

kann viele Beispiele finden. Das Christentum war eine marginale Erscheinung in der antiken römisch-hellenistischen Welt und hat eine neue Integration geschaffen.

Wichtiger als diese kulturgeschichtlichen Betrachtungen ist die existentielle Tiefe, um die es sich hier handelt. Wir wiesen schon auf den einzigartigen Universalismus der christlichen Botschaft hin, einzigartig, weil Gott am Rande der Völkerwelt Israel für dieses auf die Welt bezogene Handeln auserwählt, weil Gott nicht einfach Mensch im allgemeinen wird, sondern konkreter, historischer, zu dem jüdischen Volke gehöriger Mensch. Die christliche Existenz kann nicht anders als „marginale“ Züge tragen, also relativierend einwirken auf alle sich voneinander abschließenden Kulturtraditionen. So sollte es nicht wundern, wenn der Christ auch in das internationale Ethos etwas Radikales, Entmythologisierendes, Entideologisierendes hineinbringt.

Unsere heutige Welt leidet nicht an einem Zuwenig an universalistischen Prophetien, eher an einem Zuviel von miteinander konkurrierenden weltumfassenden Ideologien. Für ein tragfähiges internationales Ethos ist es unbedingt notwendig, daß diese relativiert werden, ohne daß diese Relativierung der Absage an ein internationales Ethos und dem Rückfall in Nationalismus und internationale Anarchie das Wort redet. Diesen Beitrag scheint mir gerade eine christliche Kirche geben zu können, die sich ihrer marginalen Existenz in der Welt bewußt ist und zur gleichen Zeit um die Verheißung des Friedens für die Völkerwelt weiß. In der christlichen Kirche selber war die marginale Existenz der christlichen Pazifisten schon immer ein Zeichen dessen, was heute von den Christen als solchen gefordert wird: das internationale Ethos zu radikalisieren. Wie Walther Muelder in seinem Buch über die Grundlagen einer verantwortlichen Gesellschaft sagt: „Die Kirche kann heute nicht umhin, die Wasserstoffbombe zu ächten. Aber sie kann die Bombe nicht ächten, ohne den Krieg zu verwerfen. Sie muß aber mehr tun als den Krieg verwerfen. Sie muß die Strukturen des Friedens suchen.“

CHRISTUS AM WERK IN DER GESCHICHTE

(Im Licht der „Barmer Theologischen Erklärung“ der Bekennenden Kirche von 1934)

VON HANS HEINRICH WOLF

1. Im Bericht „Dienst“ der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 heißt es: „Der Christ muß jederzeit anerkennen, daß Jesus Christus der Herr der Geschichte ist und daß er heute in jeder Nation der Welt am Werk ist, trotz aller und durch alle schillernden politischen, wirtschaftlichen oder sozialen

Strukturen und Vorgänge in jedem Land hindurch“ (Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 114).

Dies ist eine von mehreren Stellen, vor allem in den Berichten „Dienst“ und „Zeugnis“, in denen in einer kurzen Formulierung die Behauptung aufgestellt wird, daß Christus *heute* — immer wieder ist das *heute* betont — in jeder Nation der Welt am Werke ist. Was hier gesagt ist, ist als die Grundlage des politischen Dienstes zu verstehen, zu dem der Christ gerufen ist. In diesem Kontext muß das eben zitierte Wort gelesen werden.

Weniger eindeutig, aber man könnte auch sagen theologisch differenzierter, ist derselbe Tatbestand in der Sektion „Zeugnis“ ausgesprochen, wenn es dort heißt: „Die Kirche ist in dem Glauben gesandt, daß Gott auch unter den Menschen, die Christus noch nicht kennen, sich selbst nicht unbezeugt gelassen hat und daß die durch Christus bewirkte Versöhnung die ganze Schöpfung und die ganze Menschheit umfaßt. Wir sind uns dessen bewußt, daß dieser Glaube tiefgreifende Bedeutung gewinnt, wenn wir hinausgehen, um Menschen anderer Religionen zu begegnen. Wir vertreten aber unterschiedliche Meinungen, wenn wir versuchen zu definieren, wie jene Menschen sich gegenüber dem Wirken Gottes unter ihnen verhalten und wie sie darauf antworten . . . In unseren Kirchen haben wir nur wenig Verständnis für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat, wie auch von den Wandlungen, die in anderen Religionen durch ihre ständige Berührung mit dem Christentum erfolgt sind. Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewußtsein aufnehmen, daß Christus durch uns zu ihnen und durch sie zu uns spricht“ (Neu-Delhi 1961, S. 90). Zu diesem endgültigen Text gab es übrigens eine interessante Vorform, die dann von der Vollversammlung korrigiert wurde, die folgendermaßen hieß: „Die Kirche ist gesandt, und sie weiß, daß der Geist Gottes bereits unter den Menschen arbeitet und sie auf das Kommen des Evangeliums vorbereitet . . . Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewußtsein aufnehmen, daß uns Christus in ihnen begegnet“ (Lutherische Rundschau, Mai 1962, S. 124).

Im ersten Zitat geht es um das Wirken Christi in der Geschichte, im letzteren um sein Wirken in der Welt der nichtchristlichen Religionen. Hier handelt es sich also nicht um grundverschiedene Probleme. Die letztzitierte Vorform aus der Sektion „Zeugnis“ hatte in der Vollversammlung gerade im Blick auf die Behauptung kritische Reaktionen hervorgerufen, daß Christus außerhalb der Verkündigung in der Menschheit am Werke ist. In der schließlich von der Vollversammlung angenommenen Fassung wird dann zwischen der Selbstbezeugung Gottes unter denen, die Christus noch nicht kennen, und der Tatsache, daß Christus durch uns, die Kirche, zu ihnen und daß er durch Angehörige anderer Glaubensüberzeugung zu uns redet, unterschieden. Christus redet uns durch sie an, statt Christus begegnet

uns in ihnen! Ist das grundsätzlich verschieden? Und ist die Reihenfolge bezeichnend: „durch uns zu ihnen und durch sie zu uns“? Was ist damit wirklich gemeint, wenn man im Zusammenhang des Zitates zu verstehen versucht, was es bedeutet, daß die Versöhnung, die durch Christus zustande gekommen ist, die ganze Schöpfung und das Ganze der Menschheit „umfaßt“? „Umfaßt“ heißt offenbar mehr, als daß sie dem ganzen Kosmos potentiell gelten soll, es heißt offenbar mehr auch, als daß sie für den ganzen Kosmos bereitsteht. „Umfaßt“ heißt hier offenbar, daß Christus als Versöhnender schon im Ganzen des Kosmos wirksam ist. So kann es denn auch dazu kommen, daß Christus die Kirche sowohl durch historische Entwicklungen, durch bestimmte Phänomene und Ereignisse in der Geschichte, als auch durch das religiöse Leben, das in nichtchristlichen Religionen von Menschen gelebt wird, anredet.

Hier sind Fragen aufgeworfen, die unter dem Stichwort des Themas dieses Artikels seit Neu-Delhi mit besonderer Dringlichkeit und Intensität im ökumenischen Gespräch über die theologischen Grundlagen erörtert werden, auf Grund deren heute sinnvoller christlicher Dienst und sinnvolles christliches Zeugnis geleistet werden sollten. Ich möchte in diesem Beitrag auf einige wichtige theologische Erkenntnisse hinweisen, die die Bekennende Kirche in Deutschland während der Herrschaft des Nationalsozialismus gewonnen hat und die in der sogenannten Barmer Theologischen Erklärung von 1934 zusammengefaßt sind und dem heutigen Gespräch vielleicht noch nützlich sein können.

Aber zunächst müssen die vor allem in dem erstgenannten Zitat dargelegten Gedanken weiter entfaltet werden. Ich gehe nicht zurück auf die Texte der beiden Sektionen, die mir in sich an manchen Stellen sehr widerspruchsvoll erscheinen, sondern zur Illustration der besonderen These, mit der wir uns beschäftigen, scheint es mir hilfreich zu sein, auf Gedanken zurückzugehen, die M. M. Thomas, der uns wohlbekannte und hochgeschätzte Leiter des Christian Institute for the Study of Religion and Society in Bangalore, auf der Vollversammlung in Neu-Delhi unter dem Thema geäußert hat „Die Herausforderung an die Kirchen in den jungen afrikanischen und asiatischen Nationen“ (in „Neu-Delhi Dokumente“, Witten 1962, S. 437 ff.).

