

Haben und Hoffen

Thesen zur ökumenischen Diskussion¹⁾

Meinem lieben Freunde D. Wilhelm Menn zum dankbaren Gedächtnis

Heinz-Dietrich Wendland

Das „Haben“, von dem hier zu reden ist, kann weder durch einen psychologischen noch durch einen philosophischen Begriff der Erfahrung interpretiert oder begründet werden. Im Zusammenhange der ökumenischen Diskussion über die theologische Bedeutung und Legitimität der christlichen Hoffnung²⁾ kann vielmehr nur vom „Haben“ im Sinne des Christusglaubens gesprochen werden, und dieses „Haben“ gibt es nur im Raume der Kirche als der Gemeinde derer, die h a b e n, indem sie g l a u b e n, und glauben, indem sie h o f f e n. Das Haben des Glaubens muß also theologisch innerhalb der theologischen Gesamtperspektive gesehen werden, die für das christliche Denken dadurch entsteht, daß die Gottesherrschaft in die Welt kommt. Alles „Haben“ der Gemeinde, des Glaubens, entsteht aus und in der Begegnung des Menschen mit der kommenden Gottesherrschaft, d. h. aus der Verkündigung der Gottesherrschaft, welche die Berufung der Sünder zum Reiche Gottes ausspricht und ihre Umkehr bewirkt. Nur im Kairos der nahenden Gottesherrschaft werden Umkehr, Glauben und Nachfolge möglich, und nur von diesen neutestamentlichen Grundbegriffen aus kann das „Haben“, von dem wir heute sprechen, richtig verstanden werden, nicht aber dürfen diese Grundbegriffe von einer mitgebrachten psychologischen oder philosophischen Theorie des Habens als einer Art von geistigem oder religiösem „Besitz“ her interpretiert werden.

Das Haben trägt selbst eschatologischen Charakter und kann nur so theologisch ausgelegt werden. Es ist also nicht möglich, die christliche Existenz sozusagen mit

¹⁾ Vorgetragen im Deutschen Ökumenischen Studienauschuß zu Heidelberg am 29. 2. 1956.

²⁾ Aus der deutschen Diskussion seien folgende Arbeiten genannt, die unser Thema berühren: E. K i n d e r, Grundprobleme christl. Eschatologie (Luthertum, H. 16), Berlin 1955. — Joh. K ö r n e r, Endgeschichtliche Parusieerwartung und Heilsgewalt im NT in ihrer Bedeutung für eine christl. Eschatologie (Ev. Theol. 14. Jg. 1954, S. 177 ff.). — G. S t ä h l i n, Die Christushoffnung und die gegenwärtige Welt (Ev. Luth. K.Z., 7. Jg. 1953, Nr. 2, S. 19 ff.). — T. F. T o r r a n c e, Die Eschatologie der Reformation (Ev. Theol. 14. Jg. 1954, S. 334 ff.). — H.-D. W e n d l a n d, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1956, S. 105 ff. (mit Bezug auf die Evanston-Dokumente und die ökumenische Diskussion).

