

gegenseitige Liebe schenken und den Weg zur christlichen Einheit weisen, welches auch die Opfer sein mögen.

Ledig, Peter-Kristian, „Die verantwortliche Gesellschaft“, Gewerkschaftliche Monatshefte VIII/3 (März 1957), Seite 151–157.

Der Verfasser skizziert die Beiträge der Ökumene zu den Fragen der gesellschaftlichen Wandlung, die Neubessinnung innerhalb der Kirche auf ihren Auftrag in der Welt und die Grundgedanken der Berichte von Amsterdam, Evanston und Arnolds-hain (Juli 1956) zum Thema der „verantwortlichen Gesellschaft“. Die Kirchen in der Ökumene hätten angesichts der sozialen Fragen begriffen, daß es hier kein Zurück mehr gebe. Starre Ideologien könnten nicht mehr helfen. Der Verfasser deutet an, woher die Kirchen Maßstäbe für soziale Gerechtigkeit und die Freiheit einer „Verantwortlichen Gesellschaft“ gewinnen. Um die Person in der industriellen Gesellschaft zu retten, müsse (nach P. Tillich) die christliche Aktion einen Weg in der Korrelation zweier Pole finden: des neuen Seins, von dem das Christentum Zeugnis ablegt, und der Bewegungen, die auf ihre verschiedene Weise gegen die entpersönlichende Macht der technisierten Gesellschaft streiten. Die Beiträge der Ökumene zu den Fragen der gesellschaftlichen Wandlung bemüht sich, einen solchen Weg zu zeigen.

Minear, Paul S., „Action and Reaction in Ecumenical Movement: A Foreword“, Religion in Life XXVI/2 (Frühjahr 1957), Seite 163–168.

Im Hinblick auf die nordamerikanische Studienkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verweisen wir auf diese Sondernummer mit Beiträgen zum Thema „Die Einheit, die wir erstreben“. Neben dem Vorwort von P. S. Minear und einem einleitenden Artikel von J. Robert Nelson, *Christian Unity and Church Unity in the Ecumenical Movement*, enthält das Heft Beiträge zum genannten Thema vom Standpunkt der Kirche von Südafrika (Lesslie Newbigin), des orthodoxen Protestantismus (Edward J. Carnell), der Südlichen Baptisten (Theron D. Price), der Lutherischen Missouri Synode (Martin H. Franzmann) und der historischen Freikirchen (John Yoder). Ferner: Stephen Neill, *Christian Unity at*

the Local Level; Charles D. Kean, *Christian Unity in the Local Congregation*; John R. Scotford, *What Price Church Union?*

Mundle, Wilhelm, „Die Einheit der Kirchen als theologisches Problem“, Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung XI/9 (1. Mai 1957), Seite 133–138.

Die Einheit der Kirche ist für den Glauben eine von Gott geschaffene Wirklichkeit. Wie setzen wir uns aber theologisch mit der Tatsache auseinander, daß diese eine Kirche gespalten ist? Der Verfasser, nach dessen Ansicht die Kirchengemeinschaft vor allem als Gemeinschaft am Evangelium und als Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft in Erscheinung tritt, erörtert die in diesen Fragenkreisen auftretenden Spannungen und Unterschiede. Da die Einheit der Kirche in der unteilbaren und nicht zu relativierenden Wahrheit des Evangeliums bestehe, bleibe die Spaltung der Kirche ein Schicksal, das wir tragen müssen, solange die Wahrheitsfrage zwischen den Kirchen steht. Wenn kirchliche Einigungsbestrebungen und das Verlangen nach Abendmahlsgemeinschaft berechtigt seien, so gelte das in erster Linie von den Bemühungen, diejenigen zu einigen, die auf dem Grunde desselben Glaubens und Bekenntnisses stehen.

Neue Bücher

Eschatologie und Wiedervereinigung im Glauben

T. F. Torrance, *Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation*. Edinburgh (Oliver and Boyd) 1956, VIII u. 168 Seiten. Preis 16 sh.

