

- ¹²⁾ Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Gotthelf-Verlag, Zürich 1948, S. 7.
- ¹³⁾ Evanston—Neu-Delhi, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1961, S. 271 f.
- ¹⁴⁾ Neu-Delhi 1961, Evangelischer Missionsverlag Stuttgart, S. 451.
- ¹⁵⁾ Protokoll der 16. Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Paris 1962, S. 127 f.
- ¹⁶⁾ Arbeitsbuch für Neu-Delhi, S. 97.
- ¹⁷⁾ ebd. S. 98.
- ¹⁸⁾ Evanston—Neu-Delhi, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1961, S. 277 IV₂.

DIE ENDGÜLTIGKEIT JESU CHRISTI IM ZEITALTER WELTWEITER GESCHICHTE

Bemerkungen zu einem ökumenischen Studienthema¹⁾

VON WOLFGANG SCHWEITZER

I. Christologischer Ansatz und nicht-christologische Fragstellungen

Auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961 wurde beschlossen, daß die Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in der Zeit zwischen dieser und der nächsten Vollversammlung eine ökumenische Untersuchung mit dem oben angegebenen Titel durchführen sollte. Eine erste Skizze der damit anvisierten Fragen wurde schon damals vorgelegt und gutgeheißen²⁾. Im Herbst 1962 wurde dann ein ausführlicher englischer Text veröffentlicht; die deutsche Übersetzung folgte im Winter 1962/63³⁾. Danach soll sich die Untersuchung auf drei Hauptfragen beziehen:

- „1. In welcher Weise versteht das Neue Testament die Tatsache, daß Jesus Christus ‚endgültig‘ ist?
2. Wie kann ‚weltweite Geschichte‘ am besten verstanden werden?
3. Was bedeutet die Endgültigkeit Jesu Christi für das Zeugnis der Kirchen im Zeitalter weltweiter Geschichte?“

Zu diesen Hauptfragen sind in den Mitteilungen der Studienabteilung insgesamt neun Zusatzfragen gestellt und ausführlich erläutert worden. Außerdem werden im zweiten Teil des Heftes als „Quellendokumente“ Auszüge aus Erklärungen früherer ökumenischer Studienarbeiten wiedergegeben, soweit sie zu den einzelnen Fragen eine Beziehung haben. Auf diese Weise soll verhindert werden, daß früher mühsam Erarbeitetes in dieser Untersuchung ignoriert wird.

Wenn man sich vor Augen hält, daß das letzte Thema der Studienabteilung vor Neu-Delhi sich mit dem überaus aktuellen Problem des „raschen sozialen Umbruchs“ in vielen Ländern der Erde befaßte, so fällt zunächst auf, daß hier scheinbar ganz abstrakt und grundsätzlich theologisch gefragt wird. Zwar wurden

in der Studienabteilung schon lange grundsätzlich theologische Themen (besonders biblisch-theologischer Art) neben den aktuellen Fragen behandelt; jetzt soll aber für einige Zeit offenbar der Scheinwerfer hauptsächlich auf diese Seite der Arbeit gelenkt werden. Das ist sehr zu begrüßen und wird zweifellos auch der übrigen Arbeit zugute kommen.

Was ist nun mit dem neuen Thema gemeint?

Als Paul Verghese, Beigeordneter Generalsekretär des Ökumenischen Rates in Genf, im Sommer 1962 vor einem ökumenischen Gremium über dieses Thema zu sprechen hatte, begann er mit dem sehr begreiflichen Ausruf: „Was für ein vager, plumper und zu nichts anregender Titel. Aber das ist nun mal die Art, in der einige von uns Theologen reden, und Sie müssen in lauter Barmherzigkeit mit uns fertig werden.“ Mit Recht wies er dann auch darauf hin, daß man vielleicht zu viele uns bedrängende Anliegen in diesen Titel hineingepackt habe⁴⁾ — woraus sich die Gefahr ergibt, daß diese neue Studienarbeit sich in eine Reihe von Einzelfragen zersplittert und dann zu keinem durchschlagenden Ergebnis kommen kann.

Um so wichtiger scheint es zu sein, daß diejenigen, die dieses Thema konzipiert haben, ihm einen christologischen Akzent gegeben haben, der nicht zu überhören ist. Man will sich um die Erkenntnis Christi bemühen, man will gemeinsam in dieser Erkenntnis wachsen: das ist das Thema, während das „Zeitalter weltweiter Geschichte“ eigentlich nichts anderes ist als eine etwas merkwürdig formulierte „Ortsbestimmung der Gegenwart“. Es wird zwar unvermeidlich sein, sich auch darüber Gedanken zu machen. Aber diese Gedanken müssen sich der zentralen Fragestellung unterordnen — nicht umgekehrt.

Blickt man zurück auf frühere ökumenische Themen, in denen nach der Geschichte gefragt wurde, so dürfte dieser christologische Ansatz ein deutlicher Fortschritt sein. Seit den Vorbereitungen auf Evanston und Neu-Delhi sind die Hauptthemen der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates christologischer Art gewesen. Die Frage „The Kingdom of God and History“, die in einem Vorbereitungsband für Oxford 1937 (mit Beiträgen von Dodd, Tillich, Wendland und anderen) behandelt wurde, setzt nicht in gleicher Weise im Zentrum des christlichen Glaubens an. Auch die Frage nach dem „Plan Gottes“, die das Thema von Amsterdam 1948 regierte, tat dies nicht. Dadurch aber, daß in Evanston die eschatologische Frage christologisch gestellt wurde, und dadurch, daß in Neu-Delhi gleichsam mehr räumlich-geographisch die ganze Welt, ja sogar der Kosmos zu Christus in Beziehung gesetzt wurde, ist nun die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi für diese weite Welt und ihre Geschichte unausweichlich geworden; sie ergab sich gleichsam von selbst.