Hilfe einer Addition von Haben und Hoffen zu beschreiben. Die Hoffnung ist nicht etwas, was zu einem anderweitig begründeten und schon als feste Größe vorausgesetzten Haben hinzugefügt werden könnte oder müßte. Daher ist auch der in vielen Erwägungen über das Verhältnis von Glaube und Hoffnung als Hauptthese anzutreffende Satz: „Das von Gott in Christus gewirkte Heil ist der Grund unserer Hoffnung“, für den auf Röm. 5, 5 und 2. Kor. 5, 5 (mit Recht) verwiesen wird — die Hoffnung beruht auf Gott als dem Geber des Hl. Geistes, auf der Tatsache unserer Rechtfertigung durch Christus —, nur unter der Bedingung richtig, daß dies heilschaffende Handeln Gottes in Christus selbst eschatologisch verstanden wird, nämlich in dem paulinischen Sinne, daß Christus die Äonenwende und die Erfüllung der Zeit ist (Gal. 4, 4; vgl. Mk. 1, 15) oder im Sinne von Hebr. 1, 2, daß Gott in den letzten Zeiten geredet habe durch den Sohn. So ist denn die mit Christus beginnende Verwirklichung der eschatologischen Verheißungen Gottes der Grund unserer christlichen Hoffnung so gut wie der Grund unseres christlichen Habens. Das Haben ist ein „eschatologischer“ Vorgang; es ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Tag des Heils erschienen ist und die Gottesherrschaft nahe herbeikommt. Christus selbst muß als geschichtliche Person und in seiner geschichtlichen Sendung eschatologisch, als Wende der Weltzeiten, als Ende des Gesetzes, als Anbruch der Heilszeit, als Abbruch der alten Welt, als Aufhebung der Zeit des „Einst“, nämlich des alten Menschen und als Schöpfer des neuen Menschen verstanden werden, und so geschieht dies von den Synoptikern an quer durch das NT bis zur Prophetie der Apok. Joh. So ist auch seine Auferstehung ein eschatologischer Akt in der Überwindung des Todes und der Sünde, als der Anfang der kommenden Auferstehung der Toten (1. Kor. 15, 12 ff.) und als die Eröffnung des ewigen Lebens, nicht aber ein isoliertes Wunder oder Zauberkunststück, das von der umgebenden Welt des Todes daran verhindert würde, Folgen zu haben. Das „ich bin gekommen . . .“ (Syn.), das „ich bin . . .“ (Joh.) und die Aussagen über das zukünftige Kommen des Menschensohnes reden von einem einzigen Geschehen, das als Ganzes eschatologisch zu verstehen ist, nämlich als Ende des Menschen und der Welt, die Gott nicht will. Es ist darum auch sinnlos, hier die *praesentia salutis* gegen die „Endgeschichte“ ausspielen zu wollen, als wenn sie, nämlich als Kommen des Geistes, der seinerseits wieder nur das Angeld der neuen Schöpfung ist, nicht ganz und gar selber „Endgeschichte“ wäre, die alle Weltzeit zu beenden trachtet, weil ja anders das Heil gar nicht das ganze und volle Heil, nämlich neue Schöpfung, zu werden vermag. Christus selbst ist die Einheit von Aorist, Präsens und Futurum des Heils: der Gekommene (geschichtliche Sendung-Kreuz-Auferstehung) ist der Gegenwärtige (Pneuma) und der zukünftig Kommende. Hier eins vom anderen trennen zu wollen, hieße die Erlöserbedeutung Christi in Frage stellen. Weil Christus aber diese Einheit der „Heilszeiten“ ist, kann das Hoffen immer nur zugleich als Haben und das Haben immer nur zugleich als Hoffen ausgelegt werden.

Nur wenn wir das Haben in diesem Sinne eschatologisch verstehen, haben wir das Recht, den Begriff weiter so zu entfalten, daß wir ihn auf die vom NT bezugte Verwirklichung des Heils anwenden.

Dann kann das „Haben“ ausgesagt werden

vom Glauben als dem Glauben an Jesus Christus, den eschatologischen Bringer des Heils, welcher Glaube selbst Hoffnung ist;

vom Geiste als dem Angeld und Anbruch der Heilsvollendung;

vom „neuen Sein“, nämlich der neuen Schöpfung (2. Kor. 5, 17), welche die Kinder Gottes, die Gerechtfertigten, darstellen, indem sie zugleich die Miterben des ewigen Lebens sind, was Gegenwart und Zukunft des Heils zugleich bedeutet (vgl. Röm. 8, 17 u. Gal. 4, 7);

von dem Empfang der Taufe und des Herrenmahls, welche beide an dem kommenden Gottesreiche und dem ewigen Leben Anteil verleihen, indem sie uns mit Christus vereinigen und zu Gliedern seines Leibes machen, in diesem Sinne also „eschatologische“ Sakramente sind (daher auch weder bloße „Zeichen“ noch „magisch“ wirkende Weihung oder Speisung);

vom Evangelium oder dem „Wort vom Reich“, welches, indem es verkündigt wird, das Reich Gottes zugleich proklamiert und gegenwärtig macht.

Dies alles sind Gaben und Mittel, mit welchen Gott durch Christus das eschatologische Heil erschafft, und insofern selbst eschatologische Wirklichkeiten, in denen wir die Kräfte der kommenden Welt Gottes zu schmecken bekommen (vgl. Hebr. 6, 5). Wir können sie weder im Sinne der „realisierten Eschatologie“ (Ch. Dodd) noch auch im Sinne der rein futurischen Eschatologie verstehen, sondern müssen sprechen von dem pneumatischen Geschehen der sich realisierenden, gleichwohl heute und hier, nämlich in dieser Weltzeit, noch nicht erfüllten und noch nicht total realisierten Eschata.

Das christliche „Haben“ des Glaubens und der Glaubenden gibt es nur innerhalb dieses Geschehens, im Empfangendürfen, im Sinne des Seins in Christus und Christi in uns, und zugleich, solange wir noch weltzeitlich Gebundene sind, in dem Sterben des „alten“ Menschen. Im Kampfe zwischen Geist und Fleisch gibt es dies Haben nur für die Hoffenden, die in der sehnächtigen, angespannten Erwartung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes leben, nach ihr seufzen und darunter leiden, daß die mit Christus in seinem Leibe Geeinten zugleich ferne vom Herrn wandeln (vgl. Röm. 8, 18 ff. u. 2. Kor. 5, 6 ff.). Das christliche Haben ist demnach das Haben in der Dimension der eschatologischen Existenz, im Prozeß des Vergehens dieses Aions und des Sterbens des alten Menschen, so daß wir dieses Geschehen erleiden und dadurch aufgerieben werden, ohne doch schon auf das Gestorbensein und die totale Überwindung der Welt zurückblicken oder uns in eine höhere metaphysische Sphäre aus diesem Erleiden des Todes flüchten zu können.

