

GLAUBENSBEKENNTNIS UND EINHEIT DER KIRCHE

VON ROGER MEHL

Es ist zu einer banalen Aussage geworden — und wir freuen uns über diese Banalität —, daß die Kirche eine bekennende Kirche ist. Gerade der Fortschritt innerhalb der ökumenischen Bewegung ist eng verbunden mit dem Suchen nach einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis. Wenn man sagen kann, daß es in der Zeit zwischen 1948 (Amsterdam) und 1961 (Neu-Delhi) ein Wachstum der ökumenischen Gemeinschaft gegeben hat, so ist zu fragen, ob dies nicht daher rührt, weil die im Jahre 1948 angenommene Grundsatzserklärung erweitert werden konnte: es gesellte sich zu ihr eine gemeinsame Übereinkunft, und sie nahm nicht nur die Gestalt einer Formulierung an, die die Aufgabe hatte, die Maßstäbe für die Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen festzulegen, sondern sie wurde wirklich zu einem Symbol, in dem die Lehraussage ganz eng verbunden ist mit der Doxologie und wo die *lex credendi* zur *lex orandi* wird. Die praktischen, zwischen den Kirchen abgeschlossenen Übereinkünfte, die gemeinsamen Tätigkeiten und die gemeinsame Übernahme der Verantwortung im Bereich der Mission und der Evangelisation, alle diese erfreulichen Zeichen des Fortschritts in der Einheit würden nicht ihre Früchte tragen, wenn die Kirchen nicht durch den Heiligen Geist dazu geführt würden, miteinander ihren Glauben zu bekennen; denn der Akt, durch den die Kirche sich bildet, das heißt, wodurch sie auf die schöpferische Absicht Gottes Antwort gibt, ist das Bekenntnis des Glaubens. Gewiß legt allein Gott in Jesus Christus das Fundament der Kirche; er gibt der Kirche ihren Herrn, aber die Kirche ist nur wirklich dann der Leib Christi, und das Leben Christi kreist nur wirklich dann in ihr, wenn es ihr zu sagen gegeben wird: „Herr, ich glaube; hilf meinem Unglauben.“ Man würde sich täuschen, wenn man im Bekenntnis des Glaubens nur eine lehrmäßige Ausarbeitung sehen würde; es ist die Anerkennung des Geheimnisses der Offenbarung, und da es sich immer um ein Geheimnis handelt, da die Offenbarung das Handeln Gottes ist, durch das der verborgene Gott sich als verborgener Gott zu erkennen gibt, ist und bleibt das Glaubensbekenntnis das Gebet, durch das die Kirche vom Heiligen Geist erbittet, sie in alle Wahrheit zu leiten. Es ist einem Liebesgeständnis vergleichbar; wer zu seiner Geliebten sagt: „Ich liebe dich“, schließt in dieses Eingeständnis eine Bitte ein: „Antworte doch durch deine Liebe auf meine Liebe; sonst stirbt meine Liebe.“ Man begreift den Sinn eines Glaubensbekenntnisses nur dann, wenn man in dem „Ich glaube“ als eine Art notwendige Ergänzung den Widerhall des

„Hilf meinem Unglauben“ vernimmt. Der gottesdienstliche Akt des Glaubensbekenntnisses soll gewiß ein fröhlicher Akt sein; dieser Akt kann nur von denen vollbracht werden, die die Gewißheit der Vergebung empfangen haben, aber die Freude der bekennenden Kirche ist immer eine Freude mit Zittern; die Note des *Confiteor* muß im Glaubensbekenntnis der Kirche auch erklingen, auch wenn dieses *Confiteor* nicht ausdrücklich laut wird. Denn die Kirche weiß nur zu gut, daß das Geheimnis, von dem sie in ihrem Glaubensbekenntnis redet, ihre eigene Glaubensfähigkeit unendlich weit übersteigt. Sie weiß wohl, daß sie dieses Geheimnis nicht bekennen kann, es sei denn, daß der Heilige Geist ihr beisteht und ihren Unglauben verdrängt. Sie weiß, daß ihr Glaubensbekenntnis ihr immer als eine Art Eingeständnis entrissen wurde, dem gegenüber sie lange zögerte; sie würde davor auch in Zukunft zögern, wenn der Geist sie nicht zum Reden zwingen würde. Deshalb ist es in der Ordnung, daß der Inhalt des Glaubensbekenntnisses für die Gläubigen immer ein Problem bleibt; dabei haben sie oft das schmerzliche Empfinden, das Bekenntnis ihrer eigenen Kirche gehe weit über das hinaus, was sie nach ihrer Überzeugung persönlich aussagen können. Die Zustimmung zu der *regula fidei* ist ihnen ganz offenbar eine Art von Heuchelei. Sie werden von ihren Gewissensbedenken erst dann frei werden, wenn sie begriffen haben, daß es sich im Glaubensbekenntnis auch um dieses Gebet handelt, in dem die Kirche den heiligen Geist darum bittet, er möge doch den Aussagen, zu denen sie sich gezwungen sieht, den Stempel der Echtheit aufdrücken. Der Irrtum der Sekte — und jede verfaßte Kirche schließt einen solchen sektiererischen Aspekt und eine Versuchung zum Sektentum in sich — besteht darin, daß sie aus dem Glaubensbekenntnis eine Art Formular machen will, das jeder persönlich unterschreiben soll. Die Sekte handhabt das Glaubensbekenntnis als eine Art Mittel zur Unterscheidung unter den Gläubigen. Wer es nicht unterzeichnen kann, wird entweder aus der Gemeinde ausgeschlossen oder als Christ zweiter Ordnung angesehen. Damit verfälscht man das Wesen eines Glaubensbekenntnisses vollkommen; man mißachtet dabei den Umstand, daß das durch das Glaubensbekenntnis bezeichnete Geheimnis jenseits aller menschlichen Möglichkeiten sich befindet. Man zerbricht damit das Band, das zwischen dem Bekenntnis als Aussage und dem Bekenntnis als Gebet bestehen muß.