In dem neuen Studienthema wird aber nicht allgemein nach der Bedeutung Christi im Zeitalter weltweiter Geschichte gefragt, sondern es wird sofort bekenntnisartig von seiner Endgültigkeit gesprochen. Mag der Begriff Endgültigkeit — finality — auch noch mehrdeutig sein, mag es vielleicht sogar unmöglich sein, die positive Bedeutung Jesu Christi in der Geschichte und für die Geschichte in einen einzelnen abstrakten Begriff einzufangen: daß es aber darum geht, daß wir uns im Glauben zu ihm bekennen und daß wir diesem Bekenntnis heute die rechte Form geben müssen, das muß als entscheidende Aufgabe festgehalten werden. Dieser Glaube lebt nicht ohne viele Anfechtungen, und mit diesen Anfechtungen muß sich die Theologie befassen. Wirklich besiegt werden

können diese Anfechtungen und Zweifel aber doch nur in der Begegnung mit ihm, im Ringen um die Erkenntnis seines Kreuzes und seiner Auferstehung: Er selbst, sein Kreuz, seine Auferstehung stehen fest mitten in der Geschichte, ja sie sind das einzige, was wirklich zählt und vor dem sich alle übrigen Ereignisse, Mächte und Gestalten wie Nebelschwaden ausmachen⁵). Es liegt in der Natur der Sache, daß dies in dem Dokument, das diese Studienarbeit in Gang bringen soll, nicht so hervortritt wie die Fragen, Zweifel und Anfechtungen des Glaubens, mit denen wir uns herumschlagen müssen. Das Thema würde aber um seine Bedeutung gebracht, wenn man über diesen Fragen die Entfaltung des Christusbekenntnisses vernachlässigen würde.

Vielleicht kann man es auch so sagen: das Thema ist zunächst einmal eine Frage an uns selbst: Haben wir den Mut, Jesus Christus so als den Herrn zu bekennen, wie es die Christen des Neuen Testaments getan haben — oder sehen wir ihn insgeheim doch nur als einen Religionsstifter (oder was sonst immer) an, dessen Bedeutung für die Menschheit nicht umfassend sein kann? Es geht ja nicht darum, daß wir ihn auf einen Schild erheben und zum Herrn machen — sondern es geht darum, daß der Herr uns fragt, ob wir ihn anerkennen.

Aus der theologischen Einsicht, daß dies der richtige Ansatz ist, wurde das Thema bekenntnisartig formuliert. Nun kommt es darauf an, daß dies Bekenntnis sich durchsetzt gegenüber den Fragen, die es provoziert haben⁶). Sowohl im Bericht von Neu-Delhi als auch in dem uns vorliegenden Dokument wird deutlich, daß die Ausgangsfrage etwa gelautet hatte: Was heißt das, wenn wir sagen: Gott ist in der Geschichte am Werke! Wie ist Gott am Werke? „Braucht er das, was böse zu sein scheint, um zu seinem Ziel zu gelangen? ... Gebraucht Gott den Kyrus?“⁷) Ohne Zweifel können das bedrängende Fragen sein. Statt nach Kyrus wird in der Zusatzfrage 5 nach den „Faktoren und Kräften“ gefragt, „die heute eine gemeinsame und weltweite Geschichte schaffen“: welchen Sinn haben sie im Plan Gottes? Und schließlich erwies es sich auch als unumgänglich, daß diese Studie sich mit „Geschichtsinterpretationen“ auseinandersetzt, die heute anderswo im Schwange sind (und die zugleich oft das christliche Denken mit beeinflussen). Gegenüber dem Ansturm dieser und anderer Fragen hat man sich schon in Neu-Delhi um eine positive, wenn auch vielleicht noch nicht sehr glücklich formulierte Antwort bemüht: das kann sachlich und methodisch nicht hoch genug veranschlagt werden!

Gewiß geht es nicht darum, jene Fragen zu unterdrücken. Sie sind da, und wir müssen uns ihnen stellen. Aber wir müssen uns auch von Anfang an der Gefahr bewußt sein, daß sie zu allerlei geschichtstheologischen und geschichtsphilosophischen Spekulationen Anlaß geben könnten. Deren Verbindung mit dem christlichen Glauben wurde in der Vergangenheit meist durch einen blassen Vorsehungsglauben angedeutet: aber kann der uns wirklich noch weiterhelfen? Die christologische Themastellung zeigt m. E. mit Recht, daß dies nicht mehr ausreicht.