Hieraus können nunmehr einige Folgerungen gezogen werden, die der negativen Abgrenzung dienen.

Wir können das Haben dieser eschatologischen Existenz der glaubenden Gemeinde erstens nicht welthaft-empirisch oder welthaft-idealistisch verstehen, auch nicht welthaft-historisch; weder also so, als ob wir besondere kosmische, magische Kräfte besäßen und über diese verfügen könnten im Sinne von „Macht“, oder als ob wir durch metaphysisches Teilhaben an der unwandelbaren Welt der Ideen eine geistige Existenz gewinnen, noch in dem Sinne, als wären die „Güter“ des Glaubens „habbar“ wie geschichtliche Wirklichkeiten, Traditionen, vorgeprägte Lebens- und Denkweisen, die ebenso erlebbar, erfahrbar als auch geschichtlich nachweisbar wären. Weder die kosmische Magie, noch die Idee, noch die Geschichte macht oder begründet den Glauben, die eschatologische Existenz, was aber andererseits keineswegs aufhebt oder ausschließt, daß der Glaube seinerseits Erfahrungen schafft, Geschichte von Menschen und Gemeinschaften bildet und umbildet und sich selbst als Erkenntnis des Glaubens in Dogma und Theologie expliziert. Dies bedeutet also, daß das Haben der eschatologischen Existenz keineswegs mit dem Verhältnis des Nicht-habens zu reiner, jenseitiger, uns entzogener Transzendenz gleichgesetzt werden darf.

Dies gilt so wenig, daß sich der Glaube im „Wandel nach dem Geiste“ auslegt und realisiert, in der Heiligung sich übt, daß wir geschaffen sind in Christus zu guten Werken, daß wir in solchen wandeln sollen (Eph. 2, 10). Ebendies Handeln und Sich-Verhalten ist durch die eschatologische Existenz ermöglicht, durch die Freiheit, die Christus uns erworben hat, die Freiheit von den Verderbensemächten Sünde, Fleisch und Tod. Das ist eine verborgene Realität, die sich doch zugleich an den Tag bringt, in der Erweisung des Geistes und der Kraft, in der Tötung der fleischlichen, sterblichen Glieder, d. h. des alten Menschen (vgl. Kol. 3, 5 ff.). Als die, die für Gott in Jesus Christus leben, können und sollen wir unsere Glieder zu „Waffen der Gerechtigkeit“ machen (Röm. 6, 11 ff.); Christus ist also die Möglichkeit einer realen Existenz, z. B. im Handeln der Liebe, der Demut, der gegenseitigen Unterordnung, des Friedens, kurz, der Frucht des Geistes oder des Lichtes (vgl. Gal. 5, 16 ff., Eph. 5, 8—9, wie überhaupt alle Paränesen, besonders in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen, diese Grundtendenz aufweisen). Das eschatologische „Haben“ — dies soll in unserem Zusammenhange mit diesen Ausführungen gemeint sein — ist also nicht eine unsichtbare Geistigkeit, sondern offenbart sich in guten Werken, die aus dem Geiste und der Liebe geboren sind; es kann zweitens nie als ein religiöser Besitz oder Kapital verstanden werden; es ist die Bewegung des Handelns der Gemeinde, die aus dem Handeln Gottes entsteht, ganz gewiß aber das Geheimnis der „neuen Schöpfung“ zur Voraussetzung hat, die nicht einfach in das aufgelöst werden kann, was der heutige, einseitig aktualistische, theologische Sprachgebrauch „Geschehen“ oder „Ereignis“ nennt.