In der Absicht, „a closer understanding between the Lutheran and Reformed Churches“ (Widmung des Buches an Otto Weber und Ernst Wolf) zu fördern, unternimmt der durch seine Thesen zur christologischen Begründung der Ekklesiologie bekanntgewordene Autor den ebenso aufregenden wie notwendigen Versuch einer Klärung der Eschatologie der Reformatoren. Er untersucht dabei die bei Luther, Bucer und Calvin hervortretenden drei Typen reformatorischer Eschatologie. Daß diesem Versuch durch die Problemstellung, die sich aus der Bestimmung des Verhältnisses zwischen

Kirche und Gottesherrschaft ergibt, ein bedeutendes Gewicht innewohnt, ist deutlich und erhellt zugleich die Aktualität dieser historischen Studie.

Gegenüber der mittelalterlichen Konzeption — die er, etwas karikierend, auf dem spannungslosen Beieinander von Natur und Übernatur ruhen läßt (p. 3), wobei die Übernatur per transfigurationem die gefallene Natur erlöst — zeichnet Torrance die gemeinsame Position der drei genannten Reformatoren als von ihrer vertieften Anschauung der Sünde her geprägt. Nicht Transfiguration vermittelt der sakramentalen Apparatur einer sich mit dem Gottesreich identifizierenden Kirche erlöst, sondern Neuschöpfung als freie Tat Gottes. Diese aber ist in ihrer Unaufweisbarkeit recht eigentlich vom eschaton her bestimmt. Gottesreich und Kirche treten daher weit auseinander, wiewohl der biblisch bezeugte Zusammenhang nicht zerrissen wird. („The new creation was already present within history, and if its presence meant tumult and commotion throughout the world and the Church, that was to be interpreted as the travail of its full appearing.“ p. 4) Freilich bleibt gerade darum Geschichte und Gesicht der Kirche von ihrem Wesen her zweideutig (p. 5), „for the perfect face of the new creation, while partially disclosed in the Church, does not yet fully appear“ (a. a. O.)

Innerhalb dieses geschlossenen Bildes der reformatorischen Eschatologie gibt es nun aber doch recht bezeichnende Differenzen. Eine recht bedeutsame Unterscheidung beschreibt T. schon im Einleitungskapitel: „While Lutheran eschatology was mainly an eschatology of judgment, going back to the early Latin Fathers like Cyprian with their emphasis on the decay and collapse of the world, Reformed eschatology was mainly an eschatology of the resurrection, going back to the early Greek Fathers with their emphasis upon the renewal of the world through the incarnation of Christ.“ (p. 5) Damit sind natürlich die Charakteristika keineswegs erschöpft; aber es bedarf nach Ansicht des Verfassers der Akzente, um ein plastisches Bild zeichnen zu können. In diesem Sinne faßt er Luthers Eschatologie zusammen unter dem Oberbegriff einer „eschatology of faith“, während die Positionen Buzers und Calvins als Eschatologie der Liebe bzw. der Hoffnung charakterisiert wurden.

Ob diese Akzentuierung nach Glaube, Hoffnung und Liebe sehr glücklich ist, mag dahingestellt bleiben. Gegenüber der unverkennbaren Künstlichkeit dieser Konstruktion, die in dem Augenblick zusammenbräche, falls in der Forschung ein vierter Typus reformatorischer Eschatologie aufträte, ist von ungleich größerem Gewicht, was an Inhaltlichem zutage gefördert wurde. Man hat auf wenigen Seiten eine wissenschaftlich zuverlässige, sprachlich klare Zusammenfassung der wesentlichsten Erkenntnisse der Reformation unter dem Aspekt der Eschatologie.

Wenn Luther das Verhältnis von Gottesherrschaft und Kirche bestimmen will, dann ist sein eigentliches Schlüsselwort „Glaube“. Torrance zeigt in seinem gesamten ersten Kapitel mit großer Sorgfalt, daß „Glaube“ bei Luther vorwiegend eschatologisch bestimmt ist — als Gegenwart des kommenden Herrn. Nicht dem Aeon des Schauens, sondern dem Aeon des Glaubens gehört die Kirche an, was deutlich wird an der Betonung des „sola“ fide, das dem enthusiastischen Reichsgottes „bau“ wehrt, ebenso wie an der Beschreibung der Kirche als „Regnum gratiae“ bzw. „Regnum in fide“ (71); sie besteht „usque ad iudicium extremum“ (ib.). Sogar eine „neue Grammatica“ (6) hält Luther für nötig, um die rechten Worte zu finden, die der endzeitlichen Bestimmtheit des In-der-Kirche-Seins entsprechen könnten. „Pilgrimage“ (54) ist daher für T. der zusammenfassende Begriff, unter dem man Luthers Konzeption begreifen kann.