Genau genommen ist es ja auch nicht die ganz allgemeine Frage nach dem Sinn der Geschichte und ihren verschiedenen Erscheinungen, die diese Studie in Gang brachte, sondern das in der ganzen Welt um sich greifende Bewußtsein, daß die Weltgeschichte immer mehr zu einer einheitlichen, in einer Richtung sich bewegenden, und das heißt ja: universalen Geschichte wird. Nicht, als ob die

Frage nach der Universalität der Geschichte neu wäre! Sie taucht ja schon im Alten Testament auf, sie findet sich wieder bei Euseb und seinen Vorläufern, bei Augustin und seinen Nachfolgern bis in unsere Zeit. Neu ist auch nicht, daß nun fremde Länder und Erdteile, fremde Kulturen und vor allem auch: fremde Religionen ins Blickfeld der abendländischen Christenheit geraten. Das haben ja schon die Kreuzfahrer erlebt, und das hat in besonderer Weise auch die Aufklärung beschäftigt. Aber es war dann doch immer nur eine kleine Schicht von Menschen, die sich mit diesen Fragen befaßte — Leute, die bei uns etwa Lessing, Herder, Kant oder Hegel lasen. Die Frage, ob die Weltgeschichte wirklich als Einheit zu betrachten sei, blieb zunächst eine akademische Frage. Heute dagegen erleben wir es, daß die menschliche Kultur auf der ganzen Erde wirklich zu einer Einheit wird, und daß die moderne Technik den Globus so zusammenschumpfen ließ, daß tatsächlich „das Bewußtsein, an universaler Geschichte beteiligt zu sein, universal geworden ist“⁸⁾. Und gerade dazu vermögen bisher unsere Kirchen in ihrem traditionellen Parochialismus und mit ihren traditionellen Sätzen über Gottes Vorsehung und Gottes Weltplan wenig Hilfreiches zu sagen: das ist nicht weniger beunruhigend, als es vor 120 Jahren beunruhigend war, daß die Kirchen zur industriellen Revolution im Abendland nichts Hilfreiches zu sagen wußten. Und es könnte genauso verheerende Folgen haben . . .

Das Studiendokument geht in der Fragestellung aber noch einen Schritt weiter. Anscheinend soll der Ausdruck „universal“ über die Geschichte unseres Globus hinaus das Universum der modernen Physik und der Astronauten einschließen! In der Zusatzfrage 2 klingt vermutlich auch das Referat nach, das Joseph Sittler in Neu-Delhi gehalten hat⁹⁾. Sicher soll durch Christus der ganze Mensch zu Gott in Beziehung treten. Zu seiner Ganzheit gehört auch sein Verhältnis zur übrigen Schöpfung, deren Teil er ist, die er aber zugleich durch Wissenschaft und Technik seinem Willen unterwirft: diese Fragen gehören gewiß hierher, sie sind ein Teil unserer allgemeinen Ortsbestimmung. Ob man aber abgesehen vom Menschen, sozusagen am Menschen vorbei von einer Bedeutung Christi für den Kosmos reden darf, erscheint mir trotz der hierzu anzuführenden Belege aus dem Neuen Testament zweifelhaft¹⁰⁾. Hier kann sich doch leicht ein Feld unkontrollierter Spekulationen öffnen. Und davor wird man sich in dieser Studie hüten müssen: sie ist schon ohne dies schwer genug durchzuführen!

II. Das Thema als Frage des angefochtenen Glaubens

Die Studie will sich um ein Bekenntnis zur Endgültigkeit Christi bemühen. Genau darin kommt nun freilich zum Ausdruck, daß dies Bekenntnis nicht selbstverständlich ist, daß es nicht unangefochten ausgesprochen werden kann: Der Glaube muß an dieser Stelle manchen Zweifeln und Anfechtungen standhalten, sich ihnen gegenüber bewähren. Ohne bisher näher darauf einzugehen, hatten wir ja bereits gewarnt vor einer christlichen Geschichtstheologie oder Geschichtsphilosophie. Holen wir an dieser Stelle wenigstens eine Art vorläufiger Begriffsbestimmung nach: Eine Geschichtstheologie besteht in dem Versuch, geschichtliche Ereignisse in definitiver Form theologisch zu deuten. Es wird dann also gesagt: Mit diesem oder jenem Ereignis hat Gott, der Herr der Geschichte, dies oder jenes erreichen wollen, dies oder jenes war sein Plan dabei. Wir kön-

nen in Deutschland nicht vergessen, daß man bei uns 1933 anfang, die Macht-ergreifung Hitlers als ein Heilsereignis theologisch zu würdigen und zu verherrlichen. Wir dürfen auch nicht wieder vergessen, daß wir neben Jesus Christus, dem einen Wort Gottes, keine „andern Ereignisse und Mächte... als Gottes Offenbarung anerkennen“ wollen (Barmen I)!

„Neben Jesus Christus“! Gerade da steckt nun das Problem, da kommen doch die schweren Fragen! Wie kommen wir denn dazu, zu behaupten, daß das, was an Jesus von Nazareth und durch ihn zur Zeit des Herodes und des Pontius Pilatus geschah, nun im Unterschied zu allen anderen Ereignissen doch das Heilsereignis schlechthin sei? Der Glaube sagt: Es ist in keinem andern Heil, dies Geschehen allein trägt eschatologischen, endgültigen Charakter. Und der Glaube wird doch zugleich angefochten durch die Frage: War das, was damals geschah, wirklich etwas so Endgültiges? War es nicht etwas ganz gewöhnlich Geschichtliches? Andere Religionen beziehen sich nicht in der gleichen Weise auf bestimmte geschichtliche Ereignisse. Ist das Christentum ihnen gegenüber nicht in einer schwachen Position? Wie kann man seine „Absolutheit“, seine Überlegenheit behaupten, wenn es eine so schwache Stelle hat?