Es hängt mit dem Gesagten ferner zusammen, daß das mystische oder gnostische Mißverständnis des Habens ausgeschlossen werden muß: Der Glaube ist ja nicht der Rückzug in die zeitlose überweltliche Sphäre des Ewigen, des wahren Seins oder der Gottheit. Paulus hat im 1. Kor. den Kampf mit der korinthischen Gnosis durchgekämpft, die durch das Rühmen ihres Pneumatiker-Seins das Hoffen aufhebt. Sie wird sowohl durch die Verkündigung der göttlichen Liebe (weil sie sich am Nächsten versündigt) wie der zukünftigen Gottesherrschaft und Totenauferstehung zurückgewiesen (1. Kor. 13 u. 15); ihr „Haben“ wird ironisiert als die Haltung von Leuten, die meinen, schon im Gottesreiche vollständig angelangt zu sein, und die elende Leidens-Existenz des Apostels diesem Haben gegenübergestellt (1. Kor. 4, 8 ff.; vgl. meine Auslegung im NT Deutsch 7, 6. Aufl. 1954). Es ist wichtig zu sehen, daß mit der Verkündigung des Evangeliums auf dem hellenistischen Boden schon die falsche Interpretation des Glaubens als Haben der Erkenntnis, der mystischen Schau oder des Geist-Besitzes einsetzt. Der Kampf mit diesen Erscheinungen des fleischlichen Sich-Rühmens begleitet also die ganze Geschichte der Kirche seit ihren Anfängen. Später hat dies Haben die Gestalt orthodoxer, beharrender Kirchlichkeit oder pietistischer Subjektivität oder der sog. Schwärmerei angenommen, aber im Grunde genommen handelt es sich immer um denselben falschen Grundsatz, nämlich die nicht-eschatologische Auslegung des Glaubens, des Seins in Christus oder um die Abspaltung des Hoffens vom Haben, so als ob nicht das Haben selbst die Struktur des Hoffens hätte. Dadurch entstehen die verschiedenen Formen der securitas, die dann noch in psychologischen, moralischen, rechtlichen Sicherungsversuchen säkularisiert werden können. Doch wir haben Christus nur sofern Er uns „hat“, und unser Sein in Christus ist in der Taufe eröffnet durch ihn. Die Rechtfertigung versetzt in den neuen status der Kinder Gottes; alles Haben ist Empfangen-haben, ist Gnade (1. Kor. 4, 7), was ganz sicher nicht die Realität des neuen Seins auslöscht; denn es werden nicht bloß Berechtigungsscheine ausgeteilt, sondern die „kainè ktisis“ wird geschaffen (2. Kor. 5, 17), was Joh. im Bilde des „von oben her Gezeugt-Werdens“ ausgedrückt hat.

Dies schließt in sich, daß endlich auch die falsche Form des Nicht-Habens ausgeschlossen werden muß, nämlich die spätjüdisch-apokalyptische, die in der einfachen Scheidung von Jetzt und Dann besteht: Hier gibt es keine Gegenwart der Sündenvergebung und Rechtfertigung, kein Leben in Christus, keinen Aorist und kein Präsens des Heils; daher denn auch das Hin- und Hergerissenwerden zwischen Heilshoffnung und Anstrengung der Werkgerechtigkeit im Spätjudentum. Daß Paulus jenseits von Gnosis und Spätjudentum steht, drückt er z. B. dadurch aus, daß er gleichzeitig die gnostisch-mystische und die apokalyptische Sprache benutzt: Er spricht 2. Kor. 3, 18 (vgl. 4, 6) von der präsentischen Verwandlung durch Schau in die doxa Christi und, den zeitgenössischen Dualismus benutzend, von der Hoffnung, die nicht auf das Sichtbare, sondern auf das

Unsichtbare geht; denn alles Sichtbare ist die zeitliche Sphäre des Fleisches, auf das man sich nicht verlassen darf (vgl. Röm. 8, 24–25; 2. Kor. 4, 18). Zugleich richtet sich aber sein Blick auf die kommende Totenauferstehung, auf die Behausung im Himmel, das zukünftige Verwandelt- oder Überkleidetwerden und dergl. mehr (1. Kor. 15; 2. Kor. 5 u. oft).

So gilt: Durch Hoffnung sind wir gerettet (Röm. 8, 24). Oder mit K. Barth: „Haben wir keine Hoffnung, so haben wir auch keinen Glauben“ (KD IV 2, 366). Wenn das Haben aber Hoffen ist, so überschreitet und zerbricht das Hoffen auch das Haben, so gewiß das Haben durch den noch obwaltenden, wenngleich vergehenden Aion der Sünde und des Todes begrenzt ist.

Die kommende Vollendung, das „téleion“, wird das Stückwerk abtun (1. Kor. 13, 8 ff.), wozu — erstaunlich zu hören — sogar Prophetie und Gnosis gehören! Sie werden vergehen. Das alles ist ja noch indirekte, spiegelweise Erkenntnis. Glauben ist nicht Schauen (2. Kor. 5, 7). Das Hoffen aber richtet sich als verlangendes Seufzen auf das Kommende, noch nicht Gesehene, auf das neue Leben der Auferstehung; es ist ausgereckt nach dem eschatologischen Telos, ob es dies wohl erlangen möchte (Phil. 3, 12 ff.). Die doxa des Herrn, die gegenwärtig wird (s. o.), ist doch zugleich noch nicht gegenwärtig. Der Christ lebt noch im Fleische, wenngleich nicht mehr nach der Norm und unter der Macht des Fleisches; er ist deswegen aufs glaubende Hoffen gestellt.