So ist die Kirche wesentlich eschatologische Gemeinschaft, denn im Wort Gottes wird dem Menschen vor allem Verheißung zuteil (54 f.), was am deutlichsten bei der Taufe hervortritt. Das muß so sein, weil ja der Glaube als Wesen der Kirche dem Wort Gottes korrespondiert, heißt nach T. aber nicht, daß Kirche nur „in actu“ — also im Lautwerden des Wortes und sonst nicht — existiert; vielmehr ist das lautwerdende Wort Zeugnis der „continuous creation of the Word, acting from beyond the Church and impinging on it.“ (55) Zu fragen ist freilich, ob Luthers Kirchenbegriff ganz erfaßt worden ist, wenn der Verfasser sagen kann, daß das eigentliche Leben der Kirche — als in dem erst im Eschaton zur Erfüllung gelangenden ewigen Verheißungswort Gottes gegründet — „lodged beyond of it“ (55) ist, also jenseits der Kirche „wohnt“.

Gerade wenn man den zutreffenden Darlegungen des Verfassers a. a. O. folgen kann, in denen er eine christologische Analogie in Luthers Kirchenbegriff vorfindet, ergibt sich die Frage, ob bei solcher Definition die zwei Naturen nicht allzu sehr auseinandergerissen werden und man Luther damit uninterpretiert.

Dies tritt weiter hervor bei der Betrachtung der Kirche im äußeren Sinn; sie ist eine der drei Hierarchien bzw. Sozialstrukturen (59) des menschlichen Lebens und existierte bereits (ib.), ehe es *oeconomia* und *politia* gab (57 f.). In diesem Sinne hat sie institutionelle, irdisch-äußere Existenz und ist doch „constantly threatened and obstructed“ (59) von dieser Last ihrer sichtbar-historischen Struktur. Da Kirche und Gottes Herrschaft gleichwohl nicht identisch sind, ergibt sich die notwendige Annahme einer „duplex communio“ (60) in der Kirche, welche wiederum sowohl der Zwei-Regimenten-Lehre (16 ff.) als auch der anthropologischen Unterscheidung des „*homo carnalis* et *exterior*“ vom „*homo spiritualis* et *interior*“ (10 ff.) korrespondiert und damit die der Gesamtauffassung Luthers zugrundeliegende „eschatological perspective“ (29 ff.) deutlich werden läßt.

T. spricht in diesem Zusammenhange von einer „sacramental analogy“ (60 ff.) bei Luther und meint damit die Applikation der Zwei-Naturen-Lehre auf die Ekklesiologie. Luther folgert daraus vor allem die Verborgenheit des göttlichen Seins der Kirche, solange der Aeon des Glaubens dauert: solange ist die Kirche „under the Cross“ (64 ff.). Torrance versucht an dieser Stelle, seine bereits im ökumenischen Gespräch hervorgetretene Lieblingsthese, daß „the Church is at once *iusta* et *peccatrix*“ (65), aus Luther zu beweisen; dieser Versuch ist — nicht nur wegen des Fehlens eines entsprechenden Zitates — als gescheitert anzusehen. Zwar haften der Kirche, was bei der Haupterschaft des menschgewordenen Gottessohnes selbstverständlich ist, die Zeichen dieses vergehenden Aeons an — sündige Glieder in großer Zahl, zu denen er sich gesellte —; aber ist sie selber, die doch in eben dieser ihrer Zwie-Natur unmittelbar aus Christus hervorwächst, als Sünderin zu betrachten? Schon dies, daß Luther sie verborgen sein, „*sub cruce*“ leben und eine „*scandalosa facies*“ tragen läßt (67), zeigt, daß sie als die verborgene