Hegel hat diese Absolutheit dadurch sichern wollen, daß er es als höchsten Triumph bezeichnete, daß das Absolute auch den Gegensatz seiner Selbst, daß also das Unendliche die Endlichkeit annahm. Das war noch ein Nachklang von Phil. 2 — aber es war wohl doch zu früh vom Triumph dabei die Rede.

Wir kommen mit dem Bekenntnis zur Endgültigkeit Christi im Zeitalter der weltweiten Geschichte nur ins Reine, wenn wir uns auch dazu bekennen, daß unser Glaube hier eine schwache Stelle hat, die man nicht verdecken kann. Ja, man darf sie gar nicht verdecken, wenn man nicht das Bekenntnis zu Jesus Christus seiner Substanz berauben will. Denn sich zu ihm bekennen, bedeutet doch: anerkennen, daß Gott den Weg der Niedrigkeit ging, um zu uns zu gelangen. Es bedeutet doch: anerkennen, daß wir Gott nun nicht mehr woanders suchen und finden können als da, wo er in Jesus Christus Mensch wurde, als Mensch lebte und starb — und dann freilich: auferstand und erhöht wurde. Aber dies letztere behaupten wir nun doch von einem geschichtlichen Menschen — und das macht unser Bekenntnis vor der Welt für alle Zeiten überaus anfechtbar, ja sogar ärgerlich. Es ist nicht zu erwarten, daß dieses Ärgernis im „Zeitalter weltweiter Geschichte“ abnimmt, sondern eher, daß es zunimmt. Dem muß sich diese Studie von Anfang an stellen.

Merkwürdigerweise ist dieser Gesichtspunkt im Studiendokument nicht zur Sprache gekommen. Statt dessen wird in der Zusatzfrage 1 vor allem die Frage herausgearbeitet, wie sich unser Bekenntnis zu dem heute lebendigen Christus verhält, zu unserer Erwartung seiner Wiederkunft am Ende der Tage. Demnach soll es also um das Verhältnis der präsentischen zur futurischen Eschatologie gehen. Offenbar ist dies eine Nachwirkung der ökumenischen Diskussionen in der Zeit vor und nach Evanston, besonders in dem „Beratenden Ausschuß“ für das Thema von Evanston, dessen Bericht dankenswerter Weise im Anhang des Studiendokuments sehr ausführlich zitiert wird. Damals ging es um ein eschatologisches Thema — aber schon damals wurde ja von E. Schlink der Vorschlag gemacht (und vom Beratenden Ausschuß, nicht aber vom Zentralaus-

schuß angenommen), das Thema abzuändern und zu sagen: „Der gekreuzigte Herr — die Hoffnung der Welt!“

Daß in diesem Studiendokument so wenig auf den geschichtlichen Jesus von Nazareth hingewiesen wird, ist merkwürdig unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung der ökumenischen Theologie in unserer Zeit. Um 1925 oder 1930 hätte man darauf rechnen können, daß die in der Ökumene damals stark verbreitete liberale Theologie zunächst auf den irdischen Jesus hingewiesen hätte. Nun müssen diejenigen unter uns, die gewiß weder jenem alten Liberalismus, noch seiner modernen Wiederbelebung das Wort reden, daran erinnern, daß es ein Kurzschluß wäre, hier nur zwei Aspekte der biblischen Eschatologie zueinander in Beziehung zu setzen¹¹⁾!

Nun hängt zwar sicher das Bekenntnis zur „Endgültigkeit Christi innerhalb der Geschichte“ (so ist es in der Zusatzfrage formuliert; englisch: „within history“) daran, daß Jesus Christus als der lebendige, als der auferstandene Herr bezeugt wird. Das ist aber zugleich, nein: das ist vor allem ein eschatologisches Bekenntnis, genauer: das Bekenntnis zu einem eschatologischen Geschehen mitten in unserer Weltgeschichte, zu einem Geschehen, das historisch nicht verifizierbar ist, und doch einen „schmalen ‚historischen‘ Rand“ hat, wie K. Barth es ausdrückte¹²⁾. Die unübersehbare, zugleich auch ärgerliche Verbindung dieses Geschehens mit unserer irdischen, durch die Abkehr des Menschen von Gott charakterisierten Geschichte kann doch nur so bezeugt werden, daß vor seiner Auferstehung sein Kreuz, vor seiner Erhöhung seine Niedrigkeit genannt wird. Gerade die Frage nach der Endgültigkeit Jesu Christi in der Geschichte machen wir uns zu leicht, wenn wir sofort davon ausgehen, daß er der lebendige Herr unserer Geschichte ist. Wenn wir ihn den lebendigen Herrn nennen, deuten wir ja damit bereits an, daß er unserer noch heute durch den Tod gezeichneten Geschichte entnommen ist. Wenn wir davon sprechen, daß er zur Rechten Gottes sitzt, haben wir seine wahre Gottheit vor Augen. Wenn wir Christus in solcher Weise nur als den Herrn der Geschichte ansehen, wenn wir nur so seine Stellung zur Geschichte beschreiben, besteht die Gefahr, daß wir nun doch wieder in einen, das spezifisch Christliche vergessenden allgemeinen Vorsetzungsglauben zurückfallen, wie ihn etwa die Aufklärung so liebte — mit dem einzigen Unterschied, daß wir statt von Gott allein, nun auch von Christus zu sprechen versuchen. Es darf aber nicht von seiner Gottheit gesprochen werden, wenn nicht zugleich seine Menschheit bezeugt wird. Jeder andere Weg führt nicht nur zu einer doketischen Christologie, sondern auch — in deren Gefolge — zwangsläufig zu einer Verzeichnung des Verhältnisses Jesu Christi zur Geschichte. Denn jede Aussage über die Endgültigkeit Jesu Christi für die Geschichte, die nicht berücksichtigt, daß er aus der menschlichen Perspektive gesehen völlig in die Geschichte eingegangen war, daß er ein Mensch war gleichwie wir und als solcher eben nicht Herr der Geschichte, sondern den in ihr waltenden „Kräften“ ausgeliefert — jede Aussage, die das außer Betracht läßt, ist dem Wuchern von Geschichts-Spekulationen fast hilflos preisgegeben. Sie würde sich damit unweigerlich vom Zeugnis des Neuen Testaments entfernen.