Die Umstände brachten es mit sich, daß die Kirchen der Reformation zur Abfassung von Glaubensbekenntnissen geführt wurden; die vordringliche Absicht dieser Bekenntnisse bestand darin, den Platz für die neuen Kirchen im Verhältnis zur katholischen Kirche abzustecken, mit deren Erneuerung von innen her die Reformation keinen Erfolg gehabt hatte. Diese historische Tatsache erklärt es, warum diese Glaubensbekenntnisse, ohne ihren grundlegenden Charakter preiszugeben, auch theologische Manifeste sind. Sie sind Glaubenskundgebungen und Glaubensbekenntnisse zugleich. Darum mußten sie sich auf eine Auseinandersetzung einlassen, Irrtümer abweisen und Verdammungsurteile aussprechen. Darum waren sie dazu verpflichtet, alle strittigen Fragen dieses Zeitabschnitts einer Prüfung zu unterziehen. Daher rührt ihre Länge. Diese Länge ist einer gottesdienstlichen Verwendung hinderlich. Die *lex credendi* trennte sich tatsächlich

von der *lex orandi*. So sieht notwendigerweise das Schicksal aller Bekenntnisse aus, die ihre Entstehung der Uneinigkeit der Kirchen verdanken. Man möge uns richtig verstehen; wir bestreiten nicht die Rechtmäßigkeit der Glaubensbekenntnisse der Reformation. Sie waren ein entscheidendes Moment in der Auferbauung der wahren Kirche. Aber da sie in einem Augenblick des Bruches, und zwar eines notwendigen Bruches, entstanden sind, tragen sie das Kennzeichen dieses Zeitabschnitts an sich. Sie bezeugen ohne Zweifel die wirkliche Einheit der Kirche (man denke nur an Artikel 7 des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses), aber gleichzeitig legen sie Zeugnis von der Uneinigkeit der Kirchen ab. Um sich Rechenschaft über die Gründe ihrer Trennung zu geben, um sich selbst zu verstehen und um ihren Platz im Verhältnis zu den anderen Kirchen zu finden, muß jede getrennte Kirche ihre eigenen Überzeugungen in einer Art Manifest zum Ausdruck bringen. Auch die römische Kirche konnte dieser Notwendigkeit nicht entgehen; es genügt, sich dafür auf die *Canones* des Konzils von Trient zu beziehen, um sich darüber klar werden zu können: auch die römische Kirche ist in Zukunft, ob sie dies anerkennt oder nicht, eine getrennte und eine schismatische Kirche, deren symbolische Texte den Charakter eines Manifests haben. Es ist eine Täuschung, wenn man sich der Überzeugung hingibt, als würde die Trennung der Kirchen nur eine aus dieser Reihe treffen und die andere könnte behaupten, ihre Unversehrtheit als eine Kirche beizubehalten. Jedesmal, wenn die Einheit der Kirchen zerbricht, nehmen tatsächlich alle Kirchen mit einem Schlag einen schismatischen Charakter an, und ihre Bekenntnisse tragen notwendigerweise das Zeichen ihrer Uneinigkeit. Sie können nicht mehr einzig und allein die freudige und zitternde Aussage über das geoffenbarte Geheimnis sein; sie können sich nicht mehr wie die Bekenntnisse der Urkirche auf die Aussage beschränken, daß „Gott in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte“ oder daß „Jesus Christus der Herr ist“. Sie müssen den Hinweis auf die Unterscheidungslehren der Kirchen, aus denen sie stammen, in sich schließen; jede Kirche ist verpflichtet, ihren Glauben in der Abgrenzung zu allen anderen Kirchen zu formulieren. Die symbolischen Texte hatten darum einen polemischen Akzent an sich. Dieser kann gewiß abgeschwächt werden; die Bekenntnisse müssen nicht notwendigerweise wie in der Vergangenheit Verdammungsurteile oder Formulierungen wie „Wir verabscheuen . . .“ enthalten. Aber die Sorge einer Warnung vor den Irrtümern der Kirche, von der man sich trennte, darf nicht ganz und gar fehlen. Deshalb bestehen die Kirchen der Reformation so dringlich auf den „*articulae stantis et cadentis ecclesiae*“.