Die Überschreitung des Habens durch das Hoffen kann auch mit der Kategorie der zukünftigen Enthüllung des noch Verborgenen ausgedrückt werden (z. B. Kol. 3, 1 ff.). Jedoch ist wohl zu bedenken, daß diese Aussage nicht isoliert werden darf. Es handelt sich nicht darum, daß bloß ein Schleier weggezogen werden könnte von dem, was in Wirklichkeit schon ganz da ist; vielmehr, es bedarf des zukünftigen Weltgerichts und der Neuschöpfung, damit die volle Gotteswirklichkeit und Gottesherrschaft erreicht werden kann. Sogar die Christen müssen sich dem Gericht nach den Werken unterwerfen, und ihre gegenwärtige Verwandlung ist nichts als Anbeginn und Angeld der zukünftigen. Die eschatologische Offenbarung steht daher unter dem Zeichen der zweiten oder neuen „Schöpfung“, des neuen Himmels und der neuen Erde, in welchen Gottes Gerechtigkeit wohnt, und wo er herrscht in allen seinen Kreaturen. Die Bilder vom „neuen Namen“ oder dem „neuen Lied“ der endzeitlichen Gemeinde sollen denselben Tatbestand ausdrücken (Apok. Joh. 21, 1 ff.; 2. Petr. 3, 13; 1. Kor. 15, 23 ff.; Apok. Joh. 2, 17; 3, 12; 5, 9). Die Kategorie der Enthüllung genügt also zur Beschreibung des wirklichen Verhältnisses zwischen Haben und Hoffen keineswegs; sie muß durch die anderen Bilder des NT korrigiert werden. Denn alles Haben ist, wie wir sahen, nur der eschatologische, erste Durchbruch des Kommenden und Zukünftigen. Das jetzt noch nicht Verwirklichte ist die entscheidende Gottestat der Zukunft: der „Sieg“ Christi, wie ihn die Apok. beschreibt, oder die totale Gottesherrschaft über den Kosmos aller Kreaturen.

Diese eschatologische Dialektik des NT wird durch die heute übliche Polemik der Existentialisten gegen die „Endgeschichte“ völlig zerstört, und folgerichtigerweise kommen diese daher denn auch in bedrohliche Nähe zur Gnosis. Denn eine *reine praesentia salutis*, die nicht „dialektisch“ auf die Nicht-Präsenz des Kommenden bezogen wäre, gibt es im NT nicht, auch nicht bei dem dafür als Kronzeugen angerufenen Ev. Joh. Negativ, aber ebenso notwendig, ist diese Form der „eschatologischen Dialektik“ in Folgendem ausgedrückt: Die dämonischen Mächte, obzwar schon besiegt durch die Auferstehung des Herrn, müssen noch aus allen ihren Weltmacht-Festungen, aus ihrem kosmischen Besitz gestürzt werden. Nur von der Präsenz des Heils sprechen, heißt das Dämonische, das Reich des Antichrist entwirklichen, und ist darum auch nur eine neue Form der Schwärmerei, wie paulinisch sie sich gebärden mag. Wegen dieser notwendigen — gerade für das Heil der Gemeinde unumgänglich notwendigen — Bezwingung der dämonischen Mächte ist das Gehoffte und das zu Erwartende *neu!* „*Kainós*“ wird im NT durchgehend im eschatologischen Sinne gebraucht, wo das Wort theologisch qualifiziert ist.

Nummehr ist noch eine andere Dimension des Habens sichtbar zu machen, die auch schon im NT in Erscheinung tritt, wenngleich ihre eigentliche Entfaltung und Wirksamkeit sich erst in dem ganzen von uns „Kirchengeschichte“ genannten Prozeß zeigen konnte.