Gewiß lebt der christliche Glaube davon, daß Jesus Christus dem Tode die Macht genommen hat, daß er ein lebendiger Herr ist. Es wäre aber ein Irrtum, wollten wir sagen, daß dieser Glaube um so stärker wäre, je weniger er vom irdischen Jesus und seinem Weg zum Kreuz spricht. Nein, gerade im Bekenntnis

zu dem Gekreuzigten, das die unübersehbare Anfechtung und das bleibende Ärgernis zum Ausdruck bringt, liegt doch die wahre Stärke des christlichen Glaubens. Es handelt sich also nicht darum, daß wir um theologischer Vollständigkeit willen die Niedrigkeit Christi und die Anfechtung des Glaubens nicht unerwähnt lassen möchten, sondern es handelt sich darum, daß der Glaube ohne dies leer und kraftlos würde. Der Erniedrigte, der Gekreuzigte ist die Hoffnung der Welt — und so, nur so ist er schon jetzt ihr lebendiger Herr!

III. Jesu Christi Stellung in der Geschichte und zur Geschichte

Skizzenhaft wird man von einer dreifachen Beziehung Jesu Christi zur Weltgeschichte sprechen müssen:

a) Jesus von Nazareth wurde geboren, lebte und starb wie andere Menschen: in die Geschichte hineinverflochten, ihr ausgeliefert, aber auch in ihr wirkend und Wirkungen ausübend, wie andere Menschen hier und da ebenfalls kräftige Wirkungen in der Geschichte hinterließen.

b) Jesus Christus wird wiederkommen am Ende der Zeiten und damit die Weltgeschichte zu ihrem Ziel und Ende bringen, zugleich den neuen Äon in Herrlichkeit heraufführen.

c) In seiner Auferstehung wurde Jesus von Nazareth als der Christus, als Gottes Sohn von Gott bestätigt und zum lebendigen, uns aber verborgenen Herrn der Welt und ihrer Geschichte eingesetzt: Dies war ein Ereignis, das zwar mitten in der Weltgeschichte geschah, das aber doch nur verständlich wird als eschatologisches, das Ende dieses Äons und den Anfang des kommenden Äons einleitendes, die Weltgeschichte in bestimmter Weise transzendierendes Ereignis.

Zum Herrn eingesetzt — aber doch verborgen: hier steckt das zweite Problem dieser Studie (wie der vorangegangenen über die Herrschaft Christi). Obwohl das in der gleichen Weise im Englischen nicht möglich ist, darf man wohl das deutsche Wort „endgültig“ zerlegen und sagen: Wir bekennen uns zu dem kommenden Herrn, der von Gott jetzt schon in gültiger Weise als Herr der Welt eingesetzt worden ist, dessen Einheit mit dem Vater vom Glauben nicht mehr anzuzweifeln ist. Das ist schon jetzt gültig, und es bleibt in Ewigkeit gültig — und doch bleibt es bis zum Ende der Weltgeschichte verborgen unter dem „Schein des Gegenteil“ (Luther), d. h. unter dem Kreuz. Das heißt keineswegs, daß der Glaube die Kreuzigung Jesu als Gottes endgültiges Urteil über ihn ansehen müßte! Das gerade nicht; denn hinter ihr sieht der Glaube die Auferstehung, den lebendigen Auferstandenen. Der Glaube sieht auch, daß in der Weltgeschichte seit seiner Auferstehung bestimmte Dinge geschahen, die ohne dieses merkwürdige Ereignis gewiß nicht geschehen wären. Und doch muß der Glaube zugeben — dies ist seine schwache Stelle und doch zugleich seine Stärke —, daß die Auferstehung Christi seine Kreuzigung, seine Niedrigkeit nicht rückgängig gemacht hat. Bis zum Ende der Geschichte bleibt die Kreuzigung Jesu ein nicht wieder rückgängig zu machendes Ereignis; denn in der Geschichte läßt sich überhaupt nichts rückgängig machen. Und es ist Gottes Gnade, daß er die Weltgeschichte nicht mit der Kreuzigung enden, sondern weitergehen ließ unter der verborgenen Herrschaft seines Sohnes!