Wir müssen uns also diese Selbstverständlichkeit ins Gedächtnis rufen; so wie der gegenwärtige Zustand der Spaltung der Kirchen aussieht, kann eine Kirche, die ihren Glauben bekennt, sich nicht der Notwendigkeit entziehen, vor den Irrlehren der Kirchen zu warnen, von denen sie sich getrennt hat. Ihr Bekenntnis, das von Hause aus ein echtes, der Person des Herrn geltendes Zeugnis ist, ist auch noch etwas anderes; es wird zu einem Lehrmanifest, zu einer Kurzdogmatik und zu einer Apologetik (im besten Sinn dieses Wortes). Es ist schwierig, diese Texte als liturgische Stücke anzusehen, die man in einen Gemeindegottesdienst einfügen könnte.

Es stimmt zweifellos, daß der Glaube immer gegenüber der Welt, das heißt vor Menschen und Völkern, die das Evangelium ablehnen, bekannt wird. Es trifft zu, daß jedes Glaubensbekenntnis gegenüber den selbstverständlichen, von der Welt als solchen anerkannten Wahrheiten andere Wahrheiten aufstellte, daß es also den allgemeinen von der menschlichen Vernunft gebilligten Wahrheiten die Wahrheit, die rettet, und die Wahrheit als Person entgegenstellt. Aber hier muß jedes Sichmühen um eine Polemik ausgeschlossen werden; denn die Kirche hat über die Welt nicht durch die Polemik, sondern durch den Glauben zu triumphieren. Es reicht also aus, von seiner Hoffnung Zeugnis abzulegen und freudig und fest seine Aussage über den Inhalt der frohen Botschaft, den Mittelpunkt der Heiligen Schrift, zu machen. Wenn die im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen alle miteinander mit der Welt konfrontiert werden, so erbringt die jüngste Geschichte — wir denken hier an die in Neu-Delhi angenommene Grundsatzserklärung — den Beweis, daß sich diese Kirchen auf den Weg des Glaubensbekenntnisses (man beachte wohl die vorsichtige Zurückhaltung unserer Formulierungen!) gegenüber der Welt durch die einfache und ruhige Aussage von der Herrschaft Christi und von dem Geheimnis der Dreieinigkeit begeben können. Wenn dagegen die Kirchen in der Trennung leben, wenn sie ihre Gläubigen, zu Recht oder zu Unrecht, warnen müssen vor Erscheinungen, die sie als Häresien oder als Abweichungen anderer Kirchen ansehen, wenn sie ihre Existenz als besondere und getrennte Kirche rechtfertigen müssen, wenn sie deshalb die Kennzeichen einer echten, sichtbaren Kirche herauszuarbeiten haben, dann müssen sie — und wir sagen damit ganz und gar nicht, daß sie damit unrecht hätten — ihr Glaubensbekenntnis mit einer bestimmten historischen Tradition und mit einer bestimmten dogmatischen Orientierung verknüpfen. Ihre symbolischen Bücher gehören also in das Gespräch hinein, das die Kirchen miteinander führen sollen. Es gibt Momente in diesem Gespräch, die mehr sind als ein Zeugnis, das man gegenüber der Welt ablegt.

Aber gerade dieses Gespräch kann bis zu einem Punkt fortgeführt werden, daß die Kirchen, die sich darauf eingelassen haben, sich die Frage nach der Neubildung ihrer Einheit stellen müssen. Es kann passieren, daß durch die Konfrontierung der Glaubensbekenntnisse ein viel größeres Ausmaß an Einheit in Erscheinung tritt, als man überhaupt vermuten konnte. Man entdeckt dabei, daß Standpunkte, die sich seit Jahrhunderten herausgebildet hatten, in einem weiten Umfang auf die Ausdrucksweise und auf die in dieser Zeit geltende Philosophie zurückzuführen sind. So muß man sagen, daß zum Beispiel die Auseinandersetzungen über das Abendmahl, die im 16. Jahrhundert stattfanden, sich nur schlecht lösen konnten von den Begriffen, die von einer Philosophie der *S u b s t a n z* verwandt wurden; man kann nicht sagen, daß diese Philosophie ein angemessenes Instrument war, um das Geheimnis der *G e g e n w a r t* einer *P e r s o n* zu formulieren oder vielmehr es näher zu bestimmen und zu beschreiben. Die von uns so ein wenig summarisch gekennzeichnete Geschichte ist nicht etwa eine Geschichte, die nur in unserer Einbildung existiert; es ist dies eine ganz und gar wirkliche Geschichte, in der die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen im gegenwärtigen Zeitpunkt leben. Dieses Gespräch ist in Frankreich vielleicht ein bißchen weiter vor-