2. M. M. Thomas spricht in diesem Vortrag von wichtigen Entdeckungen der ökumenischen Bewegung, die die afrikanischen und asiatischen Kirchen mehr und mehr zu Herzen nehmen, und zu diesen gehört, „daß Christus in der Welt von heute gegenwärtig und wirksam ist, in einer ständigen Zwiesprache mit Menschen und Völkern steht und seine Königsherrschaft über sie durch die Macht seines Gesetzes und seiner Liebe bekräftigt. Die Geschichte seiner Werke zwischen seiner Auferstehung und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit beschließt alle andere Geschichte in sich und bestimmt ihren Lauf. Daher ist es nicht die Aufgabe der Kirche, sich selbst vor den Revolutionen unserer Zeit zu bewahren, sondern in

ihnen die Verheißung und das Gericht Christi zu erkennen und für sein Reich im Warten auf den Tag seiner Vollendung Zeugnis abzulegen“ (ebenda, S. 441).

Versuchen wir genau zu verstehen: in allem, was gesagt ist, wird offenbar von einer besonderen Weltsituation, der Weltsituation heute ausgegangen. Damit ist insbesondere, wie aus dem gesamten Zusammenhang klar wird, die industrielle Revolution in Afrika und Asien mit ihren weitgehenden Konsequenzen für das ganze gesellschaftliche Leben in diesen beiden Kontinenten gemeint. In dieser revolutionären Situation tritt die Gegenwart und das Handeln Christi in besonderer Weise in Erscheinung. Damit wird vorausgesetzt, daß Er in der ganzen Weltgeschichte, in allen Weltsituationen handelt, aber auf besondere Weise gerade in dieser. Oder ist es so gemeint, daß ausschließlich diese besondere Situation der industriellen Revolution in Afrika und Asien und vielleicht auch in anderen Teilen der Welt die Gegenwart und das Handeln Christi in einzigartiger Weise bezeugt? In jedem Fall stellt sich hier das Problem der Gegenwart und des Handelns Christi in der Geschichte im allgemeinen und in revolutionären Ereignissen, wie einer industriellen Revolution, im besonderen.

Gegenwart und Handeln Christi in der Welt von heute wird als „Dialog mit Menschen und Nationen“ verstanden, ein Dialog, der durch sein königliches Herrschen, durch Gesetz und Liebe bestimmt ist. Das sind seine Taten, die schon — als Vorwegnahme dessen, was in Vollendung kommen wird — in der Zeit zwischen seiner Auferstehung und seinem Wiederkommen der Weltgeschichte den Rahmen geben und ihren Lauf bestimmen. Sie gelten dem Ganzen der Welt. Das heißt nach M. M. Thomas: sie gelten Personen, die mitten in den Ablauf von Natur, Gesellschaft und Geschichte hineingestellt sind. Was daher an ihnen geschieht, hat damit zugleich „soziale und kosmische“ Bedeutung und „umschließt in sich auch die Welt der Wissenschaft und Technik, der Politik, Gesellschaft und Kultur, der säkularen Ideologien und der Religionen“ (S. 441). Nun geht es aber darum, daß die Kirche in den Umwälzungen der Zeit diesen Rahmen von Verheißung und Gericht Christi herauszufinden und Zeugnis für den Anbruch seines Reiches in den Revolutionen abzulegen hat, das in der Vollendung erst am Ende der Tage in Erscheinung treten wird. Das Evangelium von Jesus Christus, oder wie auch gesagt wird, Christus selbst, das bald mit „Gesetz und Liebe“, bald mit „Verheißung und Gericht“, bald mit „Gericht und Erlösung“ bezeichnet wird, wird nicht mit irgendeiner bestimmten Kultur, politischen Ordnung, sozialen Ideologie oder einem moralischen System gleichgesetzt, „als Wort und Wirken Gottes, das über allen Kulturen steht, ist es die göttliche Macht, durch die sie gerichtet und erlöst werden“ (S. 440).

Was kann das heißen? Wort und Tat Gottes, das sind die Taten seines Gerichts über den Menschen bzw. die menschliche Gemeinschaft, die ständig nach Autonomie und Selbstverherrlichung strebt und diese ausübt, und es sind die Taten der

Versöhnung auf der Grundlage der Vergebung, die nicht nur das Heil des einzelnen und der Gemeinschaft betreffen, sondern das Heil und zugleich möglicherweise auch das soziale Wohl des einzelnen und der Gemeinschaft. Von diesen Taten Christi lebt die Kirche, und es gehört zu ihrem Leben, daß sie sie zugleich auch verkündigt und unter allen ausübt, mit denen sie in Beziehung tritt. Was immer die Auswirkung von Christi Gericht und Erlösung im sozialen Leben sein mag, die Vergebung der Sünden in Christus ist die Grundlage, von der die Auswirkungen letztlich niemals getrennt werden können, wenn man vom Evangelium, wenn man von der Präsenz Christi spricht. Meint das auch Thomas?

Er fragt dann in seinem Vortrag: „Was sind nun konkret die Verheißungen Christi in der derzeitigen revolutionären Gärung in Afrika und Asien, für die die Kirche Zeugnis ablegen muß?“ (S. 441) Zunächst, was steht hinter der gerade so formulierten Frage?

Offenbar dies, daß den Christen eine bestimmte, aus dem Glauben gewonnene Auslegung der Geschichte des heutigen Afrika und Asien möglich ist — nur den Christen —, die sie Verheißungen Christi erkennen läßt und diese als das Wirken Christi in der sozialen Revolution eindeutig bezeugen kann. Das würde also bedeuten, daß bestimmte Vorgänge in diesen Revolutionen geradezu Heilsbedeutung bekommen.

Welches sind die „Verheißungen Christi“? Die Antwort ist: „Unter Gottes Vorsehung und Schöpferkraft trägt sie in sich Christi Verheißung eines volleren, reicheren menschlichen Lebens für Mensch und Gesellschaft“ (S. 441). Thomas erläutert das: Im Suchen nach neuen Formen der Gemeinschaft, im Wahrnehmen geschichtlicher Entwicklungen und einer geschichtlichen Berufung, durch Erwartung eines höheren materiellen Lebensstandards werden sich die Völker Afrikas und Asiens der tieferen Dimension menschlicher Freiheit und Würde mehr und mehr bewußt. Gewiß weiß Thomas um die Gefährdung und Zerbrechlichkeit dieser guten Werte und Erwartungen durch Kräfte des Bösen, die in der Revolution auch frei werden. Aber Christus bietet uns in dieser Situation seinen Sieg über Sünde und Tod und „seine neue Menschheit“ an, das heißt doch wohl, die auf seinen Sieg über Sünde und Tod begründete neue Menschheit, die *Seine* Menschheit ist, weil Menschen in dieser mit ihm zu einem Neuen zusammengeschlossen sind. Bezieht sich nun die „Verheißung Christi“ auf die Verkündigung seines Sieges über Sünde und Tod, konkret in der Situation der industriellen Revolution: über die Macht des Bösen, der menschlichen Selbstgerechtigkeit in der Vergötzung der materiellen Güter und die damit ermöglichte Verwirklichung einer neuen Menschheit? Oder bezieht sich die Verheißung Christi doch schon auf das Bewußtsein und das Streben nach menschlicher Freiheit und Würde, das in der gesellschaftlichen Revolution in Erscheinung tritt? Dann wäre die Verheißung Christi für den Glaubenden an Phänomenen

geschichtlicher Entwicklung, insbesondere einer revolutionären Entwicklung ablesbar.