Unter den eben skizzierten drei Aspekten wäre also das Bekenntnis zur Endgültigkeit Christi in der Geschichte ein Bekenntnis zu ihm als dem kommenden Herrn (b), der schon jetzt in gültiger Weise Herr der Welt ist (c) — und der doch gerade dies nur sein kann als der in der Geschichte Erniedrigte und Verworfenene (a)! Das Studiendokument enthält zwar den ersten und den zweiten, nicht aber den dritten Gedanken. Wenn er neutestamentlich zu Recht besteht, muß dies für die weitere Behandlung des Themas wesentliche Folgen haben.

Die Christenheit lebt in der Geschichte, in sie hineinverflochten, den in ihr wirkenden „Kräften“ ausgeliefert, so wie Jesus von Nazareth ihnen ausgeliefert war, also nicht nur zum Schein, sondern in Wirklichkeit. Und doch weiß sich die Christenheit mit dem verbunden, dessen Wirklichkeit alle andere Wirklichkeit umfaßt, dessen Geschichte die Weltgeschichte als ganze umschließt. Sie weiß daher, daß in dieser Geschichte nichts geschehen kann, was nicht seiner verborgenen Herrschaft dienen müßte. Sie weiß das, und dies Wissen wird ihre Haltung zu den Ereignissen der Weltgeschichte entscheidend bestimmen. Aber sie sieht das nicht — und sie kann es auch vor der Welt nicht sichtbar machen. Vor der Welt kann sie seine Herrschaft nur bezeugen, indem sie sich zu seiner Niedrigkeit bekennt — und indem sie selbst das Kreuz aufnimmt, wo es ihr zu tragen gegeben wird. Sie verläßt sich darauf, daß er der endgültige Herr ist — obwohl das, was sichtbar ist, seine Endgültigkeit völlig in Frage stellt.

Als der Auferstandene ist Christus auch unserer Zeit, unserem zwanzigsten Jahrhundert mit seinen merkwürdigen weltweiten Beziehungen der Menschen untereinander gegenwärtig. Die Hilfe, die er uns nun bringt, besteht zunächst darin, daß er uns zuruft: „Fürchtet euch nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige!“ Durch diesen Ruf werden wir von falschen Sorgen — und damit auch von falschen Fragestellungen befreit, mit denen wir vielleicht insgeheim der wirklichen Lage zu entfliehen suchen, statt ihr standzuhalten. Wie steht es dann aber mit der Frage, welchen Sinn bestimmte Entwicklungen der Menschheit in unserer Zeit im Plan Gottes haben?

Es zeigt sich spätestens an dieser Stelle, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte ja nur gestellt wird, um Gegenwart und Zukunft besser meistern zu können. Gerade das „Meistern“ wird aber nun in sich fragwürdig. Wenn wir es ernst meinen, daß Christus der verborgene Herr der Geschichte ist, werden wir darauf verzichten müssen, sie zu meistern, und das heißt dann auch: darauf verzichten, sie schon jetzt im einzelnen zu durchschauen und zu deuten; das könnte ja nur darauf hinauslaufen, daß wir einen apokalyptisch-typologischen Fahrplan aufstellen und dann meinen, innerhalb dieses Fahrplanes in oberflächlicher Sicherheit (*securitas* statt *certitudo*) von einer Station zur anderen zu rollen. Indem wir versuchten, uns selbst so zu Meistern der Geschichte aufzuschwingen, würden wir in Wahrheit unsere geschichtliche Verantwortung gerade verfehlen!

Auf einen apokalyptisch-typologischen Fahrplan zu verzichten, bedeutet nun andererseits keineswegs, daß wir in der Geschichte völlig im Dunkeln tappen müßten. Die Fragen unserer Studie werden nicht gegenstandslos; sie müssen nur so formuliert werden, daß wir uns keinen falschen Hoffnungen hingeben. Es ist durchaus legitim, zu fragen: Was hat Gott in dieser oder jener bestimmten geschichtlichen Lage, in der wir stehen, wohl mit uns vor? Was erwartet der Auf-

erstandene heute von uns? Wie haben die Kirchen in dieser Lage seinen Namen zu verkündigen? Es ist durchaus berechtigt, zu erwarten, daß er — das Licht der Welt! — Licht bringen wird nicht nur in das Leben der einzelnen Menschen, sondern auch in die Kultur, in der wir alle leben — jene Kultur, die jetzt immer mehr eine einheitliche Menschheitskultur zu werden scheint. Aber muß dies Licht darin bestehen, daß uns größere geschichtliche Zusammenhänge aufgedeckt werden?