angekommen als in den übrigen Ländern. Aber es ist überall im Gang. Wenn die grundlegenden Punkte, in denen Übereinstimmung herrscht, nämlich im Schriftprinzip, in der Taufe, in der wirklichen Gegenwart Christi im Heiligen Abendmahl, in dem Verhältnis von Evangelium und Gesetz festgestellt sind, und wenn es klar wird, daß der Übung der Interkommunion und der Interzelebration nichts im Wege steht, dann taucht unverzüglich die Frage nach einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis auf.¹⁾ Es ist zwar erfreulich, solche Fortschritte auf die Einheit hin feststellen zu können; doch ist ein solches Unternehmen weit davon entfernt, der Schwierigkeiten und der Gefahren zu entbehren.

Scheiden wir zunächst die schlechten Lösungen aus! Die erste würde darin bestehen, mit der Vergangenheit ganz und gar aufzuräumen. Zweifellos tragen die Glaubensbekenntnisse des 16. Jahrhunderts, ebenso wie die ökumenischen Symbole, das Merkmal des Zeitabschnitts, in dem sie entstanden sind. Es handelt sich bei ihnen nicht um zeitlose, sondern ganz gewiß um historisch zu datierende Dokumente, die für den modernen Zeitgeist nicht ganz oder nicht unmittelbar verständlich sind. Man kann ihren Sinn und ihre Bedeutung nur auf Grund einer historischen Exegese völlig erfassen; dadurch wird es uns nicht nur möglich, den genauen Sinn der hier verwandten Worte deutlich herauszustellen, sondern dadurch wird in uns auch das Verständnis dafür geweckt, welchen Gefahren die damalige Kirche gegenüberstand. Noch mehr: Diese Exegese muß der historischen profanen Umgebung Rechnung tragen und auch die Zivilisation und die Kollektivvertretungen dieses Zeitabschnitts berücksichtigen. Es steht fest, daß die Lehre der Glaubensbekenntnisse des 16. Jahrhunderts über das Verhältnis von Kirche und weltlicher Gewalt die Zeichen einer Epoche der Christenheit an sich trägt, in der die Obrigkeit selbstverständlich christlich und das Gesetz Gottes auch das Gesetz des Staatswesens war. Gehen wir noch weiter: Die Fortschritte in der Auslegung der Bibel lassen es nicht immer zu, mit gutem Gewissen heute wieder gewisse Lehraussagen aus den symbolischen Schriften des 16. Jahrhunderts aufzugreifen. Die Lehre der reformierten Bekenntnisschriften über die Prädestination muß ganz offensichtlich revidiert werden. In mancherlei Hinsicht sind also diese Glaubensbekenntnisse vergänglich, nicht nur im Blick auf ihre Sprache, sondern auch im Blick auf ihren Inhalt. Und doch sind wir der Meinung, daß keine Kirche, die sich im Blick auf die Einheit mit einer anderen Kirche in Gespräche eingelassen hat, schlicht und einfach auf ihre Glaubensbekenntnisse aus der Vergangenheit verzichten darf, auch wenn sie von dem ungenauen, ja sogar falschen Charakter einiger Formulierungen aus diesem Bekenntnis überzeugt wäre. Tatsächlich bilden diese Glaubensbekenntnisse, schon von ihrer Intention her und unabhängig vom vorläufigen Charakter ihrer Formulierungen, privilegierte Glieder in der Kette der histori-

¹⁾ Gerade an diesem Punkt sind die Reformationskirchen in Frankreich angelangt, da sie die Fédération Protestante de France (den Französischen Protestantischen Kirchenbund) gebeten haben, eine theologische Kommission einzusetzen; deren Hauptaufgabe besteht darin, die Grundlagen eines für Lutheraner und Reformierte gemeinsamen Glaubensbekenntnisses zu definieren.