Würden damit nicht aber sehr berechtigte Bestrebungen und sehr zu begrüßende Ereignisse im Blick auf die gesellschaftliche Entwicklung, von denen Thomas schon in dem ersten analytischen Teil seines Vortrags ohne jede Bezugnahme auf Christus gesprochen hatte, sehr selbstverständlich und direkt mit „Verheißungen Christi“ gleichgesetzt, und die Kirche hätte in ihnen, Christus am Werk glaubend zu erkennen und für seine aktive Präsenz in diesen Phänomenen mit ihrer Verkündigung von Gericht und Erlösung Zeugnis abzulegen? Dann wäre diese Verkündigung eine vielleicht kritische Bestätigung dessen, was schon vorhanden ist, unbewußt für die Nichtchristen, bewußt für die Christen, aber jedenfalls eine Bestätigung. Heißt das nicht, die sozialen Bestrebungen und Ereignisse, die in einer gesellschaftlichen Revolution ans Licht treten, bestimmen lassen, was Evangelium oder Gegenwart Christi heißt, anstatt das dem Evangelium, das seine eigene Quelle hat, selbst zu überlassen, auch wenn es wirklich so ist, daß das Evangelium dazu helfen kann, das menschliche Leben moralisch und materiell voller und reicher zu gestalten, aber doch immer wohl im Sinne von Matth. 6, 33?

Später heißt es: „Der Bau eines neuen Hauses als Wohnstätte für den neuen Geist der afro-asiatischen Völker ist eine schöpferische Aufgabe. Christus bedient sich zu diesem Zweck weltlicher und nichtchristlicher Kräfte. Der Gedanke, Christus wirke nur durch die Kirche und die Christen, ist töricht und unsinnig. Aber die Kirche und die Christen sind es, die in den Bestrebungen und Ereignissen unserer Zeit Christus erkennen können“ (S. 442). Damit geht Thomas erheblich über das hinaus, was wir bisher gehört haben. „Verheißungen Christi“, das wird nun deutlich, sind nicht reine Zukunftserwartungen, sondern, wie es im Wort „Verheißung“ auch immer schon gemeint ist, damit ist auf ein gegenwärtiges Wirken Christi im geschichtlichen Prozeß zum Heil und Wohl der Menschen hingedeutet. Anders kann auch der Begriff „Christuspräsenz“ nicht gemeint sein, denn diese ist immer eine Wirkpräsenz. Thomas behauptet nun mit aller Deutlichkeit, daß Christus in jedem Fall in der afro-asiatischen Revolution am Werk ist, um das neue Gebäude der afro-asiatischen Nationen zu errichten. Er bedient sich dazu der säkularen und nichtchristlichen Kräfte. Es sieht so aus, als wollte er sagen, daß sich die Kirche und die Christen beeilen müssen, überhaupt noch an diesem Prozeß des Aufbaus beteiligt zu werden, der auch ohne sie vorwärtsgeht. Dann gibt es also eine Verwirklichung der Verheißungen Christi ohne den Glauben an Jesus Christus. Hier scheint mir die Objektivierung Christi in bestimmten Phänomenen des geschichtlichen Prozesses klar behauptet zu sein.

3. Ich weiß nicht, inwieweit sich Thomas von diesen vor vier Jahren geäußerten Gedanken inzwischen entfernt hat. Ich finde aber noch wesentliche Übereinstim-

mungen mit einer kürzlich veröffentlichten Übersicht über Vorlesungen, die er an verschiedenen Stellen in Asien gehalten hat, wenn auch vielleicht gewisse Abwandlungen von theologischer Bedeutung zu finden sein könnten (The South East Asia Journal of Theology, Oktober 1964, S. 4 ff. Es sind nur die Hauptpunkte von vier extemporierten Vorlesungen von M. M. Thomas. Vergleiche auch seinen Artikel „Christliches Bekenntnis in der asiatischen Revolution“ in „Gelebte Einheit“, Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1965). Er sagt dort: „Wir sagen oft, daß Christus die Antwort auf alle unsere menschlichen Fragen ist; aber bevor Er die Antwort auf sie sein kann, muß Er sie zunächst prüfen und neu formulieren, weil wir häufig nicht die rechten Fragen stellen, und Christus kann nicht die Antwort auf die von uns gestellten falschen Fragen sein. Es geschieht aber in diesen Revolutionen, daß die rechten Fragen gestellt werden; darum sollte unser Zeugnis auf die wahre Situation in den Revolutionen bezogen sein. Deshalb ist der Maßstab für das Zeugnis der Kirchen heute die Frage nach der Relevanz“ (S. 4). Daß in gesellschaftlichen Revolutionen im allgemeinen die rechten Fragen gestellt werden, ist keineswegs selbstverständlich. Das sieht Th., und wir haben dafür viele Beispiele aus Revolutionen jüngster Geschichte zur Hand. Nun werden aber nach seiner Meinung in den Umwälzungen Afrikas und Asiens die rechten Fragen gestellt. Kann man das eigentlich so definitiv wissen? Und dazu kommt noch, daß diese zur Norm des christlichen Zeugnisses werden. Th. fragt: „Was tut Gott tatsächlich in diesen Revolutionen? Gott scheint der Menschheit durch sie ein reicheres und volleres Leben zu verheißen“ (S. 7). Und er sieht die Verheißungen Gottes in vier Richtungen sich abzeichnen: „1. In der Suche nach und der Neuentdeckung der Individualität des Menschen, die zu einem menschlicheren Leben führt. 2. In dem Streben nach Freiheit, die zu größerer Schaffenskraft führt. 3. In dem Suchen nach neuen Gemeinschaftsformen, einer Gemeinschaft mit völliger Gleichheit in ihren Institutionen und Organisationen und in der Zusammengehörigkeit moralisch verantwortlicher Personen. 4. In dem Suchen nach der Bedeutung des Lebens und dem Sinn der Geschichte.“ Das ist es, was nach Th. Gott in den gegenwärtigen Revolutionen Afrikas und Asiens verheißt und zu verwirklichen beginnt.

Wenn er so fragt, was Gott tut, dann hätte man einen Augenblick denken können, er wolle hier unterscheiden zwischen Gott dem Schöpfer und Erhalter, der nicht aufhört zu schaffen und zu erhalten und dadurch Geschichte ermöglicht und auch diese Geschichte lenkt, und Gott dem Erlöser und Versöhner, nämlich Jesus Christus, der *neue* Schöpfung ermöglicht und schafft. Offenbar macht Th. aber diese Unterscheidung nicht, denn er sagt am Ende der Aufzählung jener vier Richtungen, die sich in der modernen Revolution Asiens und Afrikas abzeichnen: „Durch diese Intentionen in den modernen Revolutionen können wir einen flüchtigen Einblick in die Entwicklung von Gottes neuer Schöpfung erhalten“ (S. 8). Wenn er von Gottes neuer Schöpfung spricht, dann ist damit sein Handeln in

Christus, die neue Schöpfung in Christus gemeint. Und es ist gerade diese, die für ihn schon verifizierbar ist, wenn auch vielleicht nur in Umrissen.

Aber dann heißt es in demselben Abschnitt, aus dem wir zitiert haben, nun plötzlich doch wieder: „Fest von Gottes Verheißung in Jesus Christus überzeugt, haben wir Christus als denjenigen zu verkündigen, der in der Lage ist, das Werk der Erlösung zu tun, d. h. Er hat die Vollmacht, die Kräfte des Antichrist unter Kontrolle zu haben und ruft uns mit Dringlichkeit zu einer neuen wahren menschlichen Gemeinschaft“ (S. 8). Nach diesen Aussagen sieht es nun wieder so aus, als wenn das Zeugnis von Christus etwas Neues, nicht in geschichtlichen Revolutionen immanent Vorhandenes sei, das durch Wort und Tat der Kirche und aller einzelnen ihrer Glieder in die besondere Situation der afrikanisch-asiatischen Revolution „eingeführt“ und auf sie angewendet werden möchte, und zwar auch im kritischen Sinn, als Gericht über den Antichrist, der in den Revolutionen genauso am Werke ist wie Christus selbst.