Gegenwart des erhöhten Gottmenschen nicht die Attribute ihrer Glieder trägt; der Sünder ist nicht verborgen. Nicht der Mensch als „*iustus et peccator*“ existiert „*sub contrario*“, sondern der — täglich auferstehende und also aus Christus sündlos geborene und sündlos bleibende — „*homo interior* et *spiritualis*“. Hier gilt es sorgfältig zu differenzieren, um keinem Fehlschluß zu erliegen; die Ekklesiologie ist eben kein bloßer Sonderfall der theologischen Anthropologie. Sie wäre dies nur, wenn die Kirche wesensmäßig Zusammenschluß von Menschen wäre. Nach Luther hingegen ist der menschgewordene Gott ihr stiftender und erhaltender Hauptfaktor. Dann aber kann man nicht einfach den Sünder und die Kirche parallelisieren. Im übrigen sei hierzu auf die bekannte und weitläufig erörterte Mehrschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff verwiesen (vgl. Holl, Kattenbusch u. a. zur Sache).

In nicht unerheblichem Kontrast zu Luthers Kirchenbegriff findet sich Buzers, aus der „*Eschatology of Love*“ hervorfießende Anschauung (73–89). Die Ursprünge seiner besonderen Auffassungen von Kirche und Gottes Herrschaft sieht T. einmal in der stärker gesamt-biblisch orientierten Gedankenwelt, zum anderen in starker Beeinflussung durch die Straßburger mystische Tradition begründet (73 f.). Von Bedeutung — vor allem für seine spätere Wirksamkeit in England — ist sein „attempt to get behind mediaevalism and . . . to restore the ancient Catholic Church“ (73). Man tut Buzer kein Unrecht, wenn man, nach T., seine Theologie versteht „in terms of the Catholic Church and patristic theology of the first six centuries“ (ib.); damit aber gewinnt der von ihm repräsentierte Zweig „of Reformed rather than Lutheran Theology“ (ib.) seine charakteristische Bedeutung im heutigen Anglikanismus, womit freilich nicht Buzer und der Anglikanismus miteinander identifiziert werden sollen.

Denkt Luther vor allem vom Wort Gottes her — als dem inkarnierten, lebendig gegenwärtigen Herrn —, so ist Buzer, ebenso wie Calvin, daran interessiert „to lay the stress upon the word and spirit in their inseparable conjunction“ (74). Der Geist als Angeld des kommenden Reiches spielt daher in seiner Theologie eine unverhältnismäßig größere Rolle als bei Luther, ebenso wie er die Inkarnation des Sohnes Gottes primär als den Beginn der Neu-

schöpfung versteht (75). „That is being realised now in and through the Church, where God's Kingdom is set up in the midst of the fallen world, where men are brought back to the divine purpose of love and learn to live for God and for one another.“ (ib.) Durch die Aktion der Christenheit geht das Heilsgeschehen weiter, kommt das Ende — in Form einer immer weiter ansteigenden Zahl von befreiten, die göttliche Liebesabsicht erkennenden und selber praktizierenden Menschen — näher. Das Regnum Christi „has entered into the midst of our life on earth, and overlaps this present age here and now“ (77). Sehr im Unterschied zu Luther sieht Buzer in der Kirche das Regnum Christi, „because the Rex dwells in her midst“ (81). In der Kirche leben aber heißt für alle Christen, daß sie ihren Glauben verwandeln in eine getreue und aktive Liebe zu allen Menschen, „for they are to live out among men the communion of love to which they belong in Christ“. (ib.) „The Kingdom of Christ is a Communio or Res publica of those who are moderated by the Spirit of Christ and in whose hearts there is begotten a divine love which grows and increases, reaching out to the perfection of the resurrected life. It is this amazingly eschatological conception of love that is the most moving and characteristic element in Buzer's theology.“ (82)