chen Kontinuität der Kirche. Diese Kontinuität beruht ja in der Tat nicht auf einer juristischen Institution nach der Art der apostolischen Sukzession; die Kontinuität der Kirche beruht nur auf der Verheißung und auf der Treue Gottes, und als solche ist sie ein Geheimnis. Aber die Predigt der Kirche im Laufe der Jahrhunderte bezeugt, daß man diese Verheißung wirklich empfing, und daß die Gläubigen erhielten, was ihnen verheißен wurde. Die Glaubensbekenntnisse sind privilegierte Momente innerhalb dieser Predigt. Wenn es der Kirche gegeben wird, öffentlich und gemeinsam ihren Glauben zu bekennen, tut sie damit kund, daß sie sich fest an die dem Petrus (Matth. 16, 18) zuteil gewordene Verheißung hält; sie bezeugt, daß diese Verheißung wahr ist, daß sie nur von dieser Gnade lebt, daß aber diese Gnade gewiß ist. Das Glaubensbekenntnis ist also ein Zeichen der Kontinuität der Kirche, die durch nichts anderes als durch die Verheißung verbürgt wird. Wie könnte unter diesen Voraussetzungen die Kirche ein Glaubensbekenntnis zurückweisen, ohne sich damit die Augen zu verschließen für die wunderbare Verwirklichung der historischen Kontinuität der allgemeinen Kirche? Denn jedes besondere Bekenntnis will Zeugnis für den Glauben der gesamten allgemeinen Kirche ablegen, auch wenn es dazu nur unvollkommen durchdringt. Wenn man ein Glaubensbekenntnis abweisen würde, so wäre dies gleichbedeutend damit, einen neuen Ausgangspunkt für die Kirche festsetzen zu wollen. Denn dieser Ausgangspunkt ist nicht vorhanden, und die Glaubensbekenntnisse der Reformation haben dies wohl so verstanden, da die meisten Bekenntnisse sich ausdrücklich auf die verschiedenen ökumenischen Symbole beziehen. In keinem einzigen Augenblick wollten die Reformatoren Neuerer sein. Trotz der gegen sie ergriffenen Maßnahmen der Exkommunikation ordneten sie sich in die Kontinuität der Kirche ein, und die Glaubensbekenntnisse, deren Abfassung unter ihrem Einfluß stand, haben ihren Ort in dieser Kontinuität.

Jedoch schließt diese Kontinuität nicht die Verpflichtung in sich, die Kirche dürfe nur die Formulierungen der Vergangenheit wiederholen. So sehr es wahr ist, daß die Kirche sich in jedem Augenblick dieser Kontinuität einordnen soll, nicht der ihrer besonderen Geschichte, sondern der Geschichte, die ihr nach dem Wohlgefallen Gottes zuteil wurde, der Geschichte, die von der Geduld Gottes zeugt und die auf die Vollendung der ganzen Zeit ausgerichtet ist, so sehr stimmt es auch, daß sie in jedem Augenblick in einem Sichmühen um eine noch größere Treue den Akt ihres Glaubensbekenntnisses erneuern muß. Der Irrtum der Kirchen — die Welt hat nicht immer unrecht, wenn sie in ihnen traditionalistische Vereinigungen sieht, die ihrer eigenen Vergangenheit zugewandt sind — bestand recht oft in der Überzeugung, die Treue der „Väter“ könnte an die Stelle der eigenen Treue treten; sie hätten darum nichts anderes zu tun, als wortwörtlich Formulierungen zu wiederholen, die vor mehreren Jahrhunderten entscheidende, an die Welt gerichtete Worte waren. Der Irrtum der Kirche kam recht häufig darin zum Ausdruck, die Zeit als eine ihr von Gott gegebene Dimension zu zerstückeln. Die Verheißung der Kontinuität gilt wohl für gestern, aber sie steht auch für heute und für morgen in Kraft. Wenn wir mit Dank die Vergangenheit betrachten, die uns zuteil geworden ist, und wenn wir uns darüber freuen, daß es Gott gefallen hat, daß die

Predigt der Kirche niemals vollständig im Schweigen erstickte, dann entbindet uns diese Feststellung in keiner Weise davon, im Heute Gottes zu leben. Nur wenn wir heute eine bekennende Kirche sind, können wir den Wert der Glaubensbekenntnisse von gestern begreifen. Jede Kirche, die sich nicht darum müht, h i c e t n u n c ihren Glauben zu bekennen, verwandelt damit gleichzeitig die Bekenntnisse von gestern in juristische Normen, Instrumente des Gewissenszwangs oder ganz einfach in Museumsstücke. Das Wort der Väter hat nur für die Kirche eine Bedeutung, die ernsthaft eine Forderung auf eine aktuelle Predigt erhebt. Es gibt kein Dilemma zwischen dem Sichmühen um die Kontinuität und dem um Aktualität.