Folgen wir den letztgeäußerten Gedanken, so müßte also doch zwischen Gottes Handeln in den Revolutionen, mit dem er auf das Evangelium vorbereitet, und der Konfrontation mit dem Evangelium bzw. mit Christus selbst unterschieden werden. Dieses vorbereitende Handeln würde dann nach Römer 1 und 2 im Sinne einer gewissen Gottes- und Gesetzeserkenntnis zu verstehen sein, die auch unter Nicht-Glaubenden verwirklicht wird, die aber letztlich zur Erkenntnis und Annahme des Heils nichts beiträgt. So war wohl der Satz von dem Selbstzeugnis Gottes unter denen, die Christus nicht kennen, gemeint, den wir am Anfang unseres Artikels aus dem Bericht „Zeugnis“ zitiert haben. Dies ist aber eine Sicht des ganzen Problems, die verschieden ist von der, die wir aus anderen Äußerungen von Thomas erhoben haben. Dann würde es um eine sehr relevante Unterscheidung zwischen den drei Personen der Trinität gehen und dem Werk, das ihnen jeweils zugeordnet ist, und auch der Erkennbarkeit dieses Werkes; dem Werk der Schöpfung und Erhaltung einerseits und dem Werk der Erlösung und Versöhnung andererseits, das der zweiten und dritten Person der Trinität zugeordnet ist.

Thomas sagt im Anschluß an das oben Zitierte: „Angesichts der rechten Fragen, die Menschen in den Revolutionen stellen, wird der Mensch mit dem Evangelium, d. h. mit Christus, konfrontiert, denn es sind die rechten und grundlegenden Fragen“ (S. 9). Das klingt fast so, als wenn mit dem Aufwerfen dieser Fragen automatisch, ganz abgesehen von einer persönlichen Begegnung mit Christus, zu der Glaube notwendig ist, schon eine Konfrontation mit Christus ausgesprochen wäre, der niemand entweichen kann, „weil Christus um dieser Fragen willen lebt“ (S. 9), sagt Th. Aber bedeutet nun nicht andererseits wiederum eine solche Art von automatischer Konfrontation mit Christus durch Aufwerfen von grundlegenden Existenzfragen eine Vergewaltigung Christi und des Menschen, insofern ihm Christus unausweichlich zum Positiven oder Negativen vorgestellt wird? Wird hier nicht —

wahrscheinlich im Namen eines universalistischen Evangeliumsverständnisses — dem Menschen in einer bestimmten geschichtlichen Situation das Für und Wider im Blick auf das Evangelium geradezu aufgedrängt?

Unser Problem konzentriert sich im Blick auf die verschiedenen Äußerungen von M. M. Thomas auf die Frage, was ist mit „Verheißungen Christi“ gemeint? Wir müssen die Frage hier noch einmal stellen. Sind sie im Sinne einer mehr allgemeinen „praeparatio evangelica“ zu verstehen, in der sich etwas abschattet von dem, was einmal zu seiner Erfüllung kommen könnte, oder ist hier an Phänomene gedacht, die vom Glaubenden eindeutig als Wirkungen Christi im revolutionären Geschichtsprozeß wahrgenommen werden können? Und diese Wirkungen wahrzunehmen, wäre für die Kirche um so wichtiger, weil aus ihnen ein Wirken Christi spricht, das sich jenseits von Kirche und Glauben vollzieht, und damit zur kritischen Herausforderung der Kirche, wenn nicht gar zur Norm ihres Handelns wird.

Es mögen Wandlungen oder Inkonssequenzen im Denken von Thomas wahrnehmbar sein, letzten Endes scheint mir aber kein Zweifel daran zu bestehen, daß für ihn mit den „Verheißungen Christi“ das gemeint ist, was wir als die zweite Möglichkeit bezeichnen haben, daß er also die Verheißungen Christi im gegenwärtigen Geschehen der afro-asiatischen Revolution sehr konkret zu verifizieren vermag, obwohl klar zugestanden wird, daß sie sich nicht mit Sicherheit so durchsetzen müssen, wie sie sich angekündigt haben. Ich sagte schon am Anfang, daß mir die Gedanken von M. M. Thomas nur als ein Beispiel für heute weitverbreitete Anschauungen wichtig sind, von denen im Positiven wie im Negativen zu lernen ist. Es geht mir nicht letztlich darum, ihm Konsequenz oder Inkonssequenz seiner Gedankenführung nachzuweisen.

4. Hat nun die „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“ oder abgekürzt die sogenannte „Barmer Erklärung“ vom Jahre 1934 (Barmen, weil diese Erklärung in der deutschen Stadt Barmen abgegeben wurde) zu diesen Fragen etwas zu sagen? Ich möchte das bejahen.

Ich beziehe mich zunächst auf die 1. der sechs Thesen, die folgendermaßen lautet: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh. 14, 6).

„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer nicht zur Tür hinein geht in den Stall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder. Ich bin die Tür; so jemand durch mich eingeht, der wird selig werden“ (Joh. 10, 1. 9).

Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere

Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

Der deutsche Theologe Hans Asmussen hat auf der Barmer Synode zur ganzen Barmer Erklärung einen Kommentar gegeben, mit dem zusammen diese ausdrücklich als „christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis“ von der Synode angenommen und „auf ihre Verantwortung“ genommen wurde. In diesem Kommentar wird herausgehoben, worauf es in der ganzen Erklärung ankommt. Wir müssen das im Hinblick auf die 1. These klären. Der Ton liegt auf „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes . . .“ Die Frage, um die es geht, ist die des Zuganges zu Jesus Christus. Asmussen sagt: „Wir stehen an einem Ort der Kirchengeschichte, an welchem nach unserer Überzeugung versucht wird, an einer anderen Stelle in den Schafstall einzusteigen als durch die Tür“ (Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche, Barmen 1934, Vorträge und Entschlüsse, Wuppertal-Barmen 1934, S. 16). Was damit gemeint ist, wird durch die beiden, der These vorangestellten Bibelworte aus Joh. 14 und 10 klar. Es geht darum, der Versuchung zu widerstehen, die lebendige Person Christi, „den ins Fleisch gekommenen Gott“, dessen Offenbarung grundlegend an das Zeugnis der Heiligen Schrift gebunden ist und gebunden bleibt — ohne in der Schrift gefangengesetzt zu werden —, nicht in eine Christusidee zu verwandeln, nicht in eine Sammlung von moralischen und religiösen Werten, nicht in ein soziales Programm, Größen, die dann im Laufe der Geschichte in immer neuen Manifestationen erscheinen und für den Glaubenden ablesbar sind. Dann könnte man auf sie als Quelle der Verkündigung zurückgreifen und bestimmte geschichtliche Konstellationen und Ereignisse als Manifestationen der Christusidee auslegen.

Das war genau der Punkt, an dem sich die „deutsch-christliche“ Häresie Eingang in der Kirche zu schaffen suchte. Ich greife aus der Fülle des Materials, was hierfür vorliegt, „Sechs Thesen für deutsche Christen“ aus dem Jahre 1934 heraus. Dort heißt es z. B.: „In Hitler ist die Zeit erfüllt für das deutsche Volk. Denn durch Hitler ist Christus, Gott der Helfer und Erlöser, unter uns mächtig geworden. Darum ist der Nationalsozialismus positives Christentum der Tat. Hitler (der Nationalsozialismus) ist der Weg des Geistes und Willens Gottes zur Christuskirche Deutscher Nation“ (Die Bekenntnisse des Jahres 1934, Bd. 2, herausgegeben von Kurt-Dietrich Schmidt, Göttingen 1935, S. 178).