Es geht hier um die *Geschichtlichkeit* unseres Habens. Was wir von Gott in Geist und Glauben empfangen, empfangen wir nämlich durch Wort und Hand der Menschen. Die Predigt, das Bekenntnis, die Sakramente werden überliefert; sie sind immer auch *Tradition*. Die Kirche lebt in einer menschlichen, irdischen Geschichte des Handelns, des Denkens, der Institutionen usw. Auch sind Verkündigung und Glaube begrenzt und artikuliert durch begrenzte geschichtliche Situationen, durch die begrenzte Lebensdauer, Aufnahmefähigkeit, Sichtweite der Menschen, die eben Christen in der Welt, im Fleische sind. So gibt es denn nicht *eine* Verkündigungssprache, nicht *eine* Theologie, sondern *viele*, und eben dies machen uns die verschiedenen Schichten und Epochen innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums überaus deutlich. Das NT ist in diesem Sinne selbst schon Geschichte der Kirche in der Welt, zeitliche Kirche. Die Kirche kann das Evangelium nicht anders als geschichtlich weitergeben, sie lebt und steht immer in ihrem eigenen, geschichtlichen Herkommen in Gestalt der Gottesdienstformen, in Gestalt der Kirchenordnungen, der jeweiligen Sprache christlicher Frömmigkeit. Wir alle haben als Glieder der in der Zeit lebenden Kirche einen geschichtlichen Standort in der Kette der Zeugen. Wir können seine Begrenztheit kritisch erkennen, ihn in der Demut des Glaubens und der Liebe und der Hoffnung relativieren, ein für die Kirche und ihre Diener höchst notwendiges, heilsames Geschehen, aber absagen können wir dem geschichtlichen Standort in der Kette der *traditio* nicht. Er bedeutet auch keineswegs *nur* Begrenztheit und Relativität; er ist der Ort

und die Zeit, die uns Gott zugewiesen hat, und in welcher die Glieder der Kirche jeweils den Auftrag zur Verkündigung, zur Austeilung der Sakramente, zur Diakonie der Liebe usw. zu vollziehen haben. Wir können nicht außerhalb der Zeit unseres Menschseins verkündigen. Darum bejaht die Kirche ihr Leben und ihren Auftrag in der Zeit, der jeweils auszurichten ist an zeitliche Menschen. Deswegen sind für den Vollzug ihres Auftrages und für den Aufbau der Gemeinde die geschichtlichen Situationen von Bedeutung. Sie vollzieht also ihren missionarischen Angriff auf die Welt immer in solchen Situationen; sie hat einmal den heidnischen Polytheisten oder Mystiker oder Philosophen vor sich, das andere Mal den nach-christlichen Menschen der radikalen Weltlichkeit, des Nihilismus, des Kommunismus usf. Sie dringt in die Welt der Gesellschaft mit ihren verschiedenartigen politischen Institutionen und sozialen Gefügen ein; sie entwickelt daher auch geschichtliche Formen des christlichen Ethos, der Lebensführung.

So tritt die Kirche in der Zeit auf der ganzen Linie in die historische Christlichkeit (das Christentum) ein (vgl. zu diesem Begriff mein Buch „Die Kirche in der modernen Gesellschaft“, Hamburg 1956, S. 91 ff.). Glaube, Liebe und Hoffnung sind nur in der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit möglich. Diese historische Christlichkeit ist für die Kirche immer beides: Segen und Gefahr. Denn sie ist Bergung des Glaubens, Ruf zum Glauben, der von unseren Vätern her an uns ergangen ist, zugleich aber auch Versuchung: nämlich zum falschen Haben im Sinne des Sich-Rühmens, das Paulus so radikal bekämpft hatte, zur Selbstbehauptung der Kirche in ihrem jeweiligen Gewordensein, z. B. als Volkskirche oder als Konfessionskirche. Diese beiden Haltungen führen immer wieder zur Aufspaltung der Kirche, zum geistlichen Hochmut und zur träge beharrenden Kirchlichkeit, die das Evangelium mit alten kirchlichen Gewohnheiten verwechselt. In solcher historischen Christlichkeit „haben“ wir zahllose Schemata, Überlieferungen und Gewohnheiten, haben wir fast 2000 Jahre Christentum, was wirklich auch die Last der Traditionen und die Greisenhaftigkeit des Christentums bedeutet. Die Geschichte der Kirche als historischer Christlichkeit ist immer eine Sterbensgeschichte, die man nur ertragen kann, indem man auch der Kirche gegenüber geltend macht: „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden!“

Das heißt, daß die Dialektik zwischen dem Haben der historischen Christlichkeit und der christlichen Hoffnung sichtbar gemacht werden muß. Zwei Negationen sind vorauszuschicken:

Verschlossen ist uns erstens die Flucht ins Inseits oder Jenseits der Mystik oder in eine „unsichtbare“ Kirche, in eine geschichtslose Existenz „reinen“ Glaubens;

zweitens die schwärmerische Flucht in die reine Zukunft und die Verurteilung der geschichtlich lebenden Kirche als „Babel“. Die scheinbare, totale Preisgabe des geschichtlichen Habens in solchem apokalyptischen Futurismus ist Selbstbetrug.

Man kann nicht im vorweggenommenen Eschaton existieren; dieser Versuch gerät zugleich in den Perfektionismus und in die Utopie hinein und verfällt wiederum der paulinischen Kritik des Rühmens.

