuerung für die Einheit der Kirche: die Überwindung der Zerrissenheit im Blick auf die Eine Kirche, die aus dem Werke des Christus entstanden und im neuen Werk des Christus vollendet wird (C II, 11—13).

Und endlich bedeutet die Christushoffnung für die *verfolgte* Kirche die Gewißheit, daß sie in den Händen ihres Herrn ist, ihr Zeugnis im Leiden und in der Fürbitte sich vollzieht und das Kommen des Christus zu seiner neuen Herrschaft

auf einer neuen Erde ihre einzige Hoffnung ist. Merkwürdigerweise fehlt gerade in diesem Abschnitt wie im Ganzen des Wortes sowohl das johanneische Zeugnis aus Joh. 10 wie aus Joh. 17 (C III, 14).

IV.

Was ist, haben wir zu fragen, von der kontinentalen theologischen Arbeit her zu diesem ersten Bericht zu sagen? Wir versuchen, unsere Anliegen zu den einzelnen Teilen zu formulieren.

1. Wir glauben, daß ein neuer Ansatz gewagt werden muß von einem neuen Verständnis des heilsgeschichtlichen Zeugnisses der Schrift her. Und wir glauben, daß das Zeugnis des *Reiches Gottes*, der Herrschaft Gottes in diesem und im kommenden Äon, neu formuliert werden muß. Denn offenbar steht der theologische Teil unter der starken Spannung der „verwirklichten“ und „futurischen“ Eschatologie und unter der Hemmung, daß eine *inhaltlich* klar bestimmte Zukunftshoffnung gegenüber dem Fundamentalismus noch nicht entfaltet werden kann.

Darum ist schon zum Thema zu sagen, daß dies wohl eindeutig formuliert werden muß „Der gekreuzigte Herr — die Hoffnung für die Welt“ und nicht, wie der zweite Vorschlag lautet, „Der gekreuzigte und der auferstandene Herr — die Hoffnung für die Welt“. Entweder ist der prägnante, klare und zentrale Ausdruck „der gekreuzigte“ zu wählen oder dann der volle „der gekreuzigte, auferstandene, gegenwärtige und wiederkommende Herr“. Wir geben der ersten Fassung eindeutig den Vorzug. Nur so wird der umfassende Bogen sichtbar, den die neutestamentliche Botschaft vom ersten zum zweiten Kommen des Christus schlägt, von der Erlösung der Welt zur Vollendung und Erneuerung der Welt.

Deutlicher, als der Bericht es tut, muß eingesetzt werden bei dem, was die „verwirklichte“ Eschatologie genannt wird, bei dem einmaligen und vollkommenen Werk der Erlösung des Christus in Kreuz und Auferstehung. Sowohl das johanneische, wie das paulinische, wie das synoptische Zeugnis ist hier einheitlich. Das, was der wiederkommende Herr bringt, kann nur entfaltet und erkannt werden aus dem, was er gebracht und vollbracht hat. Aber eben dieses Werk des Christus zur Rettung der Welt kann nur erfaßt und geglaubt werden in der Hoffnung auf die Vollendung und Erneuerung der Welt und des Einzelnen im zweiten Kommen des Christus.

Dabei muß, worauf schon P. D. Devanandan aufmerksam gemacht hat¹¹), deutlich zwischen der Hoffnung für den Einzelnen und der Hoffnung für das Ganze der Geschichte und des Kosmos unterschieden werden.

Noch klarer sollte herausgestellt werden, daß die Überwindung der antichristlichen und dämonischen Gewalten nur durch Christus und die Neuschöpfung von Himmel und Erde geschehen kann und in keiner Weise auf dem Wege einer immanenten Entwicklung. Dabei ist festzuhalten, „daß alles, was den Herrn wahrhaftig mit Wort und Tat bezeugt, im schließlichen Triumph Christi einbezogen ist“ (B 2). Darum muß das Ganze durchzogen sein von der Bitte: *Maran atha!*

Besondere Vorsicht ist in der Formulierung von A 5 geboten. Einerseits gibt es keine immanente Sinndeutung der Geschichte, andererseits auch keine Spekulation und Einzeldeutung des geschichtlichen Geschehens vom Ende, von der Wiederkunft des Christus her. Den ersteren Gesichtspunkt drückt A 5 klar aus, den zweiten nicht. Darum ist die Frage der „Zeichen“ für die Wiederkunft des Christus ernstlich zu beantworten und der Ruf zum „Wachen und Warten“, der in besonderer Weise das ganze Christuszeugnis des Neuen Testaments durchdringt, in seiner Bedeutung für die ganze Kirche deutlich zu machen.

Die Bedeutung der Tatsache, daß die Herrschaft des Christus (Regnum Christi) heute sowohl an der Gemeinde und in den Kirchen, wie auch an der Geschichte der Völker geschieht, sollte deutlicher zum Ausdruck kommen. Dies hat eine große Bedeutung für das politische Zeugnis der Kirche.

Dieser heilsgeschichtliche Neuansatz muß sowohl gegenüber dem Fundamentalismus wie gegenüber dem neuen Liberalismus theologisch eindeutig formuliert werden, so daß in jeder Aussage sichtbar wird, daß Eschatologie Christologie und Ethik ist. Das Betroffensein des Einzelnen und der Gemeinde von der Wiederkunft des Herrn muß ebenso festgehalten werden wie die eindeutige Erkenntnis, daß mit dem Kommen des Christus das Ganze des neuen Äons gemeint und erfüllt ist: die Verwandlung des Kosmos, die Sammlung der Gemeinde, die Auferstehung der Toten, das Gericht und die Versöhnung des Alls.

