

Was heißt „Bekennen“ heute?

Vortrag auf dem „Lutherischen Tag“ in Schweinfurt am 16. September 1968 und auf der theologischen Arbeitstagung des Martin Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg im Elsaß am 6. November 1968.

Es kann kein Zweifel sein, daß das Bekenntnis für die lutherische Kirche und ihre Glieder eine große Bedeutung gehabt hat. So hat sich das Bild des vor Kaiser und Reich in Worms bekennenden Luther den Jahrhunderten tief eingepreßt. Die bleibende Bedeutung des Augsburgischen Bekenntnisses ist vielerorts unvergessen. Nicht zuletzt haben die Erweckungsbewegungen des vorigen Jahrhunderts im lutherischen Raum von Neuendettelsau bis Hermannsburg die Erinnerung daran ebenso wachgehalten wie die verschiedenen Kämpfe gegen die Union. Das Bewußtsein der Zusammenhänge zwischen Luthertum und Bekenntnis ist sicher in den verschiedenen Gebieten und den verschiedenen Zeiten unterschiedlich stark entwickelt gewesen. Es zeigt sich aber, daß der besondere Auftrag des Bekennens immer wieder verstanden und wahrgenommen wurde.

Wenn ferner unter dem Stichwort der „Bekennenden Kirche“ in der Zeit des Dritten Reiches unter ganz anderen Voraussetzungen der Auftrag zu bekennen neu erfaßt und in die Tat umgesetzt wurde, so ist in einer radikal seither veränderten Welt die Frage zu stellen, ob die Zusammenhänge von Glaube und Bekenntnis auch heute noch einigermaßen im Bewußtsein der Kirche geblieben sind, wobei vor allem an die sehr viel stillere Art dieses Bekennens etwa in den Kirchen Mitteldeutschlands erinnert werden sollte. Bekennen hat hier stärker den Charakter unmittelbaren Risikos etwa im Hinblick auf Konfirmation oder aktive Gliedschaft in der Gemeinde.

Im ganzen wird man nicht fehlgehen, die gegenwärtige christliche Haltung als nicht sehr ausgeprägt bekenntnisfreudig zu empfinden. Das besondere Bekennen hat sicher auch seine besonderen Zeiten, wenn es darum geht, die Stimme gegen ganz bestimmte Fronten zu erheben. Dagegen ist augenblicklich das Bewußtsein weitgehend dafür geschwunden, daß Glauben und Bekennen zusammengehören, Zusammenhänge, die in einer verwalteten Kirche ohne Anstöße von außen zunächst nicht in aller Deutlichkeit empfunden werden. Das allgemeine Bewußtsein wird geneigt sein, eher nach Glauben oder Unglauben zu

fragen, ohne zu begreifen, daß jede Äußerung des Glaubens oder auch des Unglaubens zugleich ein Bekenntnis ist. Eine im Westen allgemein akzeptierte Kirche, deren Existenz von niemandem ernstlich bestritten wird, läßt die Schärfe der Gegensätze immer weiter verschwimmen. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß auch diese Kirche immer mehr in den Rang einer Minderheit kommen wird, wenn auch die äußeren Zahlenverhältnisse sich zunächst kaum wesentlich verändern werden. Zweifellos ist die allgemeine Gleichgültigkeit im Wachsen. Daher werden diejenigen, die unverändert daran festhalten, mit Ernst Christen zu sein, diesen ihren Glauben wie von selbst auch immer mehr und immer stärker im Sinne aktiven Bekenntens unter Beweis stellen.

Im Hinblick auf die besondere Situation scheint der Hinweis vor allem auf zwei charakteristische Erscheinungsformen der gegenwärtigen Zeit wichtig zu sein. Im weltlichen Raum kann man zweifellos von einer besonderen, früher sicher so nicht dagewesenen Bekenntnisfreudigkeit besonders der Jugend sprechen. Von Japan über Kalifornien nach Paris, Berlin und Prag lassen sich die gleichen Formen erkennen. Aus den häufig wechselnden Zielen heben sich, von der besonderen Situation in der Tschechoslowakei abgesehen, zwei heraus, nämlich der weltweite Protest gegen den Krieg in Vietnam, letzthin etwas abgeschwächt, und der allgemeine Kampf gegen das, was man im einzelnen sehr unklar mit dem Kampf gegen das Establishment, d. h. gegen die in ihrer Herrschaft Wohleingerichteten, gleichviel ob in Parlamenten, Gewerkschaften oder Universitäten meint. Auch wenn sich die Motive und Ziele nur schwer analysieren lassen, weil sich dahinter die verschiedenartigen Antriebe und Utopien verbergen, so ist doch deutlich, daß die Bekenntnishaltung zum festen Stil der Gegenwart gehört, ein Vorgang, der besonders unter der Jugend trotz vieler böser Entgleisungen und unzähliger Geschmacklosigkeiten im ganzen als positiv zu werten ist. Eine Jugend, die sich nicht im Stile von konsumierenden Besitzbürgern frühzeitig einrichten will, verdient sicher Respekt, auch wenn ihre Utopien oftmals keiner ernsthaften Kritik standhalten und wenn die Diskussion als Dauerhaltung zu den stumpfsinnigsten Erscheinungsformen der Gegenwart gehört.

Der andere besondere Umstand, auf den im Zusammenhang unseres Themas hinzuweisen ist, ergibt sich aus der augenblicklich scharf geführten Auseinandersetzung zwischen Universitätstheologie und Gemeindefrömmigkeit, einer Auseinandersetzung um das, was man die „moderne Theologie“ nennt, obwohl man sachlich besser von einigen Formen radikalierter moderner Theologie oder noch genauer von ge-