Also kann das Haben der Geschichte der Kirche in der Zeit, das Haben der Kirche als Tradition weder einfach übersprungen noch ausgelöscht werden.

In dieses Dilemma, in dieses Leiden der Kirche an sich selbst, im Sinne der historischen Christlichkeit, greift nun die Hoffnung ein und zeigt ihre eminente kritische und befreiende Wirkung:

Die Hoffnung sprengt die Last der Geschichte. Das will besagen: Wir tausendfach christlich-erblich Belasteten sind berufen und begnadet, Menschen im Advent zu sein und zu werden, um den längst gekommenen, historisch gewordenen Christus als den Kommenden zu begreifen. Unser rückwärts gerichteter Blick wird vorwärts gelenkt, dem Herrn entgegen: „Sehet auf und erhebet eure Häupter, darum daß sich eure Erlösung naht“ (Luk. 21, 28)! Wir werden aus Besitzenden zu Nicht-Habenden, zu Wartenden und Hoffenden gemacht. Das hat aber Kritik an unseren Traditionen zur Folge. Die eschatologische Blickwendung muß kirchliche und theologische Konsequenzen haben. Sie muß zu neuer Erfassung unseres Jetzt in dem Doppelsinne führen, daß der „Tag des Heils“ sein Licht in unsere geschichtliche Lage hier und heute sendet. Das aber bedeutet auch den Willen zur Ablösung vom sterbenden Christentum, von leblosen, christlichen Geschichtsformen, die heute niemand mehr bewegen und beleben können.

Als Hoffende tragen wir aber auch die Last unserer christlichen Geschichte, wissend um die Freiheit von der Welt, die wir durch Christus gewonnen haben, in der Vorfreude des Endes, in der geistlichen Freudigkeit und Gewißheit der Gemeinde, der der Apostel zusagt: „Alles ist euer“ (1.Kor. 3, 21 ff.), das Gegenwärtige und das Zukünftige ist euer, weil ihr und wenn ihr Christus angehört. Diese Freiheit und Vollmacht dem ganzen Kosmos gegenüber muß auch gegenüber der Vergangenheit der Kirche in der Welt gelten. Die Kirchengeschichte im ganzen kann nicht aus der endzeitlichen Weltsituation herausgenommen werden. Die historische Christlichkeit kann die Hoffnung nicht aufheben, im Gegenteil, sie verstärkt das Seufzen und Verlangen nach der endgültigen Befreiung und Erlösung, nach der Reinigung durch das Gericht Gottes, das auch die tausendfachen Sünden der Kirche in der Zeit hinwegnimmt. Die historische Christlichkeit vermag weder die Kraft der Auferstehung des Herrn auszuschalten, noch sein zukünftiges Kommen zu verhindern. Die Kirche bleibt immer die Kirche zwischen Ostern und der Parusie, und dies läßt sie leben, nämlich aus Christus leben, und immer wieder neu auferstehen mitten unter dem Sterben und im Verwesen der historischen Christlichkeit. Sie bleibt unter der Verheißung seiner Gegenwart bei ihr alle Tage bis an der Welt Ende (Mt. 28, 20).

Diese Gegenwart Christi macht die Vollmacht der Gemeinde aus, die Vollmacht, Ja zu sagen zu ihrer Geschichtlichkeit, ihrem Sein in der Zeit, Nein zu sagen zu allen Formen pervertierter Christlichkeit, zu kämpfen für neue Geschichtsformen des Lebens aus dem Glauben, obwohl sie darum weiß, daß auch diese einmal sterben werden. Doch handelt die Gemeinde in der Zuversicht, daß ihre eigene reformatio fortgehen wird und muß, weil sie den Auferstandenen zum Herrn hat.

Denn in allen Krisen, in allem notwendigen Sterben des Habens im Sinne der historischen Christlichkeit erhält der Auferstandene die Kirche im eschatologischen „Jetzt“ des Heilstages (vgl. 2. Kor. 6, 2). In diesem Jetzt (nyn) sind Haben und Hoffen vereint. Dieses Jetzt ist das „Jetzt-schon“ des neuen Aion, der Gegenwart des Reiches Gottes inmitten des „Jetzt-noch“ des alten Aion, dieser Welt (vgl. dazu Gustav Stählin, Art. nyn im Th. W. z. NT. IV). Darum bedürfen wir nicht der sinnlosen Versuche zur Flucht, zum Aussteigen aus der Zeit. In diesem Jetzt ist die Fülle des Geistes, ist Freude und Friede (Röm. 14, 17).