Die sogenannten Deutschen Christen waren zunächst eine sehr aggressive Kirchenpartei, die sich nicht immer so klar über ihre Ziele äußerte, wie es in den angeführten Thesen geschieht. In jedem Fall ging es dieser Gruppe um eine Anpassung der Kirche an den neuen Weltanschauungsstaat, wobei dieser sie oft nur dazu benutzte, den Boden dafür zu bereiten, die Kirche eines Tages überhaupt überflüssig zu machen. Aus dem christlichen Glauben sollte alles ausgeschieden werden, was mit der auf Blut und Boden gegründeten nationalsozialistischen Welt-

anschauung nicht übereinstimmte. Die „Christuskirche deutscher Nation“, die man bauen wollte, war im Grunde nicht mehr von „Bibel und Bekenntnis“, sondern von „Rasse und Volkstum“, und darum nicht mehr vom Willen Christi, sondern vom Willen des „Führers“ geprägt, in dem sich die Christusidee dieser Zeit, d. h. Gott der Helfer und Erlöser neu manifestierte. Die Christusidee kann sich ohne weiteres mit immer neuen Manifestationen in geschichtlichen Ereignissen und Personen und Institutionen assoziieren, nachdem sie einmal von ihrer Offenbarungsquelle, d. h. der Heiligen Schrift abgelöst ist. Geschichtliche Persönlichkeiten einer bestimmten Epoche mit allem, was sie sagten und darstellten, waren dann konzentrierter Ausdruck einer umfassenden Revolution, in der es um nicht weniger als um die gerechte Neuordnung der Menschheit unter Führung eines Volkes einer bestimmten hochwertigen Rasse ging. In programmatischen Ansprüchen, Zusagen und Teilverwirklichungen meldete sich auf die Weise die Christusidee in neuer Form zu Wort. Aus dem, was im Anfang zunächst noch nebeneinander stand, nämlich Christus und Idee, oder besser Ideologie, wurde dann schnell eine Vermischung, nämlich die Christusidee, bei der nur noch der leere Name Christus, nicht mehr die lebendige Person übrigblieb, und schließlich verschlang die Ideologie auch den leeren Namen noch dazu, um Christus vollends durch die aus den geschichtlichen Ereignissen sich geltend machenden Ansprüche und Zusagen zu ersetzen.

Diese Substituierung Christi konnte nicht als ein plötzlich auftretendes Phänomen in der Geschichte der Kirche angesehen werden. Es hatte sich schon in einer langen Periode der Liberalisierung des christlichen Glaubens während der letzten 200 vorangehenden Jahre vorbereitet. Asmussen sagte in seinem Kommentar mit Recht: „Es ist nur ein relativer Unterschied, ob man neben der Hlg. Schrift in der Kirche geschichtliche Ereignisse oder aber die Vernunft, die Kultur, das ästhetische Empfinden, den Fortschritt oder andere Mächte und Größen als bindende Ansprüche an die Kirche nennt. Alle diese Größen können die Verkündigung von Christus nicht begrenzen, sie können auch nicht neben Christus als Gegenstände der Verkündigung treten, sie können vielmehr in der Verkündigung keinen anderen Raum haben als diesen: sie sind verschiedene Malzeichen der einen und im Grund unveränderten Welt, die in Christus, aber nur in Christus Erlösung finden kann“ (a. a. O. S. 17).

Hier ist in der Tat eine äußerst radikale These vorgetragen, die sich aber zumindest auf eine biblische Sicht von „Welt“, und zwar auf eine gewichtige berufen kann. Es wird behauptet, daß menschliche Geschichte, wie auch besondere Phänomene und Konstellationen in ihr niemals bindend Auskunft über Jesus Christus geben und deshalb an die Stelle der einzigartigen Offenbarung Jesu Christi in der Schrift treten können, und das gilt auch dann, wenn dieser in Rebellion befindlichen Welt, d. h. der Menschheit, das Evangelium von der Erlösung in Jesus Christus gepredigt und es in der Kirche, die inmitten der rebellischen Welt existiert,

gelebt wird. Auch dann verwandelt sich die Welt oder einiges in ihr nicht so, daß in ihr Quellen der Offenbarung Christi gefunden werden könnten. Welt bleibt Welt bis zum Ende der Tage, und zwar rebellische Welt. Das schließt nicht aus, daß durch das Zeugnis und den Dienst der Christen temporäre und vorläufige Wandlungen im Zusammenleben der Menschen und ihrer Gemeinschaften geschaffen werden können. Aus solchen Wandlungen wird aber nie eines Tages das Reich Gottes werden, das in seiner Vollkommenheit und Ganzheit und Offensichtlichkeit nur als Gabe des wiederkommenden Herrn verstanden werden kann.

5. Versuchen wir diese Aussagen auf das zu beziehen, was uns im ersten Teil des Artikels unter dem Stichwort „Verheißungen Christi“ in den „Wünschen und Ereignissen“ der heutigen afrikanischen und asiatischen Revolution beschäftigt hat. Ich muß noch einmal unterstreichen, daß die Situation aufs Ganze gesehen grundverschieden sein mag, denn wo gibt es etwas mit der nationalsozialistischen Weltanschauung und ihren Voraussetzungen und Auswirkungen Vergleichbares! Diese Frage steht hier nicht zur Debatte. Hier geht es vielmehr um gewisse Analogien in den theologischen Einsichten und ihrer Stellungnahme zu ihnen, wobei wir an den klassischen Begriff der Analogie erinnern, der immer von Ähnlichkeit bei bestehender Unähnlichkeit spricht.

Aber auch im Hinblick auf die theologischen Einsichten scheinen jene Gedanken, die wir im ersten Teil unseres Artikels herausgearbeitet haben, nicht das geringste mit denen zu tun zu haben, die hier von der 1. Barmer These abgewehrt sind. Denn für Thomas sollen die „Verheißungen Christi“, die er glaubend wahrnimmt, nicht die einzigartige und unersetzbare Quelle der Verkündigung, die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments ersetzen. Der von der Schrift her genährte Glaube befähigt mich ja gerade — so meint Thomas — das Wirken Christi in der revolutionären Situation wahrzunehmen. Dagegen, bei den Deutschen Christen, wird die Heilige Schrift durch die „Verheißungen“, die aus der revolutionären Umwälzung sprechen, ersetzt. Diese bestimmen, was von der Bibel bleiben darf, und damit fällt zunächst das Alte Testament, und vom Neuen bleibt nur soviel, wie sich mit einem arischen Christusbild vereinigen läßt.

Aber sind die Positionen wirklich so verschieden, wenn man auf das Grundsätzliche schaut? Kommt nicht jenen „Verheißungen Christi“ im revolutionären Geschehen auch Offenbarungscharakter zu, die dann letztlich auch bestimmen, wie Evangelium, wie Christuspräsenz eigentlich zu interpretieren ist, wenn das überhaupt noch nötig ist?

Kann man denn so ohne weiteres und ganz allgemein sagen, daß „in diesen Revolutionen die rechten Fragen gestellt werden“, wenn in demselben Abschnitt, den wir schon zitiert haben, zugegeben wird, daß Christus unsere Fragen zuerst einer Kritik unterziehen und reformulieren muß, weil wir sehr oft nicht die rechten Fragen stellen? Ja, Christus selbst provoziert die rechten Fragen, auf die er eine Antwort

gibt. Man mag davon sprechen, daß in Revolutionen der Anspruch auf ein volleres und reicheres menschliches Dasein hörbar wird und sich zu verwirklichen beginnt. Aber auch diese Fragen sind noch nicht automatisch die „wirklichen Fragen“, so nahe sie dem zu sein scheinen, was das Evangelium *auch* sagt. Auch sie bedürfen der kritischen Ausrichtung und Reformulierung. Die Fragen, die in der afro-asiatischen Revolution gestellt werden, scheinen von dieser Kritik und Reformulierung grundsätzlich ausgenommen zu sein, und damit diktieren sie eigentlich, was Evangelium und Evangeliumsverkündigung, wenn diese überhaupt noch nötig ist, heute, in dieser Situation, ist.

Dazu kommt ein anderes. Gewährt nicht das Evangelium und die Christuspräsenz auch dann ein volleres und reicheres menschliches Leben, wenn sich die schlechten moralischen und sozialen Umstände des einzelnen und der Gemeinschaft einstweilen noch nicht ändern? Denn Evangelium ist, wie wir schon sagten, zutiefst Verkündigung und Zuspruch der Versöhnung des Menschen mit Gott durch die Vergebung, die auf der Grundlage von Christi Tod und Auferstehung gewährt wird. Das betrifft das Verhältnis des einzelnen wie einer ganzen Gemeinschaft zu Gott, aber auch das Verhältnis von Mensch zu Mensch und Gemeinschaft zu Gemeinschaft. Diese grundlegende Gabe, die immer neu zu empfangen ist, drängt allerdings immer auf Wandlungen im sozialen, politischen, ökonomischen, kulturellen Leben, so fragmentarisch und temporär sie auch bleiben mögen. Aber auch im Entbehren dieser Wandlungen, auch im Nichtannehmen der Versöhnungsbereitschaft derer, die Versöhnung von Gott empfangen haben und sie unter anderen üben wollen, auch in einem unmenschlichen Dasein, auch im Leiden, ja, man müßte geradezu paradoxerweise sagen, gerade besonders im Leiden schenkt die Christuspräsenz ein volleres und reicheres Leben und selbst wenn dieses Leiden zu einem Martyrium führt, das mit dem Tode endet. Daß damit die gesellschaftlichen Wandlungen nicht entbehrlich gemacht werden sollen und daß wir vieler neuer Anstrengungen bedürfen, zu bedenken, was Versöhnung in der horizontalen Perspektive als Versöhnung von Mensch zu Mitmensch und von Gemeinschaft zu Gemeinschaft bedeutet, soll damit keinen Augenblick geleugnet werden.