wissen radikalen Konsequenzen der Theologie von R. Bultmann reden sollte. Jeder weiß, daß die Auseinandersetzung keineswegs mehr auf die Diskussionen von Fachleuten beschränkt ist, sondern daß sie auch in Massenveranstaltungen weitergeführt wird, die sich vor allem mit der „Bekenntnisbewegung: Kein anderes Evangelium“ verbinden oder äußerlich etwas zurückhaltender und mit deutlicher Markierung des besonderen Anliegens einer bekennnistreuen lutherischen Theologie in der besonders eng mit dem skandinavischen Luthertum verbundenen Bewegung „Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis“. Wohin diese Auseinandersetzung auch im Hinblick auf die Gemeinden führen wird, ist gegenwärtig schwer abzuschätzen. Niemand vermag die weitere Entwicklung der modernen Theologie vorauszusagen, die nicht zuletzt auch mindestens im Hinblick auf manche ihrer Vertreter im akademischen Lehramt das Anliegen einer schon im Abgang begriffenen Generation ist. Andererseits wird der Protest der Kirchentreuen im herkömmlichen Sinne neue Formen weiträumiger Art entwickeln müssen. Protest- und Bekenntnisversammlungen werden auch in Zukunft nötig sein, aber es wird darüber hinaus sehr wesentlich darauf ankommen, die Basis theologisch immer weiter zu vertiefen und umfassender auszubauen. Es darf nicht bei Bekenntnissen und Handlungen des Augenblicks bleiben, sondern hier sind Aktionen mit längerem Atem nötig. Hier ist deutlich, daß wir erst am Anfang einer Entwicklung stehen. Die lutherische Theologie und Kirche hat in der Vergangenheit durchaus bewiesen, daß sie Bewegungen von großer Breite entwickeln konnte. Es besteht also im Hinblick auf die gegenwärtigen Fragen durchaus kein Grund zu der Annahme, daß das künftig nicht mehr möglich sein sollte. Wahrscheinlich geht es dabei wesentlich um die Entwicklung eines neuen Stils, der theologisch sehr viel tiefer ansetzen muß als das meiste, was heute von „Evangelischen Akademien“ angeboten wird, und zwar mit dem erklärten Ziel, die Einheit von Glauben und Bekennen deutlich zu machen. Was aber heißt Bekennen heute?

Bekennen heute ist dasselbe wie Bekennen zu allen Zeiten, wenn dabei die folgenden Bestimmungen gewahrt bleiben, die zugleich so etwas sein wollen wie die notwendige systematische Vororientierung zur Beantwortung der gestellten Frage. Bekennen schließt danach die folgenden fünf Merkmale ein:

1. Bekennen heißt, Christus als den einen Herrn der Welt proklamieren.
2. Dieses Bekenntnis geschieht im Heiligen Geist, ohne den niemand Christus einen Herrn nennen kann (1. Kor. 12, 3).

3. Wer Christus den Herrn nennt, muß zugleich seine eigene Sünde bekennen.
4. Unser Bekennen hat seinen Sinn nicht in sich selbst, sondern es ist am Ende der Zeit die Antwort auf das, was Gott selbst am Ende der Zeit getan hat.
5. Alles Bekennen ist zugleich Lobpreis des Schöpfers, des Erlösers und des Vollenders.
Immer ist unser Bekennen beides, das Bekennen des einzelnen und der ganzen Kirche.

Aus dieser groben Orientierung folgt die erste These:

I. Das Christusbekenntnis manifestiert und proklamiert den Einbruch Gottes in die determinierten Abläufe dieser Welt.

1. Die neuere Theologie hat in ihrer Ortsbestimmung der modernen Welt immer wieder die Bestimmung eingeschärft, wonach alles moderne Erkennen und Handeln der Welt gegenüber unter der nicht mehr rückgängig zu machenden Voraussetzung stünde: *etsi Deus non daretur*. Die Welt erscheint als eine in sich geschlossene Welt, die des göttlichen oder auch metaphysischen Hintergrundes nicht bedarf, um einsichtig zu sein. Diese Welt also verstanden als die Welt ohne Geheimnis, ist entmythologisierte und entgötterte Welt. Als solche wird sie zugleich als die Welt der strengen Determination verstanden, deren Kausalitäten lückenlos sind. Diese Welt nähert sich bei vielen ihrer Interpreten unerachtet des veränderten naturwissenschaftlichen Weltbildes der aufklärerischen Weltmaschine, deren Räderwerk nach Analogie der Automaten funktioniert. Ohne daß damit der Weg zu einer fatalen Apologetik eröffnet wird, erscheint diese immer wieder zu hörende Situationsangabe als dringend der Überprüfung bedürftig, weil, wie sich noch zeigen muß, das Bekennen des Christen mit diesem Weltentwurf nicht mehr zusammengebracht werden kann.

2. Das wird sofort klar, wenn die zunächst unausweichliche Konsequenz diese zu sein scheint, daß der Mensch, der auch in der Natur nach Heisenbergs Wort, nur noch sich selbst begegnet, auf das Geheimnis seiner eigenen gleichsam weltlosen Existenz zurückgeworfen wird. Es scheint zumal unter den Antrieben von Existentialphilosophie und Existentialtheologie in der Tat kein anderer Ausweg offen zu sein. Die Frage ist nur, ob dieser eine Weg nicht allzu frühzeitig beschritten wird, und zwar ehe der eigentliche Auftrag des christlichen Bekennens genügend zum Zuge gekommen ist.

Das von Augustin formulierte Programm „Gott und die Seele“ bleibt stehen. Es ist auch aus den Zusammenhängen der reformatorischen Tradition unmittelbar einsichtig, wenn Bultmann programmatisch formuliert, von Gott reden heiÙe vom Menschen reden. Das alles bleibt in seiner Bedeutung stehen, nur darf es nicht zum Ausweg werden für den aus der Welt auswandernden Christen, der nur noch von den Geheimnissen der eigenen Existenz umgeben ist.

3. An dieser Stelle wird das Bekenntnis der Christenheit angesichts des modernen existentialistischen Akosmismus Christus als den Herrn der Welt und der gesamten Schöpfung preisen, dessen Reich weiter ist als das Reich der modernen existentialistischen Innerlichkeit. Eine Christenheit, die also ihr Bekenntnis zu Christus als dem Herrn der *Welt* ernst nimmt, wird sich nicht mit der durch den Existentialismus erneuerten mystischen, weltlosen Antwort zufrieden geben können, so unaufgebbar auch die Seite des Bekenntnisses, die vom Menschen redet, ist. Das Bekenntnis der Christenheit wird auch nicht den geheimen, von scharfsinnigen Kritikern immer wieder festgestellten feinen Dokerismus der Existentialtheologie übersehen können, wie deren spezifische Hemmungen und Fehlleistungen in der Aussage und Formulierung von Erlösung und Versöhnung im Hinblick auf eine Kreuzestheologie, die zwar die Formeln der reformatorischen Tradition weitergibt, aber in zunehmendem Maße in die Gefahr gerät, das Kreuz nur noch als eine Art Handlungsmuster für die verstehen kann, die sich mit Christus kreuzigen lassen. Insofern also hält das Bekenntnis der Christenheit, von allen soteriologischen Verkürzungen der Moderne abgesehen, die Stellung der *Welt* im christlichen Glauben offen. Das Bekenntnis hält damit zugleich jenen Raum offen, an dem das christliche Handeln in einer Weise gefordert ist, wie kaum je zuvor.