In diesem eschatologischen Jetzt ist das Einmal und Ein-für-allemal der Christusgeschichte, sind Kreuz und Auferstehung gegenwärtig, in Kraft des Geistes, darum im Wort, in der Taufe, im Herrenmahl. Von hier aus wäre der neutestamentliche Sprachgebrauch des „échein“, Haben zu verstehen: Man kann Gott oder den Geist oder Glauben „haben“ (Röm. 8, 9; 1. Joh. 2, 23) oder den Parakleten (1. Joh. 2, 1) oder die Erlösung (Kol. 1, 14). Der Begriff wird durch das Was des Habens qualifiziert; denn man kann auch einen Dämon, einen bösen Geist haben. Grund des Habens im Sinne des gläubigen Stehens in der Heils-Gegenwart ist immer Christus und sein Sieg über die Welt.

Gleichwohl bleibt es bei der Paradoxie der christlichen Existenz, daß dem Haben immer das Nicht-haben als sein Gegenüber zugeordnet ist; denn Haben kann die Gemeinde und der Christ immer nur in der Form des *L e i d e n s*, und dem Reichtum in den Gaben des Geistes korrespondiert die Armut, das Nichts-haben (vgl. 2. Kor. 4, 7 ff.; 6, 4 ff.). Diese Paradoxie gebiert die überwindende Hoffnung, in der wir „schon“ gerettet sind.

Johannes macht eine andere Seite an solchem Haben deutlich durch seine Rede vom „Bleiben in . . .“ Es ist die Treue des Verharrens in Christus, das Festhalten der Seins-Gemeinschaft mit ihm, wie die Reben am Weinstock sind, die nur so Frucht bringen können (15, 1 ff.; vgl. 6, 56; 8, 31). Dies Bleiben in Christus hängt daran, daß Christus in den Seinigen bleibt. Dies ist, wie Bultmann mit Recht feststellt, weder ein mystisches Verhältnis zu Christus noch ein kirchlicher Konservatismus, aber es ist auch mehr als das Festhalten der Glaubensentscheidung, mehr als die ewige Gültigkeit der göttlichen Heilstat für den Glaubenden; es ist die Weise des neuen Seins in Christus, die sich freilich in den Akten der Glaubens-

Treue erweisen und bewähren wird (vgl. R. Bultmann, Das Johannesevangelium, Seite 411 f.).

Abschließend wollen wir sagen, daß dieses „Sein“ zugleich ein „Sein-werden“ ist: Wir sind „jetzt“ Gottes Kinder, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; das Sein ist aber zugleich das Geschehen, das zur eschatologischen Vollendung führt und treibt (vgl. 1. Joh. 3, 2). Von der gegenwärtigen Rechtfertigung geht es zur zukünftigen oder von der Versöhnung durch das Kreuz zur endzeitlichen Erlösung (Röm. 5, 9–10, 17–21; 8, 14–15 u. 18 ff.). Wir können also das Haben, das Sein und das Bleiben nur in dem Sinne existentiell und ebenso nur in dem Sinne sakramental oder pneumatisch auslegen, daß wir es im futurischen Sinne eschatologisch verstehen, wodurch wir zu dem Begriff der eschatologischen Gegenwart gelangen, die auf die Zukunft der eschatologischen Existenz im „téleion“ hin entworfen ist. So bleibt es bei der klassischen Zusammenfassung des Paulus Röm. 8, 24, daß wir „durch Hoffnung gerettet“ sind; so ist die ganze christliche Existenz in ihrem Haben und Sein als lebendige Hoffnung zu bezeichnen; denn Gott hat uns „neugezeugt zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen . . . Erbe, das im Himmel für euch aufgehoben ist . . . , um in der letzten Zeit offenbart zu werden“ (1. Petr. 1, 3 ff.).

Von der Spaltung zur Einheit

Von Lesslie Newbigin*)

Wenn in diesen Vorlesungen irgendein Element ist, das zum Aufbau der Kirche dienen kann, kann es nur darin liegen, daß wir entwickeln, was in dieser Erklärung gesagt ist: Kirche ist das Pilgervolk Gottes. Es ist unterwegs, eilend zu den Enden der Erde, alle Menschen zu bitten: „Lasset euch versöhnen mit Gott“, und eilend zum Ende der Zeit, ihren Herrn zu empfangen, der sie zur Einheit zusammenfügen wird. Daher kann der Begriff Kirche nie und nimmer in statischen Formeln ausgedrückt werden, sondern nur in Ausdrücken, die darstellen, wozu sie unterwegs ist. Kirche kann nur verstanden werden in einer Sicht, welche zugleich missionarisch und eschatologisch ist, und nur in solcher Sicht kann der tote Punkt überwunden werden, an dem unsere ökumenische Aussprache angelangt ist.

*) Vorabdruck aus der in Kürze erscheinenden Übersetzung seines Buches: The Household of God. Evang. Missionsverlag G.m.b.H. Stuttgart.