Was „Verheißung Christi“ ist, weiß man immer nur von Christus her und in Christus selbst, und das muß immer wieder aus dem Hören auf sein Wort und aus dem Leben der Kirche heraus neu entdeckt werden; was damit dann an Wirkungen im Ganzen der Welt erreicht wird, nimmt teil an der Zweideutigkeit, die allen Fragen und Antworten anhaftet, die in der Welt außerhalb der Kirche gestellt werden, und oft genug gilt dasselbe auch für die Fragen und Antworten, die innerhalb der Kirche gegeben werden.

Karl Barth sagt in einer Auslegung zur 1. Barmer These — er hat an der Formulierung der sechs Thesen entscheidend mitgewirkt: „Wenn die Kirche Gottes Offenbarung verkündigt, dann redet sie nicht auf Grund einer noch so tiefen und gläu-

bigen Schau der Wirklichkeit der Welt und des Menschen, dann exegesierte sie nicht jene Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten, dann liest und erklärt sie, gebunden an ihren Auftrag und frei gemacht durch die damit empfangene Verheißung das Wort, das Jesus Christus heißt und darum das Buch, das von ihm zeugt. Sie ist und sie bleibt dankbar für die Erkennbarkeit Gottes, in der er sich selber uns gegeben hat, indem er uns seinen Sohn gab“ (Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, II, 1, S. 200).

6. Nun muß man aber die These vom Wirken Christi in der Geschichte oder von den in Revolutionen auffindbaren „Verheißungen Christi“ theologisch im Zusammenhang mit einem betont universalen Verständnis des Evangeliums bzw. der Christuspräsenz sehen. Seit J. Sittlers Vortrag in Neu-Delhi steht dieser Aspekt des Evangeliums in der ökumenischen Debatte im Vordergrund. Man spricht vom kosmischen Christus und meint damit, daß die Herrschaft Christi eine das Ganze des geschaffenen Alls umfassende ist.

Was ist damit im Umkreis dessen gemeint, was in Neu-Delhi gesagt wurde und was den Hintergrund abgibt für die grundlegenden Thesen, die wir am Anfang dieses Artikels zitiert haben?

In seinem Vortrag „Zu Zeugen berufen“ zitiert Paul Devanandan D. T. Niles mit folgenden Worten: „Der christliche Zeuge begreift nicht, was in seinem Wirken eigentlich geschieht, wenn er nicht sieht, daß Gott schon vor ihm im Leben des Menschen steht, den er für das Evangelium gewinnen will, daß Gott ihm in allen Lebensbereichen schon voraus ist, in denen er, der Mensch, das Evangelium zum Tragen bringen will“ (Neu-Delhi 1961, S. 496). H. Bürkle interpretiert diese Sätze und will damit zugleich die Quintessenz aus den Vorarbeiten zu Neu-Delhi von der Versammlung des Internationalen Missionsrats in Willingen 1952 wiedergeben, wenn er sagt: „Die Sendung der Kirche ist Nachvollzug dessen, was Christus bereits getan hat“ („Die Frage nach dem kosmischen Christus als Beispiel einer ökumenisch-orientierten Theologie“, Kerygma und Dogma, 1965, Heft 2, S. 110). Was heißt das? Natürlich kann man diesen Satz vertreten, auch mit guten biblischen Gründen. Man mag sagen, daß der Satz, daß „Gott schon vor dem verkündigten Christus im Leben des Menschen steht“, nichts mit einer sogenannten natürlichen Theologie zu tun hat, weil „vor ihm“ nicht „außer“ oder gar „ohne Christus“ bedeutet (ebenda S. 110). Aber wird nicht eben mit demselben Satz und mit den entsprechenden Sätzen von Thomas, die wir näher kennengelernt haben, eine Objektivierung des Evangeliums in der Welt der Religionen und in der Welt der Geschichte vorgenommen, die nun die Welt geradezu christushaltig oder christusimmanent macht oder, wie man auch sagen könnte, zu einem Christuspanteismus führt?

An dieser Stelle müßten wir auf die 2. These der „Barmer Erklärung“ hören, die ein besonderes Interesse daran hat, den universalen Aspekt des Werkes Christi

herauszuarbeiten. Sie tut das unter Voranstellung von I. Kor. 1, 30 mit den folgenden Worten: „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.“

Wir verwerfen die falsche Lehre, als gäbe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften“ (Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, Barmen 1934, S. 17).

Diese These hat zunächst eine andere Stoßrichtung. Sie wendet sich gegen die Privatisierung und Reduzierung des Evangeliums und der christlichen Existenz auf einen rein religiösen Bereich und betont die Freiheit und Unbegrenzbarkeit der Herrschaft Christi (vgl. E. Wolf „Barmen“, München 1957, S. 113 ff.). Denn wenn sich schon eine Synthese zwischen Evangelium und nationalsozialistischer Weltanschauung im Laufe des Kirchenkampfes als unmöglich erwies — die deutschen Christen wurden bald zu einer Gruppe, die immer mehr an Bedeutung verlor —, so versuchte man doch ganz offen das Evangelium aus dem Öffentlichkeitsbereich herauszudrängen und ganz auf die Sphäre privater Frömmigkeit in der Hoffnung zu beschränken, daß es auf diese Weise bald absterben würde. Demgegenüber wird die Totalität des Herrschaftsanspruches auf das Leben derer ausgesprochen, denen Jesus Christus „von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ geworden ist (I. Kor. 1, 30). Oder um es mit den Worten der These selbst zu sagen, denen „Jesus Christus, Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden“ geworden ist. Diese, und damit ist die Kirche gemeint, sind „aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem und dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“ befreit. Dieser Dienst ist grenzenlos und bezieht sich auf alle Bereiche des Lebens, wo immer nur Menschen existieren.

Man brauchte ein paar Seiten, um den Hintergrund des Begriffes „gottlose Bindungen“ im Zusammenhang der theologischen Auseinandersetzung und der damaligen Zeit zu verstehen. Mit diesem Begriff wird auch auf eine besondere Form von lutherischer Theologie in der damaligen Zeit Bezug genommen, die, ohne mit den Deutschen Christen identisch zu sein, dennoch wie sie eine Brücke zur Weltanschauung des Dritten Reiches zu schlagen versuchte. Die Vertreter dieser Theologie unterschieden — gut lutherisch — zwischen Gesetz und Evangelium. Das Evangelium ist „die Botschaft von dem für unsere Sünden gestorbenen und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckten Herrn Jesus Christus“. Gesetz ist „der unwandelbare Wille Gottes“, wie die lutherischen Bekenntnisschriften sagen, der uns in der Gesamtwirklichkeit unseres Lebens, „wie sie durch die Offenbarung Gottes ins Licht gesetzt wird“, begegnet. Das heißt, daß uns die göttliche Forderung des Gesetzes einmal aus den natürlichen, von Gott gegebenen Ordnungen wie Familie,

Volk, Staat und Rasse und ihren Ansprüchen, aber auch aus dem Berufsstand mit seinen Erfordernissen entgegentritt. Aber damit nicht genug. „Indem uns der Wille Gottes ferner stets in unserem Heute und Hier trifft, bindet er uns auch an den historischen Augenblick der Familie, des Volkes, der Rasse, d. h. an einen bestimmten Moment ihrer Geschichte“ (aus dem sogen. „Ansbacher Ratschlag“ lutherischer Theologen in „Die Bekenntnisse des Jahres 1934“, herausgegeben von K.-D. Schmidt, Göttingen 1935, S. 103).