4. In diesem Bekenntnis geht es nicht nur um den Raum der Welt als der Welt Gottes, sondern zugleich um die letzte Freiheit Gottes in der Welt und der Welt gegenüber. Es genügt von hieraus nicht, den Raum der Freiheit lediglich anthropologisch zu bestimmen. Es reicht auch nicht aus, so wichtig die Einsicht Gogartens ist, die Säkularisierung als „notwendige Folge des christlichen Glaubens“ zu begreifen, wenn dahinter nicht *mehr* sichtbar wird, nämlich der Raum der göttlichen Freiheit im Hinblick auf die Welt. Die Freiheit kann nicht allein eine im Glauben eröffnete menschliche Möglichkeit sein, sondern sie ist zugleich die Signatur des göttlichen Handelns in der Welt und an der Welt. Die Welt kann also nicht lediglich im Fichteschen Sinne als das Material unserer Pflichten — und das heißt, reformatorisch interpretiert,

unserer in Christus eröffneten Freiheit — verstanden werden, wenn nicht zugleich die Freiheit des Handelns *Gottes* in der Welt proklamiert wird. In diesem Sinne ist diese Welt nicht im Sinne des in sich geschlossenen Kreises zu begreifen, auch wenn Laplace darin völlig zustimmen ist, wenn er erklärt, der Arbeitshypothese „Gott“ nicht zu bedürfen. Auch die in ihren kausalen Abläufen erfaßte und erforschte Welt hört keinen Augenblick auf, *Gottes* Welt zu sein, und das heißt, das Reich seiner Freiheit, an der der Mensch in gehorsamer Verantwortung partizipiert.

Diese letzte Freiheit *Gottes* kommt in den uns erreichbaren frühesten Bekenntnissen der Christenheit etwa (1. Kor. 15, 3—5) zum Ausdruck, wonach das Bekenntnis zu Christus nicht allein das Bekenntnis zu dem Gekreuzigten, sondern zugleich zu dem Auferstandenen als dem Anfang und Erstling der neuen Schöpfung *Gottes* ist. Alle Kausalität ist damit von der Auferstehung her immer schon suspendiert, eine Kausalität des Vorläufigen, eine Kausalität auf Abruf, eine Kausalität des Vorletzten, die mit der Heraufkunft des Letzten zerbricht. Es kann also sich immer nur um eine Kausalität im Sinne einer einstweiligen Verfügung handeln, hinter der längst die in der Auferstehung sich manifestierende Freiheit *Gottes* aufleuchtet. Wenn Gott nur als der Gott der Lebendigen und nicht der Toten bekannt werden kann, dann hat die Welt den Zwang der Determination als eines letzten Gesetzes verloren. Dieses Handeln des lebenerweckenden *Gottes* ist mit der Auferstehung Jesu Christi in ihr letztes und letztgültiges Stadium getreten.

5. Daher kann die Proklamation der Freiheit *Gottes* in der Welt unmöglich im letzten Sinne apologetischen Charakter tragen, sondern ihm eignet der Bekenntnischarakter. Die Freiheit *Gottes* der Welt gegenüber ist also mehr als eine theologisch ausgemünzte Quantenmechanik, die an Stelle der Kausalität die Statistik setzt und damit der Wahrscheinlichkeitsrechnung neue Perspektiven eröffnet. Das Bekenntnis der Christenheit ist daher auch mehr als eine durch neuere physikalische Erkenntnisse legitimierte Wahrscheinlichkeitsrechnung. Die nur noch in Sektoren gültige Kausalität kommt hier in eine ganz andere Form, wenn Kreuz und Auferstehung der Anfang der neuen Welt *Gottes* inmitten der alten sind. Dieses aber ist nicht lediglich ein ontologischer, sondern zugleich auch ein doxologischer Sachverhalt. Das, was seit Kreuz und Auferstehung längst ist, aktualisiert sich immer und immer wieder neu im Bekenntnis der Christenheit.

II. Das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn der Welt ist das Bekenntnis zu dem *noch* verborgenen Herrn.

1. Daher kann die Herrschaft Christi nicht analogiehaft aus der Welt und ihren Ordnungen abgelesen werden. Daher gibt es auch keine christliche Staatsform per se, wie etwa Otto Dibelius meinte, daß der christliche Staat im Grunde der einzige und wirkliche Staat sei. Es erscheint aber auch nicht als möglich, das Verhältnis des Reiches Christi zu den Reichen dieser Welt im Sinne der beiden ineinanderliegenden Kreise von Christengemeinde und Bürgergemeinde zu sehen, wie K. Barth gemeint hat. Überhaupt leidet das christokratische Denken, das sich neuerdings in der These von der „Königsherrschaft Christi“ konkretisiert hat, unter diesem Mangel, die Strukturen des Reiches Christi mit den Mitteln analoger innerweltlicher, politischer Entscheidungen ausweisen zu wollen und zu müssen. Diese laufen dann zumeist auf das Konzept eines christlichen Pazifismus hinaus, der im übrigen jede Sachlichkeit durch die weitgehende Verharmlosung der Gewalt im kommunistischen Machtbereich vermissen läßt. So gewiß die These von der Königsherrschaft Christi darin zu Recht besteht, wenn sie einer dualistischen Interpretation der Regimentenlehre Luthers entgegentritt, so ist sie gleichzeitig in der Gefahr, die verschiedene Weise der Herrschaft Gottes in den *beiden* Reichen nur unzulänglich akzentuieren zu können. Dabei ist die im einzelnen zu oberflächliche Parallelisierung von Rechtfertigung und Recht bei K. Barth, die sozusagen den Hintergrund der These von der Königsherrschaft Christi bildet, noch nicht einmal deutlich genug in den Kreis der Überlegungen einbezogen worden.