Durch diese doppelte Sorge müssen wir es uns auch verboten sein lassen, ein zusammengesetztes Glaubensbekenntnis anfertigen zu wollen, bei dem der Versuch unternommen würde, aus verschiedenen Glaubensbekenntnissen der Vergangenheit entnommene Elemente zu vereinigen. Man darf ihnen als einem ungekürzten Ganzen und als Dokumenten, die die Absicht der Kirchen bezeugen, ihren Glauben angesichts der von ihnen erlebten Ereignisse zu bekennen, Achtung entgegenbringen. Unsere Aufgabe heutzutage ist nicht verschieden von der Pflicht, die den Kirchen des 16. Jahrhunderts zukam; sie stützten sich in einer eindrucksvollen Weise auf die ökumenischen Symbole, um so ihren Glauben in der neuen Sprache zu bekennen, die durch die damals herrschenden Umstände gefordert wurde. Wir müssen uns zugleich gründen auf die ökumenischen Symbole und auf die lutherischen und reformierten Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts, um dann zu versuchen, in neuen, unseren Zeitgenossen verständlichen Begriffen eine Formulierung des apostolischen Kerygmas vorzunehmen, indem wir den Bedürfnissen und den Gefahren der gegenwärtigen Welt Rechnung tragen. Im Jahrhundert der ökumenischen Bewegung muß es möglich sein, diese Arbeit in einem viel breiteren als dem nationalen Rahmen in Angriff zu nehmen. Die Erörterungen zwischen Lutheranern und Reformierten sind an einem Punkt angelangt, an dem es, mindestens in Europa, möglich sein muß, die lutherischen und die reformierten Kirchen in der Teilnahme an diesem gemeinsamen Unternehmen miteinander zu verbinden. Dieser Versuch hat eine um so größere Aussicht auf Erfolg, als jede Konfession weiß, daß man in keiner Weise von ihr fordert, ihr traditionelles Bekenntnis aufzugeben, sondern man von ihr nur verlangt, den Dynamismus dieses Bekenntnisses in den Dienst des gemeinsamen Werkes zu stellen.

Hier muß man jedoch die Frage stellen: Sind wir geistlich und intellektuell in der Lage, uns auf ein solches Unternehmen einzulassen? Das Bekennen des Glaubens der Kirche ist keine akademische Angelegenheit, die allein den Lehrern der Kirche anvertraut werden könnte. Diese letztgenannten wären sicher fähig, eine Liste grundlegender Artikel aufzustellen. Aber eine derartige Liste ist noch in keiner Weise ein Glaubensbekenntnis. Dieses muß in einer zusammenfassenden Weise die Botschaft des Evangelium der gegenwärtigen Welt ausrichten.

Sind unsere Kirchen für eine derartige Aussage geistlich reif? Ist ihr Glaube hinlänglich entwickelt? Gestehen wir uns ein, daß es niemals einen unbedingt sicheren Maßstab für eine Antwort auf eine derartige Frage gibt. Man kann hier

nur (immer zu bestreitende) Hinweise geben, die für eine bejahende Antwort sprechen. Unter diesen Hinweisen nennen wir gerne die Wiederentdeckung der missionarischen Dimension der Kirche; die Kirchen der Reformation wissen, daß sie missionarisch sein müssen, daß die Mission nicht ein Werk unter anderen ist, sondern daß sie gerade das Wesen der Kirche zum Ausdruck bringt. Auch empfinden sie wohl die Notwendigkeit einer Neuordnung der kirchlichen und gemeindlichen Strukturen, um sie zu dem Werk der Mission in der Nähe und in der Ferne zuzurüsten. Wie können sie aber missionarisch sein, wenn sie nicht bereit sind, Rechenschaft abzulegen über ihre Hoffnung, das heißt, ihren Glauben bekennen? Der zweite Hinweis besteht in der Beschäftigung mit der Einheit, die sich in einer so tiefgreifenden Weise in unseren Kirchen und bei den ganz bewußten Gläubigen zeigt. Wie kann man auf die Einheit zugehen, ohne eine bekennende Kirche zu sein, ohne diese Einheit in einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis kundzumachen? Jeder neue Versuch eine Formulierung des Credo ist ein Wagnis. Aber wir glauben, daß unsere Generation in der Lage ist, dieses geistliche Wagnis auf sich zu nehmen.