Das *Evangelium* bleibt in seinem eigentümlichen Charakter als Botschaft von der Vergebung der Sünden gewahrt. Es wird streng unterschieden vom unwandelbaren Willen Gottes im Gesetz, zu dem das Evangelium den Zugang öffnet. Und dieser Wille bindet uns nicht nur an die Familie als an eine gottgegebene Ordnung, sondern an die Familie, wie sie im historischen Augenblick erscheint. Das hieß konkret in der damaligen Situation, an die rassisch reine Familie; nicht nur an das Volk als gottgegebene Ordnung, sondern an das Volk im historischen Augenblick. Das hieß, an das nordische Volk, nicht nur an die Rasse, sondern an die Rasse im historischen Augenblick. Das hieß konkret, an die arische Rasse.

Damit war die Synthese gefunden: Man bleibt dem Evangelium von der in Christus geschenkten Sündenvergebung treu, man ist gleichzeitig in der Lage, auch die Forderungen des Dritten Reiches zu erfüllen, weil sie gerade in der Zuspitzung der historischen Stunde Forderungen Gottes des Schöpfers und Erhalters sind. Aber hier sieht man nun deutlich, wie Schöpfung und Erlösung auseinandergerissen werden. Hier kommt es zu einer Eigengesetzlichkeit alles dessen, was theologisch unter die Wirklichkeit von Schöpfung und Erhaltung Gottes subsumiert wird. Das Evangelium wird um seine universale, alles, auch das öffentliche Leben durchdringende Wirkung gebracht, es wird privatisiert und spiritualisiert. Und andererseits wird der im Gesetz sich aussprechende Wille Gottes, der doch jedem menschlichen Gebieten überlegen ist und jeden menschlichen Anspruch unter den Vorbehalt des Gehorsams gegenüber Gott stellt und damit „die Gesamtwirklichkeit unseres Lebens“, so wie wir sie vorfinden, richtet, vielleicht verurteilt, um sie neu auszurichten, vorbehaltlos mit dem Gebot der Stunde, d. h. mit Menschengebot gleichgesetzt. Die einzige Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung besteht noch darin, daß die Sünden gegenüber dem Willen Gottes, wie er aus den gottgegebenen Ordnungen und ihren speziellen Forderungen der historischen Stunde spricht, durch das Evangelium vergeben werden. Aber da die Forderungen der Stunde so selbstverständlich mit dem Willen Gottes gleichgesetzt werden und man auch so selbstverständlich mit ihrer Erfüllbarkeit rechnet, möchte man fast meinen, daß in diesem Bereich gar nicht mit Sünde gerechnet zu werden braucht, die vergeben werden müßte.

7. Kommen wir zurück zur 2. Barmer These und zu ihrer Absicht, den universalen Charakter der Herrschaft Christi zu bekennen. Auch hier müßte man zu-

nächst feststellen, daß Th. weit von der Position entfernt zu sein scheint, gegen die sich die 2. Barmer These ausspricht, denn einmal macht er nicht jene Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von Gott dem Schöpfer und Erhalter und Gott dem Erlöser und Versöhner, obwohl es gelegentlich so klingt, als wenn er diese Unterscheidung aufnehmen wollte, wie wir zu zeigen versuchten, er macht nicht jene Unterscheidung, die zu einer Einschränkung der universalen Bedeutung des Evangeliums und zu einer Auseinanderreißung der Lebenssphären des Menschen führt. In seinem Aufsatz „Towards an adequate doctrine of creation“ (in „Religion and Society“, Vol. V, No. 1, 1958, p. 37 ff.) hat er die Notwendigkeit einer „Lehre von der Schöpfung, die von der Lehre der Erlösung abgeleitet wird“ (S. 4), postuliert. Aber hier will Th. gerade den umgekehrten Weg gehen. Er hat mit diesem Denken eines bestimmten Luthertums, das sich übrigens keineswegs auf Luther selbst berufen kann, nichts zu tun, und auch die Barmer Thesen haben mit dieser sogenannten Ordnungstheologie nichts zu tun, wie man im einzelnen besonders aus der 5. Barmer These nachweisen könnte.

Aber besteht hier nicht doch, trotz der verschiedenen theologischen Ausgangspunkte, eine Ähnlichkeit der Gedanken? Denn im einen Fall hat man im Rahmen des 1. Glaubensartikels den Willen Gottes mit dem „Gebot der Stunde“, wie er aus den angeblichen Erfordernissen eines Volks- und Staatslebens des Dritten Reiches sprach, gleichgesetzt, im andern Fall hat man im Rahmen des 2. und 3. Glaubensartikels die umfassende Emanzipation des Menschen, die man in den Revolutionen der Zeit wahrnimmt, mit den „Verheißungen Christi“ gleichgesetzt, mit dem Wirken Christi zum Aufbau der neuen Nationen, die außerhalb der Kirche und auch ohne ihre Mitwirkung vonstatten geht.

Verheißung Christi immanent in revolutionären Umwälzungen einerseits, Forderungen des Willens Gottes, die aus Ansprüchen stammen, die Volk und Staat in historischer Stunde stellen, andererseits? Die 2. Barmer These spricht angesichts der damaligen Situation von den „gottlosen Bindungen“, von denen der Mensch durch die Verkündigung und das Leben der Kirche befreit wird. Sie hat damit die Gleichsetzung von Wünschen und Ereignissen, die sich in bestimmten historischen Entwicklungen wie in der Geschichte überhaupt zu Worte meldeten, mit einem uns erkennbaren Wirken Gottes bzw. Christi zum Heil abgewiesen.

Natürlich wirkt Gott in der Geschichte der Menschheit, die bis zum Ende der Tage von der Rebellion des Menschen gegen Gott gekennzeichnet sein wird, trotz aller gebotenen Anstrengungen, die kranken Wurzeln und Schäden der Rebellion zu heilen. Er wirkt nach Matth. 10, 29 ff. in allem, was geschieht, als Herr der Geschichte, ständig schaffend und erhaltend. Das ist christlicher Glaubenssatz, für den es aber keine Evidenz gibt. Er wirkt aber zugleich auch in dem besonderen und einzigartigen geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung seines Sohnes, eines Ereignisses, das in seinen Wirkungen in die Herrschaft des auferstandenen Christus

aufgenommen ist, der durch die Mittel, die er angeordnet hat, fortfährt, Sünden zu vergeben, vom Tode zu befreien, Versöhnung zu stiften und die neue Menschheit in Christus zu beginnen. Dieses zweifache Handeln Gottes, das praktisch oft sehr gegensätzlich in Erscheinung tritt, muß im Blick behalten werden. E. Schlink, der diese Zusammenhänge in einem Aufsatz aus dem Jahre 1933 unter dem Titel „Die Frage der Erkennbarkeit göttlichen Handelns in der Geschichte“ aufgeworfen hat („Evangelische Theologie“ 1934/35, S. 253 ff.), stellt die Frage: „Was folgt hieraus für die Erkennbarkeit des göttlichen Handelns in konkreten Ereignissen der Geschichte?“ (S. 267) Er legt dar, wie gerade die Gegensätzlichkeit von Gottes zweifachem Handeln verbietet, Gottes Gnade weder einfach auf Lebenssteigerung noch auf Lebensminderung, Gottes Gericht weder einfach auf Niederlage noch auf Erfolg festlegen zu wollen. Dasselbe gilt für besondere geschichtliche Ereignisse. Im Kreuz Jesu Christi hat sich die große Umwertung aller Werte vollzogen, und darum kann eine eindeutige Festlegung auf Offenbarung Gottes, die man in der Geschichte, abgesehen von dem einzigartigen geschichtlichen Christusereignis, feststellen möchte, nicht mehr erfolgen. Daß Gott im Ganzen der Geschichte handelt, bleibt Glaubenserkenntnis, wie er in einzelnen Ereignissen der Geschichte handelt, das bleibt auch dem Glauben verborgen. „Es gibt keine Erkennbarkeit göttlichen Wirkens über die Aussagen von seinem Wirken in allem Geschehen und seinem Wirken durch sein Wort hinaus“ (S. 268).