Nicht viel besser steht es um die Beurteilung eines Konzeptes der Theologie der Revolution, wie es auf der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft von 1966 vor allem durch die Beiträge von H. D. Wendland und R. Shaull proklamiert wurde und wie es gegenwärtig besonders in den Kreisen der radikalen amerikanischen Theologie vertreten wird. Auch hier findet eine weitgehende Identifikation des Reiches Gottes mit dem Programm einer Theologie der Revolution statt, wenn etwa Christus selbst zum Prototyp des Revolutionärs und die Christen selbst zu den Vorkämpfern der Revolution gemacht werden, denen es zufällt, sozusagen die Kader dieser revolutionären Bewegung zu stellen. Über die Geschichtsblindheit der Autoren der Revolutionstheologie ist hier nicht zu richten, die naiv genug sind, Revolutionen für machbare und also auch kontrollierbare Vorgänge zu halten, als könne man Revolutionen konstruieren wie Kernreaktoren. Es wird vergessen, daß sich die elementaren Vorgänge der politischen Revolutionen der verantwortlichen Lenkung und Führung per definitionem entziehen. Zugegebener-

maßen besitzt das Wort Revolution zumal im angelsächsischen Sprachgebrauch einen breiteren Spielraum, aber es bleibt doch die Frage: wie substanzlos muß das christliche Menschenbild geworden sein, wenn die Theologie in einem Jahrhundert der schrecklichsten Revolutionen solche mit der gleichen Leichtigkeit entfachen will, wie man sonst ein Kinderfeuerwerk anzündet. Es ist hier auch nicht der Ort, um über die Rolle der politischen Schwärmer in der Theologie unserer Tage zu urteilen, so notwendig das von der Sache her wäre, sondern der hier entscheidende Zusammenhang ist dieser, daß die Theologie der Revolution auf eben diesem Wege zu einer natürlichen Theologie mit den Mitteln der Revolution zu kommen glaubt. Nachdem es mittlerweile nicht mehr um die Erkennbarkeit Gottes in der Natur und mittlerweile auch nicht mehr, mit Ausnahme Pannenberg's, aus der Geschichte geht, soll nunmehr das Handeln Gottes unmittelbar aus der revolutionären Aktion erschlossen werden. Alle natürlichen Theologien sind aber nach demselben Bauplan konstruiert, der durch den Wechsel der Themen und Gegenstände nicht überzeugender wirkt.

In der deutschen Situation ist es daher geradezu peinlich, wenn innerhalb der Theologie der Revolution dieselben Töne wieder hörbar werden, die schon die Aktionen der Deutschen Christen begleiteten, die Spekulationen um die geschichtliche Stunde, um den kairos. Die Geschichtsvergessenheit der modernen Zeit hat offenbar so katastrophale Formen angenommen, daß nicht einmal das Erinnerungsvermögen über ein halbes Jahrhundert zurückreicht. Kombinationen der geschilderten Art wären vollends unmöglich, wenn nicht K. Marx inzwischen die solenne Rolle eines Kirchenvaters für eine bestimmte Richtung des theologischen Modernismus zugefallen wäre. Seither ist die zu verändernde Welt, und zwar die auf dem Wege der revolutionären Aktion veränderliche Welt, nachgerade zum festen Glaubenssatz mit dogmatischem Rang geworden. Wie weit diese im Grunde weltfremden Vorstellungen, die manchmal das südamerikanische Modell einfach allgemein setzen wollen, noch mit den Maßen theologischer Wissenschaft zu messen sind, darf man sicher nicht fragen.

2. Demgegenüber ist mit aller Energie daran festzuhalten, daß das Bekenntnis der Christenheit ein Bekenntnis gegen den Augenschein ist. Insoweit ist das Bekenntnis in direkte Beziehung zum Glauben selbst zu setzen und als dessen allein adäquater Ausdruck zu verstehen, wenn beides, Glaube und Bekenntnis, sich nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare richtet. Das christliche Bekenntnis hat das Geheimnis Gottes zum Gegenstand, das mit den Mitteln dieser Welt nicht

einsichtig gemacht werden kann, das vielmehr aller der Welt möglichen Einsicht direkt widerspricht.

Wie sehr das Bekenntnis zu Christus im 20. Jahrhundert ein Bekenntnis gegen den Augenschein ist, wird nicht zuletzt angesichts des erdrückenden Gegenübers zu den Greueln zweier Weltkriege, von zerbombten Städten und Konzentrationslagern mit aller Härte deutlich. Auch an Biafra geht kein Weg vorbei.

Die Fragwürdigkeit eines revolutionären Bekenntnisoptimismus wird noch deutlicher, wenn man nicht allein auf die Einheit von Glaube und Bekenntnis achtet, sondern auch darauf, was dieses Bekenntnis zu seinem Gegenstand hat, nämlich Kreuz und Auferstehung Christi als die einzigen Zeichen seiner Herrschaft. Das Kreuz Christi bleibt Ärgernis und Torheit. Daß der Gekreuzigte, und nur er, der Herr und Heiland der Welt ist, bleibt aller innerweltlichen Logik ebenso verschlossen wie das Hereinbrechen des neuen Lebens, des Lebens ohne den Tod in der Auferstehung Jesu Christi. Nichts anderes hat die Christenheit zu bezeugen, daß Gott sich in beidem, in Kreuz und Auferstehung zu seinem Sohn bekannt hat und daß die Christenheit keinen anderen Auftrag hat, als diesem Urzeugnis Gottes zu antworten. Gottes Handeln kann in dieser Welt nur unter dem Schein des Gegenteils gesehen werden. Der am Kreuz zum Fluchtod Dahingegebene ist der Heiland der Welt und kein anderer.

Freilich muß in diesem Zusammenhange ebenso deutlich sein, daß die Christenheit nicht ermächtigt ist, das Kreuzesgeschehen nur unter dem Stichwort des Deus absconditus zu verabsolutieren. Das kann deshalb nicht geschehen, weil der Deus absconditus nicht ohne den Deus revelatus ist. Gottes fremdes Werk darf den Blick auf Gottes eigenes Werk nicht verstellen. Die Verabsolutierung des Deus absconditus ist aber auch deshalb nicht möglich, weil Kreuz und Auferstehung nur im Hinblick auf die Vollendung der Welt in Christus zu begreifen sind. Kreuz und Auferstehung stehen mit Paulus in der apokalyptischen Perspektive zu dem einen Reich, in dem Christus dem Vater alle Gewalt übergeben wird und in dem darum Gott alles in allem sein wird, 1. Kor. 15, 24—28.