Sind wir intellektuell dazu fähig? Hier sollten wir noch zurückhaltender sein. In der Tat setzt die Abfassung eines Glaubensbekenntnisses voraus, daß man sich im Besitz einer angemessenen theologischen Sprache befindet. Was uns aber in den dogmatischen Werken unserer jetzigen Zeit im besonderen überrascht, ist die Unsicherheit in der Ausdrucksweise. Man darf sich darüber nicht verwundern. Die theologische Ausdrucksweise befindet sich immer in Abhängigkeit von der Philosophie des jeweiligen Zeitabschnittes. Die Reformation zog Nutzen aus einem Instrument für ihre Ausdrucksweise, das schon während mehrerer Jahrhunderte der Scholastik herausgearbeitet worden war. Die Reformatoren nannten sie in einer so vollkommenen Weise ihr eigen, daß sie die sich ihnen aufräugenden Veränderungen und Vereinfachungen an ihr vornehmen konnten. Dagegen befinden wir uns in unserer Zeit in einer ganz verschiedenen Lage; der philosophische Existentialismus und die Husserlsche Phänomenologie wirkten sich dahin aus, die philosophische Sprache außerordentlich verschwommen zu machen. Die traditionellen Begriffe gerieten in Mißkredit. Jeder Philosoph erfindet die Sprache und die ihm passende Liste von Begriffen. Noch mehr ist die Theologie wegen der Säkularisierung unserer gesamten Gedankenwelt zu einem großen Teil eine isolierte Disziplin; sie steht nicht mehr mitten drin in allen Gedankenströmungen und wird nicht mehr getragen von der Bewegung der lebendigen Kultur. Sie hat also um so größere Schwierigkeiten, sich die für sie notwendige Sprache zu schmieden. Einer der gewichtigen Einwände, dem die Thesen von Arnoldshain über das Heilige Abendmahl begegnet sind, liegt darin beschlossen, daß sie in einer zu ausschließlichen Weise eine aktualistische, existentialistische und personalistische Sprechweise verwenden; diese Sprache ist ungeeignet, dem ganzen Geheimnis der realen Gegenwart Ausdruck zu verleihen. Wir wollen jetzt nicht in eine Erörterung eintreten, ob dieses Argument wohl begründet ist. Wir wollen dies nur als einen Hinweis auf die Unsicherheit in unserer theologischen Sprache betrachten. Selbstverständlich wird immer eine gewisse Unangemessenheit zwischen der bi-

blichen Offenbarung und der menschlichen Sprache bestehen; immer wird der Theologe vor den Fallen in der Sprache warnen müssen. Aber wenn ein Glaubensbekenntnis wirklich einstimmig angenommen werden soll, muß es sich auf eine gemeinsame Sprache beziehen, die uns in einer ganz schmerzlichen Weise fehlt.

Aber unsere Schwierigkeit liegt noch viel tiefer; ein Glaubensbekenntnis muß vor allem in der heutigen Zeit seinen Mittelpunkt im Schriftprinzip haben. Die Kirche hat der Welt gar nichts zu sagen, wenn sie ihr nicht das Wort zu verkündigen hat, dessen Zeugnis die Schrift ist. Die Kirche ist nichts, wenn sie nicht durch dieses Wort versammelt, erneuert und überprüft wird. Nun wurde aber das Schriftprinzip, das der Nerv des gesamten Reformationswerkes war, durch die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts nirgends ausdrücklich formuliert. Sind wir in der Lage, es zu formulieren? Wir haben gewiß im ganzen die im 19. Jahrhundert durch die historische Kritik eingeleitete Krise überwunden. Heutzutage können wir die allersichersten Daten dieser Kritik verwenden, ohne doch darum die theologische Exegese zu opfern, das heißt die Exegese, die uns auf die Bedeutung hinweist. Es ist gewiß, daß die phänomenologische Methode, die uns lehrte, nach dem Anliegen und dem Ziel des Textes zu suchen, uns die allergrößten Dienste erwiesen hat. Dagegen sind wir mit den Problemen der Hermeneutik noch nicht im reinen. Was ist die rechtmäßige Auslegung der Schrift? Was für verschiedenartige Standpunkte gibt es doch in der Mitte zwischen einem biblischen Buchstabenglauben, der die Offenbarung objektiviert, und der Entmythologisierung nach der Art Bultmanns, die in einer gefährlichen Weise die objektive Grundlage der Offenbarung verkürzt! Wenn es stimmt, daß das Zeugnis der Reformation solide Argumente beibringt, um jeden biblischen Buchstabenglauben auszuschneiden, so bleibt die von Bultmann uns gestellte Frage — man kann sie nicht ausschneiden, auch wenn man die von ihm vorgeschlagene Lösung ablehnt, und es bedarf hier zu ihrer Lösung einer kräftigen theologischen Anstrengung. Wir wollen hier übrigens noch anfügen, daß dieses Problem in keiner Weise theoretischer Natur ist und daß in der Tat die Predigt der Kirche auf Grund der Vielfalt der Prediger unaufhörlich diese Frage stellt und darauf selbst die allerverschiedensten Antworten gibt. Wir sind also weit entfernt, in aller Deutlichkeit den rechten Gebrauch des Schriftprinzips in einem Glaubensbekenntnis formulieren zu können. Und doch ist dies eine dringliche Frage, von der die Echtheit der Predigt der Kirche abhängt.