2. Daß Teil B sowohl im Blick auf die Analyse der Weltlage wie im Blick auf das Zeugnis der Kirche in ihr einer gründlichen Neufassung bedarf, ist wohl klar. Dabei sollte vor allem deutlich werden, daß die ganze biblische Hoffnung *Hoffnung für die Welt* ist. Der biblische Realismus, wie er dem chiliastischen Denken eignet, und das Apostolat der Kirche, das dieser Hoffnung in Zeugnis, Liebedienst und Leiden heute Ausdruck gibt, bedarf einer neuen und umfassenden Darstellung.

3. Im Blick auf Teil C ist zu sagen, daß die Diagnose (C 1 und 2) vorzüglich formuliert ist, besonders auch in der Formel, die C 10 geprägt ist. Auf das Ganze dieses Teils gesehen scheint uns freilich der eschatologische Bezug im Blick auf eine verweltlichte, zerrissene und verfolgte Kirche deutlicher herausgestellt werden zu müssen.

Von besonderer Wichtigkeit scheint uns zu sein, daß die Hoffnung der Kirche auf das ewige Leben und die neue Welt (keines ohne das andere) einen unüberhörbaren kritischen Vorbehalt gegen jede Absolutsetzung kirchlicher Grenzen bedeutet. Darum hat eben die katholische Kirche und die Vielzahl der Sekten keine echte Eschatologie, weil in ihnen die eschatologische Kritik an der empirischen Gestalt der Kirche nicht genügend gesehen wird, weil in ihnen die ganz neue Rangordnung des neuen Äons nicht genügend bedacht wird für den Weg der Kirche heute (C 12).

Ob dem Martyrium der Kirche die große Bedeutung zukommt, „das Zeugnis ihres Leidens kann von der Welt gesehen werden“ (C III, 14), ist uns im Blick auf die antichristliche Lage, in die wir hineinwachsen, fraglich. Ist doch eben das Martyrium der Kirche sowohl unsichtbar geworden im Verhältnis zum Martyrium der Kirche in den ersten Jahrhunderten, wie in ein alles nivellierendes Zwielicht gesetzt, in dem der Widerstand gegen das politische totalitäre System in der Welt die Klarheit des christlichen Zeugnisses und des in ihm enthaltenen Widerstandes zu verschlingen droht. Auch hier bedarf es einer gründlicheren Ausführung, welche Bedeutung der Herr des kommenden Reiches für die verfolgte Kirche hat.

Nur in wenigen Linien versuchten wir anzudeuten, wo der besondere Beitrag kontinentaler Theologie für das ökumenische Gespräch, für die Neubesinnung auf die eschatologische Botschaft der Schrift zu suchen ist. Wir schließen mit der großen Freude und Dankbarkeit, daß die Ökumene es wagen will, die Frage der Einheit der Kirchen in der entschlossenen Rückwendung zur Schrift zu beantworten, und daß sie der entscheidenden Frage nicht ausweicht, daß diese Antwort nur in einer gemeinsamen Neubesinnung auf die Christologie und ihren eschatologischen *cantus firmus* gefunden werden kann.

Anmerkungen:

1) Evangelische Theologie, Heft 7, Januar 1951. 2) Th. W. zum N.T. I, Seite 579 bis 592. 3) Siehe vor allem die wichtige Unterscheidung von *ecclesia* und Kirche in Emil Brunner, *Das Mißverständnis der Kirche*, Stuttgart 1951. 4) Man beachte, wie die Predigttexte der unter die kommunistische Herrschaft geratenen Kirche in China in einer weitgehenden Gleichschaltung mit der Demokratischen Republik Mao Tse tungs sehr stark aus dem prophetischen Zeugnis Alten und Neuen Testaments genommen werden in dem Sinn, daß in China erfüllt ist, was Johannes in seiner Offenbarung und die Propheten des Alten Testaments verkündigt haben. 5) A. I. Toynbee, *Der Gang der Weltgeschichte*, Stuttgart 1949, Seite 359 ff. und 398 ff. 6) Siehe „Erster Bericht der beratenden Kommission für das Thema der 2. Vollversammlung des Ökumenischen Rates“ A, 2. Seite 35 dieser Zeitschrift. 7) Siehe die Auseinandersetzung zwischen beiden in *Deutsche Evangelische Weltmission*, Jahrbuch 1951, Seite 5—24 (vom Verfasser) und Seite 25—31 von Norman Goodall. 8) Siehe Max Warren, *The truth of vision*, London 1948, und seine Darstellung der Weltanschauung Albert Schweitzers. Ebenso Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1926 III und seine systematische Kritik aller endgeschichtlichen Eschatologie. 9) Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946, und die Ansätze, die sich bei Karl Heim, Emil Brunner, Walter Eichrodt, Heinz Dietrich Wendland, Ethelbert Stauffer und Werner Georg Kümmel finden. 10) Siehe besonders die Arbeit des Vorsitzenden der evangelistischen Kommission des Ökumenischen Rates, Dr. Hoekendijk, in seinen zahlreichen Veröffentlichungen im *Evangelischen Missionsmagazin* (Basel) und der *Evangelischen Missionszeitschrift* (Stuttgart). 11) *Ecumenical Review*, Jan. 1952, Seite 163 ff.