3. Vor allem aber darf der Deus absconditus nicht zu einem billigen Vorwand des christlichen Quietismus werden. Das verborgene Handeln Gottes in der Welt ermöglicht den Christen gerade nicht den Rückzug in die bequeme Welt der Innerlichkeit. Der Deus absconditus darf unter keinen Umständen zu einem Vorwand für einen christlichen Fatalismus werden. Die Christenheit darf sich auch nicht dabei beruhigen, die Übel

dieser Welt dem Wirken des Deus absconditus zuzuschreiben. Wohl aber wird es ihre Aufgabe sein, gerade unter dieser Gewißheit das Möglichste zu versuchen, um diese Welt zu retten und zu bewahren, wohl darum wissend, daß die furchtbare, mit dem Deus absconditus gesetzte Schranke unter keinen Umständen überschritten werden kann. Dieser verborgene Gott aber wird die Christen auch vor jedem leichtsinnigen Optimismus einer besseren Welt bewahren, die, einigen guten Willen vorausgesetzt, zu verwirklichen wäre. Überblickt man die Reihe der theologischen und kirchlichen Äußerungen zu bestimmten Sachproblemen in Politik und Gesellschaft, etwa auch im Konzept einer Theologie der Revolution, so ist der Eindruck schwer zu unterdrücken, daß gerade diese letzte Schranke nicht gesehen wird und daß deshalb das ganze Konzept an seinem absoluten Mangel an Realitätsgehalt krankt. Das verborgene Handeln Gottes in der Welt ist der eschatologische Vorbehalt, der über dem Handeln des Christen in der noch unerlösten Welt steht.

Von hier aus kann es für den Christen nur eine bedingte Solidarität mit der Welt geben. Das hat mit der dringend notwendigen Kooperation auch mit den Ungläubigen nichts zu tun. Deshalb folgt auch das Tun in der Liebe nicht den allgemeinen Gesetzen der Humanität. Mögen äußerlich die Taten der Liebe nicht im Hinblick auf ihren Antrieb zu unterscheiden sein und mag ferner auch feststehen, daß die christliche Tat der Liebe keineswegs höherwertiger ist als die des Nichtchristen, das, was der Christ hier zu tun hat, wird das Bekenntnis zu der kommenden Welt sein, die sich in den Taten der Liebe gleichsam für Augenblicke in der Welt enthüllt, nicht aber auf Dauer installierbar ist.

Es kann auch aus dem anderen Grunde keine Solidarität mit einem allgemeinen Humanismus geben, weil die Taten der Menschen nicht allein gültig nach ihrem humanitären Effekt zu bemessen sind, sondern das Zeugnis von Christus und das Bekenntnis zu Christus wird diese Welt als eine Welt der Sünde und der Ungerechtigkeit enthüllen. Wo immer auch die Christen der Stadt Bestes suchen, um es mit den Worten des Briefes Jeremias an die Gefangenen zu Babylon zu sagen, da wird eben dieses gleichzeitig mit zu Gehör zu bringen sein.

Damit hängt aufs engste der Realismus der christlichen Liebe zusammen. Die Christenheit hat nicht die geringste Chance, alle Weltübel mit der Zeit auszurotten. „Brot für die Welt“ bleibt eine Schwerpunktarbeit mit dem erdrückenden, bleibenden Übergewicht des Hungers in der Welt. Alle notwendigen strukturellen Verbesserungen, alle Versuche einer universalen Planung, das Elend und die Versklavung von Men-

schen aufzuheben, werden den notwendigen Charakter von Teilaktionen bekommen müssen. Sie lassen sich nicht abgesehen von der Gewißheit tun, daß die Christenheit die verborgene Herrschaft Christi in dieser Welt bekennt.

Das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn dieser und der kommenden Welt wird also immer dreierlei einschließen: a) den Auftrag zur Erhaltung der Welt, solange es Gott noch nicht gefallen hat, dieser Welt und dieser Zeit ein Ende zu setzen; b) dieses erhaltende Tun ist nicht zu trennen von einer verantwortlichen Planung der Welt, ohne die unter den heutigen Voraussetzungen keinerlei sinnvolle Erhaltung der Welt möglich wäre. Im Hinblick auf die Hungerkatastrophe wäre die bloße Erhaltungstendenz ohne den Willen zur Planung der Zukunft vollkommen illusorisch, weil sonst nicht einmal die Erhaltungsfunktionen sichergestellt werden könnten; c) beides aber, Erhaltung und Planung der Welt, haben ihren gemeinsamen Sinn erst in dem Bekenntnis zu dem kommenden Christus und zu seinem Reich. Allein auf ihn hin wird diese Welt erhalten, allein auf ihn hin kann die verantwortliche Planung dieser Welt unternommen werden. Das Bekenntnis der Christenheit eilt gleichsam der Zeit voraus und hält bei den Christen die Weite des Auftrags offen. Allein das Bekenntnis zu Christus dem Gekommenen und dem Kommenden setzt jene Kräfte frei, die zur Erhaltung und Vorausplanung der Welt notwendig sind. Die christliche Verantwortung für beides ist nur unter der Klammer dieses Bekenntnisses möglich, wenn nicht das Christentum zu einer Weltbeglückungs-ideologie herabsinken soll.

III. Das Bekenntnis zu Christus ist Vorschein des Jüngsten Tages.

1. Es ist der kommende Weltenrichter, der jetzt und hier die Macht der Sünde enthüllt. Das heißt aber auch: wer sich zu Christus bekennt, bekennt sich zugleich zu seiner Sünde, die ohne Christus zum ewigen Tode führt. Das immer wieder Überraschende in den Entwürfen zu einer neuen und besseren Welt innerhalb und außerhalb der Theologie der Revolution ist in auffallender Weise durch das Fehlen gerade dieser Dimension gekennzeichnet. Alle Versuche zu einer neuen Weltordnung sind hoffnungslos illusionär, die nicht die Realität der Sünde neu einschärfen. Daher kann das Bekenntnis zu dem kommenden Herrn immer nur neu das Bekenntnis der eigenen Sünde sein.