Wir wollen dabei deutlich feststellen, daß es sich hierbei nicht um eine Frage handelt, die dieser oder jener Kirche eigentümlich wäre; sie ist allen Kirchen gemeinsam, die sich nicht einem Lehramt in die Hand geben wollen, das es übernimmt, auf Grund einer Tradition den wirklichen Sinn der biblischen Offenbarung zu definieren. Diese Frage ist jedenfalls den lutherischen und reformierten Kirchen gemeinsam.

Muß man aus diesen Bemerkungen also den Schluß ziehen, daß das Unternehmen, das darin besteht, die Grundlagen für ein neues Glaubensbekenntnis zur Sichtbarmachung der Einheit der Kirchen der Reformation zu legen, zum Scheitern verurteilt ist, weil es zu frühzeitig stattfindet und weil sich zunächst im Verlauf der nächsten Jahrzehnte ein langsames Reifwerden dafür durchsetzen muß? Müs-

sen wir das Problem der Einheit auf später hinauschieben, weil wir zum gegenwärtigen Zeitpunkt keine angemessene Sprache finden können, um dem Glaubensbekenntnis die nötige Form zu geben?

Wir sind absolut nicht dieser Meinung. Eine Kirche ist gewiß eine bekennende Kirche. Aber was ist eine bekennende Kirche? Ist dies notwendigerweise eine Kirche, die schon ein ganz und gar ausgearbeitetes Glaubensbekenntnis besitzt? Ist dies nicht auch eine Kirche, die sich ganz stark an die Bekenntnisse der Vergangenheit anlehnt, sich dabei aber bewußt ist, daß diese Glaubensbekenntnisse das Zeichen der Kontinuität sind und sie darum mit allem Respekt sich zu eigen macht und sich auf sie stützt, um eine neue Formulierung zu finden, die durch die Veränderungen in der Welt der Gedanken und durch die Zivilisation notwendig wurden? Wir sind des festen Glaubens: Wenn die Kirchen der Reformation, die sich des großen Ausmaßes der ihnen jetzt schon gewährten Einheit bewußt sind und die überzeugt sind von der Rechtmäßigkeit der Interkommunion, feierlich, wie sie dies jetzt praktisch schon tun, einer gegenseitigen Anerkennung des Wertes ihrer verschiedenen Glaubensbekenntnisse zustimmen würden, wenn sie einwilligen würden, sie als das anzusehen, was sie wirklich sind, nämlich als Zeichen der barmherzigen Gnade Gottes, die durch sie die Kontinuität der Kirche sicherstellt, so würden sie miteinander die notwendige theologische und intellektuelle Energie aufbringen, um die ihnen gemeinsamen und noch nicht gelösten Probleme anzupacken.

Diese Zwischenzeit hätte nichts Anormales an sich; die Kirche wäre nicht ohne Glaubensbekenntnis, da sie in den Bekenntnissen der Vergangenheit die Normen für ihre Predigt und für ihre Treue finden würde. Aber sie würde alle ihre Kräfte aufbieten, um die Schwierigkeiten zu lösen, die noch der Frage sich entgegenstellen, die wir in einer verständlichen Weise den rechten Gebrauch des Schriftprinzips nannten. Alle anderen Probleme, die manchmal zu Schwierigkeiten zwischen Lutheranern und Reformierten führen, insbesondere das des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, sind genaugenommen den grundlegenden Fragen der Hermeneutik untergeordnet.

Nichts würde uns übrigens daran hindern, daß unsere Kirchen auf diesem Weg je nach Maßgabe ihrer gemeinsamen Entdeckungen in gegenseitiger Übereinstimmung bestimmte Elemente eines Glaubensbekenntnisses vorschlagen könnten, die man dann später dem gesamten Glaubensbekenntnis einfügen würde.

Wir stehen einer Welt gegenüber, die durch eine tiefgreifende Säkularisierung und durch eine technische, industrielle und städtische Zivilisation geprägt ist; hier ist es uns jetzt in der Tat schon möglich auszusagen, was die Botschaft einer Kirche sein soll, die das Evangelium vom Herrn Jesus Christus predigt. Wenn man ausspricht, was diese Botschaft des Heils und der Freiheit ist, dann hat man sich schon auf den königlichen Weg des Glaubensbekenntnisses begeben. Diese gemeinsame Verpflichtung für ein gemeinsames Glaubensbekenntnis ist ein ausreichendes Fundament für eine sichtbare Äußerung der Einheit der Reformationskirchen.