Damit verliert die geschichtliche Stunde für den Christen nicht an Bedeutung, aber nicht als Offenbarung oder Verheißung Gottes, sondern als Aufforderung, in einer jeweils konkreten Situation konkreten Gehorsam zu leisten, so wie es ihm das an die Schrift sich bindende Wort Gottes gebietet. Schlink schließt seinen Artikel mit den folgenden Worten: „Zugespitzt ist ohne Scheu zu sagen: für den Christen gibt es kein Gebot der Stunde, keine Forderung der Geschichte, keinen Anspruch eines irdischen Du. Für ihn gilt nicht: Volkes Stimme ist Gottes Stimme. Er kann in all dem keine Norm erblicken. Er hört nicht mehr auf die Stimmen der Situation, sondern er hört auf das Gotteswort *für* die konkrete Situation — *für* die Stunde, *für* die geschichtliche Lage, *für* die Stellung zum Du und zum Volk. Alles, alles muß Gott untertan werden“ (S. 277).

Damit bleibt die Kirche ihrem Auftrag treu: „an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“, wie es in der 6. Barmer These heißt, und sie verwirft die falsche Lehre, „als könne die Kirche in menschlicher Selbstherrlichkeit das Wort und Werk des Herrn in den Dienst irgendwelcher eigenmächtig gewählter Wünsche, Zwecke und Pläne stellen“ (a. a. O. S. 52).

Das bedeutet nicht, daß die Verheißungen Christi, die in der Versöhnung des Menschen mit Gott ihren zentralen Ausdruck finden, nicht in die Geschichte, nicht

in revolutionäre Entwicklungen hineinwirken und zu temporären — nicht zu ewigen, zu fragmentarischen — und nicht zu vollständigen Wandlungen führen würden. Aber in der Weise, wie sie in der Geschichte wirken, werden sie für uns nie zu Phänomenen, die wir eindeutig als Quellen der Offenbarung erkennen könnten. Insofern ist — allgemein gesprochen — Christus am Werk in der Geschichte, und doch kann er nicht für uns aus bestimmten Phänomenen und Konstellationen normativ erkannt und auf sie festgelegt werden.

Der universale Charakter der Herrschaft Christi ist also zunächst mit der totalen Beschlagnahme der Kirche wie jedes einzelnen Christen in allen Lebensbereichen beschrieben. Es wird in der Barmer Erklärung immer von „uns“, den Bekennenden, der Bekennenden Kirche gesprochen, an denen sich die Totalität der Herrschaft Christi erweist, und durch das Zeugnis und den Dienst der so total von ihm in Anspruch Genommenen dringt dann auch seine Herrschaft in den Bereich des öffentlichen Lebens in allen seinen Bezirken, in denen Zeichen der Versöhnung aufgerichtet werden. Auf *diese* Weise verwirklicht sich die Totalherrschaft Christi. Aber hier muß man unterscheiden zwischen dem, was von Gottes Seite her schon geschehen ist, und dem, was noch zu geschehen hat. Von Gottes Seite her ist bereits alles geschehen, daß die Herrschaft Christi eine Totalherrschaft über die Menschheit ist, denn Christus ist schon um des Heils und des Wohls der ganzen Menschheit willen gestorben und auferstanden. Voll und sichtbar über die Menschheit ausgeübt wird diese Herrschaft aber erst mit dem zweiten Kommen Jesu Christi. Bis dahin verwirklicht sie sich an denen, die „von den gottlosen Bindungen dieser Welt“ befreit sind. Und diese tragen die Botschaft der Befreiung weiter in die Welt hinein und leben sie als Gemeinschaft von Christen untereinander und in freiem und dankbarem Dienst an allen seinen Geschöpfen. Das ist ein Dienst, der nach den Worten der 2. Barmer These von der ständigen Rechtfertigung und Heiligung durch Christus selbst gekennzeichnet ist und damit etwas sehr Distinktives von allen anderen Formen des Dienstes hat, selbst wenn das nicht ohne weiteres evident wird.

8. Soviel zu den Barmer Thesen. Können sie uns dazu helfen, die gegenwärtige ökumenische Debatte ein wenig zu klären? Diese Frage kann nur beantwortet werden, wenn die biblische Begründung der Thesen erwiesen ist. Das kann jetzt nicht geschehen. Die Barmer Thesen sind in jedem Falle mehr als der Ausdruck einer bestimmten theologischen Schulmeinung im Blick auf eine gegebene Situation. Man sollte nicht vergessen, daß sie in einer Situation entstanden sind, in welcher die Kirche die Grundlagen ihres Glaubens bedroht sah. Die Barmer Erklärung brachte deshalb für viele Glieder der Bekennenden Kirche zum Ausdruck, daß ein fester Grund ihres Glaubens zurückgewonnen sei, der ihnen half, treu zu Christus und seiner Kirche zu stehen. In diesem Sinn ist die Erklärung bis heute in Gebrauch. Sie ist der bedeutsame Ausdruck der Tatsache, daß die Kirche immer neu, ent-

sprechend der Situation, in der sie lebt, die Wahrheit zu bekennen hat. Übrigens haben einige Kirchen in Deutschland bis heute die Barmer Erklärung unter die Dokumente aufgenommen, auf die sich ein Pfarrer in seinem Ordinationsgelübde bezieht.

Das Hauptproblem unseres Themas liegt offenbar in dem, was G. Rosenkranz im Blick auf den Vortrag von Thomas von Neu-Delhi in einem Artikel über „Die Rede vom kosmischen Christus angesichts der indischen Geisteswelt“ (Evangelische Missionszeitschrift 1963, S. 147) geäußert hat. Er sagt, daß Th. den Eindruck gibt, eschatologische Erwartungen in Diesseitsbestimmungen zu wandeln und so der neutestamentliche Gegensatz von Welt und Gottesherrschaft eingeebnet wird. Vielleicht sind nicht nur die Zukunft der neuen Welt, die wir erwarten, sondern auch die Vergangenheit, sofern damit das Ereignis der Inkarnation Christi gemeint ist, in einer unerlaubten Weise in gegenwärtige historische Wirklichkeiten einer sozialen Revolution projiziert, so daß dann diese für die Verkündigung und das ganze Leben der Kirche normativ werden. Selbst wenn das Heil im Blick auf die Vergangenheit wie im Blick auf seine Zukunft im „Jetzt“ des Glaubens gegenwärtig ist, kann der grundlegende Unterschied zwischen Kirche und Welt, zwischen Christus in der Kirche und Christus in der Welt nicht aufgehoben werden. Er muß um der schöpferischen Andersartigkeit des Evangeliums und um des Neuen willen, das Christus in diese Welt bringen will, um die „Erstlinge seiner Kreaturen“ (Jakobus 1, 18) zu schaffen, gewahrt werden.

EINIGE BEMERKUNGEN ZU DEM ARTIKEL VON H. H. WOLF VON M. M. THOMAS

Ich bin dem Herausgeber sehr dankbar für die freundliche Zusendung des Aufsatzes von Prof. Dr. H. H. Wolf über „Das Werk Christi in der Geschichte“, der in der „Ecumenical Review“ erscheinen soll, ebenso für die Gelegenheit zu einigen Klarstellungen und Bemerkungen.

Ich fühle mich durch Wolfs Untersuchung und seine kritische Beurteilung meiner Reden und Aufsätze über das christliche Verständnis der gegenwärtigen Revolutionen in Asien und Afrika geehrt. Jeder Versuch, irgendeinen Abschnitt der Geschichte oder eine Reihe historischer Ereignisse im Lichte der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu interpretieren, ist ein Wagnis und bringt einen leicht in Positionen, die in die eine oder andere theologische Häresie abirren. Das um so mehr, als man nicht ausgebildeter systematischer Theologe ist. Darum begrüße ich es, wenn Theologen versuchen, mir selbst meine theologische Stellung zu deuten und sie kritisch zu untersuchen. Ganz sicher darf ich manchmal dagegen Protest