Es leuchtet ein, daß sich von hier aus ein Weg ergibt, der das Regnum Christi sowohl in der Kirche als auch im Staate wirksam sieht, „so that the life of the Church protected by the State may freely grow in obedience to God's Word and in the exercise of love, and so assume the character of a Res publica or Societas Christiana“ (87). „For Buzer the Kingdom of Christ in its relation to this world is not merely a Hörreich but also a Sehreich (to use Luther's terms).“ (ib.) Das aber zeigt die Nähe zu Calvin (89), wiewohl hier manche Unterschiede obwalten: Weit stärker als Calvin versteht Buzer die Kirche einmal als Communio renatorum und zum andern als Regnum Christi, das sogar in der Gestalt eines staatlichen regnum externum erscheinen kann (89). Zentral aber bleibt seine paulinische Vorstellung von der Liebe als der eschatologischen Realität, die sogar bleibt, wenn Glaube und Hoffnung dahinschwinden (ib.); diese Vorstellung fügt die beiden Seiten seines Kirchenbegriffs zusammen.

Calvin gelang dies durch eine kraftvollere Christologie sowie durch einen präziseren Kirchenbegriff; das belebende Element seines gesamten Theologisierens ist die Eschatologie, die ihn seit seinem ersten theologischen Werk beschäftigt (90 f.). „The real clue to Calvin's eschatology is to be found in the expression 'Christ is our clothing'. That is to say, his eschatology, and all his language about the prison of the body, are to be interpreted in terms of Christology“ (91). Allerdings denkt er nicht primär vom Individuum her, sondern von der Kirche als dem Leibe Christi (95). Erbauung, Wachstum, Fortschritt sind daher adaequate Kategorien, mit deren Hilfe sich ihm das Verhältnis von Kirche und Gottesheerschaft darstellt (96). Man kann es mit T. noch dynamischer ausdrücken und sagen, daß für Calvin „eschatology is the analogical transposition of Christology to the whole understanding of the Church. In His birth, life, death, resurrection and ascension Christ is our only way to understanding the celestial mystery of the last things“ (101). „Or, to put it otherwise, eschatology is the doctrine of the Spirit and all that union with Christ through the Spirit involves“ (ib.). Der Glaube aber korrespondiert diesem eschatologischen Geistbegriff dadurch, daß er sich der kommenden Welt entgegenstreckt und den Advent Christi antizipiert (103), das complementum, dem das initium bereits voranging. Calvin's Eschatologie enthält zwei Momente: initium und complementum. Dem entspricht der Glaube — „for it is in hope that faith stretches out to its possession of glory in Christ“ (110) —, aber auch die Christologie: das initium unserer Erlösung ist die Kreuzigung, das complementum dagegen die Auferstehung (113). Wo aber ist nun das medium zwischen den beiden eschatologischen „Momenten“? Christus selber in seiner Hauptschaft über die Kirche; Er selber mit seinem Regnum steht zwischen dem initium (nämlich der Gründung der Kirche) und dem complementum (der consummatio mundi) der Gottesherrschaft, die in dieser Zwischenzeit sich als Herrschaft Christi darstellt (114).

Die sehr instruktiven Ausführungen T.s zeigen deutlicher als das vorangehende Summarium es vermag, die Zielrichtung der Calvin'schen Gedanken und die herrschende Stellung der „Eschatologie der Hoffnung“ darin. Im Grunde ist alles, selbst das Kommen Christi in diese Welt, auf den zweiten

Advent hin orientiert: Inkarnation, Glaube, Kirche sind so Stationen auf dem Wege zum Ziel, das durch den Geist bereits in die Gegenwart hineinragt. Auch die „Analogia Christi“ — d. h. die Anwendung christologischer Kategorien — ist im Grunde zu erklären von dem starken eschatologischen Akzent der Theologie Calvins, dem der 2. Advent Christi mindestens so entscheidend für die Gegenwart des vollen Heils ist wie der 1. Advent. Aus diesem Grunde muß auch die zwischen *initium* und *complementum* gelegene Strecke per *Analogiam Christi* gedeutet werden. T. sieht mit Recht, daß hier der eigentliche Gegensatz zu Luther liegt, der sich auf den verschiedensten Gebieten widerspiegelt. Der betreffende Schlußabschnitt (139 ff.) gehört zum Instruktivsten dieser ausgezeichneten Analyse, wobei man den vom Verfasser gezogenen Folgerungen durchaus nicht in allem zustimmen braucht.