2. Wo aber im Angesicht des Kreuzes die Sünde bekannt wird, da steht dieses Bekenntnis wiederum vom Kreuz her unter der Gewißheit ewiger Vergebung und ewigen Friedens. Gerade dieser Zusammenhang

ist bei den meisten Vertretern der existentialistischen Theologie einer ungeheueren Verkürzung anheimgefallen. Es erscheint auf Grund einer umfassenden Sichtung des Materials nicht als zu gewagt, eben dieser Theologie jedes Verständnis für die Auslegung des zweiten Artikels in Luthers Kleinem Katechismus abzusprechen, was dazu führen muß, die Sünde zu verharmlosen. Sich mit Christus kreuzigen lassen oder die Übernahme des Kreuzes Christi in der Nachfolge ist kein Ersatz für den Ausfall der Erlösung innerhalb der Christologie.

3. Das Bekenntnis zu Christus hat seinen Ort zwischen den Zeiten. Das ewige Heil, das hier empfangen und bekannt wird, ist Vorlauf zum ewigen Heil. Das Bekenntnis hat immer wieder die Vollendung des Menschen und der Welt im Auge. Diese Vollendung der Welt und des Menschen liegt aber nicht abseits von dem, was gegenwärtig in der Rechtfertigung des Sünders geschieht. Dieses Geschehen wiederum hat seinen Grund in dem, was in Kreuz und Auferstehung Jesu geschah. So gesehen überspannt das Bekenntnis die Zeiten. Es kann daher seinen Ort niemals in der Vergangenheit haben, auch nicht in der Vergangenheit von Bekenntnisformeln, wenn nicht diese die Gegenwart unter den Schein der kommenden Vollendung und unter die Gewißheit der schon jetzt Geretteten stellt. Das, was in der Gegenwart geschieht, ist nach rückwärts hin verankert und weist voraus auf die kommende Vollendung. Die Christen sind darin der Anbruch des Kommenden in der alten Welt. Die Boten des sich durchsetzenden Reiches seiner Gnade haben keinen anderen Auftrag, als die Welt jetzt schon mit dem kommenden Weltenrichter aber auch mit dem kommenden Weltenheiland zu konfrontieren.

4. Daher bezeichnet das Bekenntnis zu dem Richter und Retter Christus in aller Vorläufigkeit den endgültigen Richter und Retter der Welt. Das, was jetzt schon im Bekenntnis der Gemeinde sich enthüllt, wird als das Endgültige offenbar werden. Ohne diese Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft ist Bekennen nicht möglich. Daher steht alles Bekennen zugleich unter einem Schon-jetzt und einem Noch-nicht. Dieses aber ist keineswegs eine für sich stehende Zeitstruktur, sondern die allein angemessene Weise, wie die gegenwärtige und die zukünftige Herrschaft Christi miteinander verbunden werden können. Das Bekennen hört überhaupt auf, wenn aus der auch zeitlichen Zukunft Gottes eine abstrakte Zukünftigkeit wird. Der existentialistische Geschichtsentwurf mit seiner Eliminierung der futurischen Dimension in der Eschatologie und deren reine Beschränkung auf die Gegenwart reduziert die Zeit auf eine mystische Gegenwart. Die existenzphilosophische Ein-

kleidung kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es wieder die mystischen Formeln des ewigen Augenblicks sind, der mit neuen Mitteln wiederum ins Zentrum der theologischen Aussage gerückt ist. Einstweilen scheinen den Existentialtheologen diese Zusammenhänge nur höchst unzulänglich zum Bewußtsein gekommen zu sein. Die von H. Ott bei Bultmann festgestellte Denkweise in einem doppelten Geschichtsbegriff bedarf daher dringend der weiteren intensiven Arbeit, wenn die Theologie nicht das Ganze der Welt und ihrer Geschichte aus den Augen verlieren will.

Es kann nicht deutlich genug gesagt werden, daß das Bekenntnis zu Christus sinnlos wird, wenn die auch zeitliche Zukunft zugunsten einer eschatologischen Gegenwart eliminiert wird. Andererseits ist einer futurisch fixierten Theologie der Hoffnung gegenüber mit allem Nachdruck daran festzuhalten, daß das Bekenntnis nicht allein auf die Zukunft ausgerichtet und bezogen werden kann, weil das schon gegenwärtige Heil in der Rechtfertigung darüber notwendigerweise zu kurz kommen muß. Man kann also den existentialistischen Entwurf nicht durch seine alternative Umkehrung korrigieren wollen, weil damit im Grunde die gleiche Denkstruktur, wenngleich mit umgekehrten Vorzeichen festgehalten wird. Zweifellos hat die Existentialtheologie mit ihrem Dringen auf die eschatologische Gegenwart den einen von der reformatorischen Rechtfertigungslehre her unaufgebbaren Zusammenhang der Gegenwart des Heils festgehalten. Ihre Unzulänglichkeit liegt darin, daß sie die Formel des *iustus in spe* nicht mehr angemessen interpretieren kann, weil das ihr zur Verfügung stehende Zeit- und Geschichtsmodell nicht ausreicht. Nicht zuletzt wird der gegenwärtige Aspekt im Bekenntnis zu Christus als dem Herrn auch und gerade in beidem, im Bekenntnis der eigenen Sünde und im Lobe Gottes, festgehalten, nicht zuletzt aber, wie bereits bemerkt, durch den Kontext von Rechtfertigung und Bekenntnis. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß der Moltmannsche Geschichtsentwurf keinerlei tieferen Bezug zur Rechtfertigung erkennen läßt. Schon dieser Umstand läßt es als außerordentlich fraglich erscheinen, ob hier aus der Sicht der lutherischen Theologie eine notwendige Korrektur des theologischen Existentialismus erreicht worden ist. Die lutherische Theologie hat also ein ungeheures Feld vor sich, um die reformatorischen Aussagen unter den heutigen Voraussetzungen einzuholen.