Es könnte durchaus sein, daß manches, was jetzt geschieht, für uns in überraschender Weise durchsichtig, transparent wird. Aber nicht so, daß wir einen Schlüssel bekommen, um die Welt zu durchleuchten, sondern so, daß wir, die Kirchen, uns plötzlich in aufregender Weise in Frage gestellt sehen. Oder ist es etwa nicht unheimlich, daß der Herr der Geschichte die Menschheit durch Mittel, die dem ehemals „christlichen“ Abendland entstammen, zu einer neuen Einheit zusammenzuführen scheint — daß aber wir Christen, in unseren traditionellen Kirchen lebend, dies nicht recht zu fördern imstande sind, sondern nur allzuoft zu denen gehören, die unversöhnliche Gegensätze zwischen den Menschen geradezu kultivieren? Wenn nicht alles täuscht, steckt hinter der ganzen Themenstellung auch eine Unruhe in dieser Richtung: und das wäre eine heilsame Unruhe in der Christenheit. (Übrigens zeigt dieses Beispiel, daß Gott keineswegs nur die Christenheit benutzt, um uns Menschen Lehren zu erteilen . . . — ein Problem, das in dieser Studie auch erwähnt wurde.)

Was heißt das: im Lichte des Kreuzes und der Auferstehung Christi die heutige geschichtliche Lage der Menschheit zu bestehen? J. M a r s h sagte dazu: „Für den Christen fassen Kreuz und Auferstehung in sich die ganze große Geschichte des Handelns Gottes mit seinem Volk Israel zusammen (Exodus, Exil und Rückkehr usw.), und sie verhelfen zur Entschlüsselung der Tiefe der Bedeutung aller nachfolgenden Ereignisse, von den Katastrophen wie dem Fall Jerusalems im Jahre 70 bis zu den historischen Tragödien der Gegenwart . . .“; die Christusereignisse seien also „endgültig in dem Sinne, daß sie in gewisser Weise alle Ereignisse der Geschichte, ja sogar der universalen Geschichte beschreiben“¹³). Im ökumenischen Gespräch begegnet man seit einiger Zeit solchen Gedanken. Ihr Kern dürfte die biblische Wahrheit sein, daß Christi Kreuz und Auferstehung in bestimmter Weise das Endgericht und den Anfang des Neuen Äons anzeigen — und auch einleiten. Aber eben dies kann man nur sagen, wenn man die Einmaligkeit dieser Ereignisse hervorhebt¹⁴); wird diese dagegen nivelliert, so wird damit auch ihre Endgültigkeit bestritten. Als Aussage für die Gegenwart kann dann nicht viel mehr übrigbleiben als der Satz, daß die Tragödien der Geschichte nach christlichem Verständnis Hinweise auf Gottes Gericht und Gnade sind. Müssen wir aber, um das sagen zu können, wirklich von Christus sprechen? Und hilft uns das, die Lage zu bestehen?

Wie verhalten wir uns nun gegenüber Versuchen der Geschichtsdeutung, die uns aus nicht-christlicher Sicht heute entgegen treten? Daß diese Versuche gemacht werden, gehört zu den Kennzeichen unserer Zeit; wesentliche Impulse gehen von ihnen aus, ja man kann vielleicht sogar sagen: Die zunehmende Universalität des Weltgeschehens in unserer Zeit beruht nicht nur auf technischen Errungenschaften und wirtschaftlichen Veränderungen, sondern auch darauf, daß bestimmte Vorstellungen vom Sinn der Welt-

geschichte die Menschen hinausgetrieben haben in fremde Länder und zu fremden Völkern.

Dies ist wohl die schwierigste Stelle unserer Untersuchung. Gerade, nachdem wir uns klargemacht haben, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte mit dem Versuch zusammenhängt, ihrer Herr zu werden, sie zu meistern, und nachdem wir uns klargemacht haben, daß neben dem Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung Christi eine andere endgültige Sinnfrage keinen Platz hat, müssen wir nun doch auch umgekehrt fragen: Verbietet es uns der Glaube an Jesus Christus völlig, nach einem innergeschichtlichen, vorläufigen Sinn dessen zu fragen, was wir erleben? Zwar richten sich unser Glaube und unsere Hoffnung auf den lebendigen Herrn, der einst wiederkommen wird — könnte uns aber nicht doch die Liebe dazu veranlassen, die Versuche der Menschen, sich innerhalb der Geschichte Ziele zu setzen, nicht nur kritisch, sondern auch konstruktiv zu begleiten? Die Kritik muß wach bleiben: Wir dürfen im Sinne von Barmen I solche Zielsetzungen und Deutungsversuche nicht theologisch verbrämen und verherrlichen, wir dürfen ihnen also nie einen endgültigen Charakter zuschreiben. Aber die Kritik muß auch der Liebe Raum schaffen, die auch die nicht im Stich lassen darf, die zu jenem Glauben und zu jener Hoffnung keinen Zugang haben. Und nicht nur dies: Auch wir Christen können ja ohne vorläufige Orientierungen in der Gegenwart nicht auskommen, können ohne sie unsere geschichtliche Verantwortung nicht wahrnehmen! Der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen müßte nur darin bestehen, daß die Christen der Versuchung widerstehen, irgendeine Geschichtsdeutung zu verabsolutieren, während es bei anderen wohl unvermeidlich ist, daß sie ihr immer wieder erliegen.