Vielleicht darf man folgende vorläufige Folgerung aber doch schon andeuten: Als notwendiger Kontrast zu einer Überbetonung der Hoffnung im Sinne spätjüdischer Eschatologie auf seiten Calvins, aber auch Buzers — so als wäre das Kommen Jesu in diese Welt, das „*ephapax*“ geschah, noch ergänzungsbedürftig, erst ein Anfang — steht Luthers Theologie vorwiegend auf dem „*est*“ als auf der bereits geschehenen Tat Gottes, die jetzt wirkende und inkorrigible Gegenwart unter uns ist. Das Eschaton (als „zweiter“ Advent verstanden) ist nicht eigentliches Ziel, zu dem Inkarnation, Kreuz und Auferstehung nur Auftakte wären, sondern Folge und Ergebnis von Jesu einmaliger Heilstat, in der — weil sie Gottes Tat ist — alle Gegenwart und Zukunft bereits umschlossen ist.

Der hier angedeutete Unterschied in der Wertung der Eschatologie bewirkt zugleich — wie selbstverständlich — einen unterschiedlichen Geist-Begriff (Luther: „Ihr habt einen anderen ‚Geist‘ als wir“); beides erklärt sich aus einem je verschiedenen Verständnis der Christologie, das wiederum — und damit schließt sich ein Kreis — von der Eschatologie geprägt ist (s. o.). Das wird etwa daran deutlich, daß der Geist als endzeitliche Gabe von Calvin vorwiegend als Bewirker der Union zwischen Gottheit und Menschheit in Christus und in Analogie als Baumeister der Kirche durch die *unio* mit Christus angesehen wird. Andere Kategorien der kirchlichen Geistlehre treten

demgegenüber verhältnismäßig zurück (*processio ex patre filioque*, z. B.). Hier muß noch weiter gearbeitet werden, und zwar durchaus in der von T. begonnenen Weise, um mehr als nur eine oberflächliche Verständigung zu erreichen. Denn daß es sich in dieser Angelegenheit um die Zentralfragen des Glaubens und der Kirche — damit aber eben auch der Wiedervereinigung der zerspaltenen Christenheit im Glauben — handelt, scheint evident zu sein.

Kurt Schmidt-Clausen

Wingren, Gustaf, Die Predigt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955. 286 Seiten. DM 15.80.

Das Buch des schwedischen Theologen ist keine pastoral-theologische Studie im engeren Sinne. Sie ist eine systematische Besinnung auf den theologischen Ort der Predigt innerhalb des Heilsgeschehens einerseits und der Kirche andererseits: „Das Wort ist da, um verkündet zu werden; sein objektiver Inhalt tritt erst dann völlig hervor, wenn es gepredigt wird. Der Mensch ist durch das Schöpferwort im Anfang geschaffen, und er ist dazu bestimmt, von eben diesem Wort zu leben, welches aus dem Mund Gottes kommt.“ (S. 1)

Wir haben es hier mit einer theologischen Arbeit zu tun, „in der Systematik, Exegese, Luther-Forschung und Homiletik, bisweilen auch Patristik, einander beegnen und gemeinsam dazu beitragen, ein einziges Problem zu lösen: das theologische, prinzipielle Problem des Wesens und der Eigenart der Predigt“ (S. 27). Die reiche Fülle der hier berücksichtigten Gesichtspunkte macht es in der Tat schwierig, ja unmöglich, Wingrens geistvoller Arbeit in einer kurzen Besprechung gerecht zu werden. Ihre Bedeutung liegt einmal darin, daß sie von dem einzigen Gesichtspunkt der Predigt aus eine große Anzahl theologischer Probleme analysiert, durchleuchtet und damit fast zu einer Art theologischem Kompendium wird. Inhaltlich ist entscheidend, daß die Predigt nicht verstanden wird als mehr oder weniger belangreicher „Bestandteil des Gottesdienstes“, sondern als eine unmittelbare Weiterführung der biblischen Siegesbotschaft, deren Mitte der gekreuzigte und auferstandene Christus ist. Sie steht in einer lebendigen Polarität zur Bibel, so daß Predigt und Bibel einander gegenseitig in ihrer Gültigkeit bedingen. „Die Predigt ge-