5. Es sollte nicht vergessen sein, daß die Relationen des Bekennens zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Aktualisierung des trinitarischen Glaubensbekenntnisses darstellen, die Spannung von Ver-

gangenheit, Gegenwart und Zukunft unter der Klammer der Christologie. Bei dieser Zeitstruktur des Bekennens wird deutlich, daß weder die existentialistische Theologie noch eine alternative Theologie der Hoffnung im Kontext des trinitarischen Bekenntnisses liegt. Es ist daher nicht ganz unverdächtig, wenn sich die existentialistische Theologie in einer auffälligen Intensität darum bemüht, die Aussagen der altkirchlichen Theologie als metaphysisch abzustempeln und ihr ein geschichtliches Verstehen gegenüberstellt, ohne je den ernsthaften Versuch gemacht zu haben, diese Formeln wirklich zu explizieren. Es spricht auch für die seltsame Befangenheit, um nicht zu sagen Blindheit, gegenüber einer Fundamentalontologie, die eigenen massiven philosophischen Vorverständnisse zu bagatellisieren und auf diese Weise die kritische Überprüfung der eigenen Voraussetzungen in einer sträflichen Weise zu vernachlässigen.

IV. Das Bekenntnis zu Christus ist nicht vom Zeugnis für Christus zu trennen.

1. Dieser weitere Zusammenhang zeigt deutlich, daß die Christenheit in ihrem Bekenntnis zu Christus nicht gleichsam bei sich allein bleiben kann. Dieses Bekenntnis hat nicht allein seinen Raum in den Mauern der Kirche und ihrer Gottesdienste und ist daher nicht von dem Zeugnis von Christus zu trennen.

2. In diesem Sinne werden Bekenntnis und Zeugnis geradezu identisch. Hier ist der Zusammenhang deswegen deutlich herzustellen, weil darin das kollektive Bekenntnis der ganzen Kirche und das Bekenntnis des einzelnen Christen in der Wirklichkeit des Alltags zu einer einzigen Einheit zusammengenommen werden. Hier wird deutlich, wie das reformatorische Verständnis des allgemeinen Priestertums der Gläubigen unmittelbar in diesem Zusammenhang des Bekennens hineingehört. Danach ist es dem einzelnen Christen nicht überlassen, ob er Christus bekennen will, vielmehr ist die empfangene Taufe nicht von dem Bekenntnis- und Zeugnisauftrag für Christus zu trennen. In beidem, im gottesdienstlichen und im privaten Bekenntnis des einzelnen Christen, geht es darum, Christus als den Herrn inmitten der alten Welt der Sünde und des Todes zu bezeugen. Indem das geschieht, indem also das Christsein mit dem Bekennen zugleich und in eins gesehen wird, tritt die Kirche als die neue Schöpfung Gottes in die Welt hinaus. Der Satz von der Kirche als *nova creatura dei*, verwirklicht unter Wort und Sakrament, ist nicht allein eine ontologische, sondern mit dieser zugleich auch eine missionarische Aussage. Beides ist nicht vonein-

ander zu trennen und gehört notwendigerweise zusammen. Sein und Sollen werden zu komplementären Begriffen. Von hier aus ergibt sich zugleich auch der responsorische Charakter des Bekenntnisses. Das Bekenntnis der Kirche ist Antwort auf die großen Taten Gottes. Diese Antwort aber schließt notwendigerweise den Sendungsauftrag ein. Jedes Bekenntnis der Kirche wird daher unglaubwürdig, wenn ihm die Umsetzung in das Zeugnis fehlt. In der Sendung in die Welt hinein läuft die Kirche gleichsam dem kommenden Herrn voran. Wenn am Ende Gott alles in allem sein wird, so spiegelt sich das Endgültige in dem vorläufigen missionarischen Auftrag der Kirche wieder.

Gerade diese Zusammenhänge des missionarischen Charakters der Kirche werden in der neuesten Theologie stark betont. Sie gehen vielfach zusammen mit einem dynamischen Kirchenverständnis, das die Kirche als das wandernde Gottesvolk versteht und immer wieder neu den Exodus aus den festen Lagern fordert. In diesem Sinne wird es nicht fehlgehen, von einer prinzipiellen Dynamisierung des Kirchenbegriffs in der neuesten Zeit zu sprechen, ein Vorgang, der zweifellos die missionarische Aufgabe der Kirche und ihres Bekenntnisses neu bewußt gemacht hat. Hier ist nun allerdings komplementär eine andere Dimension mit einzusetzen, von der abschließend die Rede sein soll.

V. Die missionarische Dimension des Bekenntnisses ist nicht ohne die doxologische.

1. So gewiß die Bedeutung der dynamischen Bezüge in der Ekklesio-logie der neuesten Zeit besonders stark herausgekommen ist, so ist doch immer wieder darauf zu achten, daß hier nicht eine falsche Verabsolutierung eintritt. Das Exodusmotiv ist nicht verabsolutierbar. Vielmehr gehören Sendung und Sammlung zusammen. Die ausschließliche Betonung der Sendung läuft Gefahr, sich selbst aufzuheben, gleichsam den Boden unter den eigenen Füßen zu verlieren. Daher muß immer wieder deutlich werden, daß zwischen Sendung und Sammlung ein notwendiges Ergänzungsverhältnis herrscht. Das eine weist jeweils auf das andere zurück.

2. In diesem Sinne ist in der doxologischen Seite des Bekenntnisses beides umschlossen, der Lobpreis Gottes im Sinne der Auferbauung der Gemeinde nach innen, wie das Zeugnis nach außen. Die doxologische Seite des Bekenntnisses läßt sich aber nicht nur in der Richtung nach außen fassen. In ihrem Bekenntnis spricht die Kirche immer nach beiden Seiten, sie spricht mit Gott in Gebet und Lobgesang, und sie

spricht zur Welt, indem sie das Lob Gottes in ihrem Zeugnis nach außen trägt. In gewisser Weise wird auch das diakonische Zeugnis zur Verbindung von innen und außen. Der diakonische Charakter der Kirche zeigt sich in der Sorge der Gemeinde für die ihr unmittelbar Anbefohlenen, zugleich aber wirkt das Bekenntnis auch in seinem diakonischen Sinne nach außen. Das Zeugnis für Christus in seinem missionarischen Sinne ist daher von seinem diakonischen Sinn nicht zu trennen.