So, wie wir sagen, daß in der Geschichte nichts geschehen kann, was nicht in verborgener Weise der endgültigen Herrschaft Christi dienen muß, so müssen wir nun sagen: Dies gilt auch von den in der Geschichte entstandenen Geschichtsinterpretationen! Auch sie können nicht zufällig oder willkürlich entstanden sein, auch sie müssen einen verborgenen Sinn im Plan Gottes haben. Von diesem verborgenen Sinn können wir eine Ahnung bekommen, wenn wir Christen uns durch diese Interpretationen aus dem Schlaf aufgeschreckt und ratlos wiederfinden! Gestehen wir dann ruhig zunächst unsere Ratlosigkeit und Ohnmacht zu! Unsere Aufgabe ist es dann nicht mehr, Geschichtsinterpretationen von einer höheren Warte aus zu zerstören und durch bessere „christliche“ Deutungen zu ersetzen. Sondern unsere Aufgabe müßte einerseits in jener wachen Kritik bestehen, die vor der Verabsolutierung solcher Deutungen warnt — andererseits darin, an der weltlichen, innergeschichtlichen Beantwortung der uns gestellten Fragen unserer Zeit konstruktiv mitzuarbeiten in der Gewißheit, daß Gott diese weltliche Arbeit benutzen will — bei uns genauso wie bei denen, die nicht an Christus glauben.

1) Referat vor dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß in Frankfurt/M. am 25. 4. 1963 (dort verkürzt vorgetragen).

2) W. A. Visser 't Hooft (Herausg.), Neu-Delhi 1961, S. 184 ff.

3) Ökumenischer Rat der Kirchen, Mitteilungen aus der Studienabteilung, Jahrg. VIII Nr. 2; künftig zitiert: „Stud. Dok.“

4) P. Verghese in: Ecumenical Review, XV Nr. 1, Okt. 1962, zu diesem Thema, S. 12; im gleichen Heft vorher der Aufsatz von J. Marsh, auf den wir noch zurückkommen. (Beide Vorträge in Deutsch durch die Ök. Centrale erhältlich.)

- 5) In seinem Beitrag zu unserem Thema erinnert J. Marsh an das Wort von Dorothy Sayers: die Christusgeschichte sei „the only thing that ever really happened“ — die einzige Geschichte, die sich je wirklich ereignet hat. (Ec. Rev. a. a. O. S. 4.)
- 6) In der Aussprache in Frankfurt/M. am 25. 4. 1963 verschärfte Prof. Dr. J. Moltmann diesen Gedanken, indem er erklärte, von der Botschaft von Jesus Christus aus seien Fragen an uns, an die Welt zu richten — nicht umgekehrt. Nach seiner Meinung ist sonst eine dualistische Betrachtungsweise unvermeidlich.
- 7) Neu-Delhi, S. 185; Stud. Dok., S. 8.
- 8) J. Marsh, a. a. O. S. 15 (im Zitat bei Verghese).
- 9) J. Marsh will das Thema so verstehen (a. a. O. S. 6); in der Zusatzfrage 2 im Stud. Dok. ist das etwas zurückhaltender formuliert.
- 10) Das ökumenische Gespräch kann im Kern nie etwas anderes sein als ein Gespräch über das rechte Christusverständnis. Dies setzt sich einerseits immer aus einzelnen Bibelstellen zusammen — andererseits muß es u. U. auch gegen einzelne Bibelstellen zur Geltung gebracht werden. Dies methodische Problem kann hier nur angedeutet werden (es war der Leitfaden meiner Habilitationsschrift über „Schrift und Dogma in der Ökumene“, Gütersloh 1953); es ist auch nicht möglich, hier auf die einzelnen Bibelstellen näher einzugehen, die in diesem Zusammenhang zu prüfen wären.
- 11) Auch J. Marsh weist darauf hin, daß zunächst einmal Jesu Geburt und sein Leiden unter Pontius Pilatus zu beachten sind (a. a. O. S. 4), zieht daraus aber keine Folgerungen hinsichtlich der Anfechtungen, die dem Glauben daraus erwachsen.
- 12) Kirchl. Dogmatik III, 2, S. 535.
- 13) J. Marsh, a. a. O. S. 4 f.
- 14) Marsh hat dies in einem zweiten Gedankengang ebd. selbst stark hervorgehoben. Es scheint aber doch sehr schwer zu sein, die den ersten Gedanken beherrschende Typologie mit der Betonung der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Christusgeschehens in Einklang zu bringen.

PROBLEME DER INNERDEUTSCHEN ÖKUMENE

VON HEINRICH BENCKERT

I.

Die 1948 gegründete Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat 1961 Thesen zum Kirchenverständnis beschlossen und zur Diskussion gestellt.* Um den Thesen gerecht zu werden, muß man zunächst die Tatsache im Auge behalten, daß zu dieser Arbeitsgemeinschaft so unterschiedliche Gruppen gehören wie die Alt-Katholische Kirche und die Heilsarmee mit der EKD, den Baptisten und Methodisten usw. dazwischen. Allerdings sind hier auch die „Gastmitglieder“ berücksichtigt, weil sie die Thesen miterarbeitet und mitunterschrieben haben. Bei einer solchen Spannweite wird man von vornherein nicht erwarten, daß die Gemeinsamkeit im Kirchenverständnis größer und tiefer als in der gesamten Ökumene ist. Jedenfalls ist es ein Ereignis der Kirchengeschichte in Deutschland und der Ökumene, wenn sich diese Kirchen in der „Arbeitsgemeinschaft“ erstmalig begegnen und nun auch das heiße Eisen des Kirchenverständnisses anpacken.

* Abgedruckt in Heft 3/1962, S. 224 f.; auch als Sonderdruck für DM —.20 erhältlich.