3. Die gleichen Zusammenhänge kommen noch schärfer heraus, wenn der liturgische Bereich im doxologischen besonders akzentuiert wird. Das Handeln an der Welt und in der Welt durch die Gemeinde kann nicht von dem getrennt werden, was im Hause Gottes selbst geschieht. Daher hat die doxologische Seite des Bekenntnisses notwendigerweise auch die liturgische Seite, die sich in den Innenraum der Gemeinde erstreckt. Es kann daher keine Verabsolutierung nach einer der beiden Seiten geben. Weder ist die Kirche ganz Mission, noch ist sie ganz Liturgie im engeren Sinne. Im einen Fall repräsentiert sie nur und ausschließlich eine Gruppe von christlichen Aktivisten, die nur nach außen gewandt leben, auf der anderen Seite ist eine Gruppe gemeint, die sich nur auf das Geschehen intra muros konzentriert.

Das Bekenntnis in der gegenwärtigen Stunde der Kirche leidet zweifellos schwer darunter, daß hier fundamentale Zusammenhänge einfach übersehen werden und daß infolgedessen in falschen Alternativen gedacht und gehandelt wird. Der augenblickliche, besondere Drang zur Aktion und zur Tat sollte deswegen keineswegs gebremst oder gemildert werden, es kommt aber darauf an, daß sich die Balance nicht in immer stärkerem Maße nur nach außen verschiebt. Andererseits degeneriert die Liturgie in dem Augenblick vollständig, sie wird zum liturgischen Kunstgewerbe und zu einer Sache nur für Kenner, wenn die missionarische Dimension den Blicken entwindet. Die neuere Zeit hat es nicht gerade leicht gehabt, dem einen und dem anderen Extrem zu entgehen. Auch hier besteht aller Anlaß, insonderheit der großen Traditionen des Luthertums im vorigen Jahrhundert zu gedenken, nicht nur auf bayerischem Boden Wilhelm Löhes.

4. Schließlich fordert der angedeutete Zusammenhang des Liturgischen mit dem Missionarischen auch eine Besinnung über die Verbindung von aktuellen und kontinuierlichen Elementen im Bekenntnis. Wieder hat das doxologische Element im Bekenntnis immer diese beiden Seiten. Zweifellos sind auch hier die dynamischen Elemente gegenwärtig stärker betont. Es wird daher immer wieder der Anschein entstehen, als lasse

sich das Bekenntnis eigentlich nur in seiner aktuellen Funktion verstehen. Niemand wird bestreiten, wie wesentlich diese ist. Sie kann aber nicht alternativ gegen die kontinuierliche Funktion ausgetauscht werden. Bekennen geschieht hier und heute, und zwar unter den spezifischen Voraussetzungen der Stunde. Dieses aktuelle Bekenntnis aber hat zugleich in seinem kontinuierlichen Sinn eine notwendige Entsprechung. Vergleichsweise wäre hier noch einmal an die Bedeutung der Reformation für das Bekenntnis zu erinnern. Die Geschichte der Reformation ist in ihrem Ablauf aktuelles Bekenntnis, an diesem Ort nicht anders zu können. Es ist aber nicht zu übersehen, daß dieses aktuelle Bekennen mit dem anderen, dem kontinuierlichen Element verbunden ist, das darum weiß, bei der einen alten Kirche zu stehen. Daher ist die Übernahme der drei altkirchlichen Bekenntnisse nicht eine taktisch notwendige Reverenz im Hinblick auf die reichsrechtliche Anerkennung der Lutheraner, sondern das notwendige Komplement zum aktuellen Bekenntnis. Indem die Kirche heute sich zu ihrem Herrn bekennt und sein Zeugnis in die Welt hinausträgt, bekennt sie sich zugleich zu der einen heiligen und katholischen Kirche durch alle Zeiten und Völker hindurch. Die Kirche, die diesen kontinuierlichen Aspekt vergißt, der sie doch auch ursprünglich mit dem apostolischen Zeugnis verbindet, hört auf, Kirche zu sein und wird zu einem Haufen von Enthusiasten. In diesem Sinne ist die in der Existentialtheologie zu beobachtende weitgehende Diskreditierung der altkirchlichen Bekenntnisse viel ernster zu nehmen, als den in dieser Hinsicht unkritischen Autoren selbst ins Bewußtsein kommt. Hier wird aber auch deutlich, daß das Bekenntnis der Kirche einen wirklichen Bezug zur Geschichte hat, zu dem, wie es im Anfang war, jetzt und immerdar ist, und von Ewigkeit zu Ewigkeit sein wird. Eine Kirche, die nur noch im Stil eines aktualistischen Bekenntnisses denkt, wird daher notwendigerweise trotz einer hektisch geforderten Aktivität den Boden der Wirklichkeit immer mehr unter den Füßen verlieren.

Es sollte auch deutlich gesagt werden, daß hier das Stichwort „konservativ“ gänzlich fehl am Platze ist. Der konservative Standpunkt kann, wie man leicht zeigen kann, eine völlig ungeschichtliche Haltung sein, dessen einzige geschichtliche Realität das Museum ist, und dieses ist immer eine Art von historischer Schattenbeschwörung.

Vielmehr ist die Verbindung mit dem Kontinuum der Geschichte zugleich auch die Voraussetzung für jeden sinnvollen ökumenischen Dialog. Eine ökumenische Bewegung unter Enthusiasten, die schon im himmlischen Jerusalem zu weilen meinen, wäre sinnlos. Indem die ökume-

nische Begegnung zugleich immer auch eine Begegnung mit der Geschichte im Sinne eines Kontinuums ist, fließen die beiden Motive des Aktuellen und Kontinuierlichen immer wieder zu neuen Synthesen zusammen. Gerade in dieser Einheit aber erweist das Luthertum nicht nur seine Kraft, sondern auch seine bleibende Bedeutung.

Wenn mich jetzt ein Kaiser oder Fürst fragte, was mein Glaube wäre, sollte ichs ihm sagen. Nicht um seines Befehls willen, sondern weil ich schuldig bin, meinen Glauben öffentlich vor jedermann zu bekennen. Wenn er aber fortfahren wollte und mir geböte, daß ich so oder so glauben sollte, so soll ich sagen: Lieber Herr, warte du deines weltlichen Regiments. Du hast keine Gewalt, Gott in sein Reich zu greifen, darum will ich dir gar nicht gehorchen.

Martin Luther