Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 25 (1969)
Heft: 4

Artikel: Kirche in nachchristlicher Zeit?
Autor: Buri, Fritz
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878692

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kirche in nachchristlicher Zeit?

1.

Seit einiger Zeit ist es – besonders in kirchlichen und theologischen Kreisen – üblich geworden, von unserer Zeit als einer «*nachchristlichen*» zu reden. Der Ausdruck ist vor allem im Zusammenhang mit der Erörterung des Säkularismusproblems und der Diskussion über die sog. «Theologie nach dem Tode Gottes» aufgekommen. Als ein Beispiel dafür, das zugleich beweist, daß dieser Begriff auch in Amerika eine Rolle spielt, erwähne ich das Buch des in Frankreich aufgewachsenen und heute an der Universität von Syracuse dozierenden Armeniers Gabriel Vahanian «The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era» (1961). Das Buch hat in Amerika einiges Aufsehen erregt und zwei jüngere Theologen – Thomas J. J. Altizer und William Hamilton – veranlaßt, ihre Theologie als «Gottestod-Theologie» zu bezeichnen. Wie bei uns seit dem Wirksamwerden Bonhoeffers und des späteren Gogarten spielt in diesen Kreisen der Säkularismus, «das Weltlichwerden der Welt», eine große Rolle. Das ist denn auch die Umgebung, in der der Ausdruck «nachchristlich» zu einem Schlagwort geworden ist.

Wie es bei Schlagwörtern meistens der Fall ist, weist auch dieses auf einen tatsächlich bestehenden Sachverhalt hin, aber in simplifizierender, der Komplexität seines Gegenstandes nicht entsprechender und darum mißverständlicher und leicht irreführender Weise. Heute lassen sich viele auch schon durch die Neuheit seiner Formulierung imponieren.

Früher hat man nicht von «nachchristlicher Zeit», sondern von «unchristlichen» oder «antichristlichen» Zeiterscheinungen gesprochen. Von seinem christlichen Standpunkt aus hat man etwa den Marxismus oder auch eine von der eigenen verschiedene Theologie als unchristlich beurteilt. Luther hat im Papsttum den Antichristen gesehen, und Nietzsche hat sich zuletzt selber als diesen ausgegeben.

Solange man von «unchristlich» oder «antichristlich» spricht, stellt man oder sieht man den so bezeichneten Erscheinungen immer noch im selben Zeitraum eine sich als Christentum verstehende Größe gegenüber. Das ist in einer «nachchristlichen Zeit» offenbar nicht mehr der Fall. Wenn der Ausdruck ernst gemeint ist, dann bedeutet er, daß es in der als nachchristlich bezeichneten Zeit das Christentum als eine ernstzunehmende Größe nicht mehr gibt, daß es völlig

außer Kurs gekommen ist, abgewirtschaftet hat, der Vergangenheit angehört. Wie es eine vorchristliche Zeit gibt, die Zeit vor Christus, so ständen wir gemäß jener Kennzeichnung unserer Zeit als einer «nachchristlichen» in einer Zeit, in der die durch das Auftreten und Wirksamwerden Christi bestimmte Epoche zu einem Abschluß gekommen und es an der Zeit wäre, mit einer neuen Zeitrechnung zu beginnen, weil «nach Christus» jetzt eine andere Bedeutung bekommen hat.

Schon an dieser Konsequenz wird eine erste Fragwürdigkeit des des Redens von unserer Zeit als einer «nachchristlichen» deutlich. Es mag sein, daß die Christenheit solchen, die nicht Christen sein wollen – zu recht oder zu unrecht – Anlaß gibt, von einer «nachchristlichen Zeit» zu reden, und auch die, welche sich Christen nennen, haben sicher allen Grund, sich zu fragen, ob und inwiefern sie diesen Namen zu Recht tragen und wie es um die Prägekraft ihres Glaubens in dieser Zeit bestellt sei. Aber einfach zu erklären: «Christlich – das war einmal!», das käme bei Christen doch einer völligen Selbstpreisgabe, einer Art von geistigem Selbstmord gleich. Oder sollte auch eine solche Stellungnahme noch in maiorem gloriam Dei gemeint sein, wie man es heute oft hören kann: «Nicht auf uns, nicht auf unsere Christlichkeit kommt es an. Das ist alles nur menschlich. Gott allein und sein Heil...» Als ob nicht auch dies «christliche» Rede wäre – allerdings eine verräterische und zweideutige, in der sich hinter einer zur Schau getragenen Bescheidenheit eine große Selbstsicherheit und ebensolche Bequemlichkeit verbergen kann.

Als «christlich» wird vieles ausgegeben. Aber was war und was ist eigentlich «christlich»? Darüber gehen die Meinungen sehr auseinander – nicht nur in den Urteilen einzelner, sondern ebenso im Blick auf die auch noch in einer nachchristlichen Zeit den Anspruch auf Christlichkeit erhebenden Kirchen. Was ist «Kirche»? An welche der verschiedenen Kirchen haben wir bei der artikellosen Verwendung dieses Ausdrucks in unserem Thema zu denken? Ist damit die Gesamtheit der auch im Zeitalter des Ökumenismus keine Einheit darstellenden christlichen Kirchen und Gemeinschaften gemeint? Oder ist die wahre Kirche nur Gott bekannt und auf Erden «unsichtbar»? Ist es dann aber nicht trügerisch, für die sichtbaren Kirchen den gleichen Ausdruck «Kirche» zu verwenden? Wenn die Kirche nur «Ereignis» ist – in welchem Verhältnis stehen dazu die

verschiedenen Erscheinungen ihrer «Institution»? Gibt es ein Kriterium für das «Ereigniswerden» der Kirche? Das Reden von «Kirche» scheint nicht weniger zweideutig zu sein als dasjenige von «Nachchristlichkeit».

Dabei setzt «nachchristlich» eine Zeit voraus, die einmal christlich war, eine christliche Zeit, von der die unsrige als angeblich «nachchristlich» sich abhebt. Ohne Zweifel gibt es Zeiten, denen bestimmte Ausformungen der christlichen Kirche ihr Gepräge verliehen haben – etwa das Mittelalter oder auch noch nach der Reformation das Zeitalter der Konfessionskirchen mit ihrem «cuius regio eius religio». Aber abgesehen davon, daß es in der Kirchengeschichte stets auch eine «Ketzergeschichte» gegeben hat: wie verweltlicht war die Kirche immer dann, wenn sie zur Macht gelangte, und was für Unchristlichkeiten hat sie sich zur Behauptung ihrer Weltstellung zu Schulden kommen lassen! Man braucht nur zu lesen, was Friedrich Heer in seinem Buch «Das heilige römische Reich» über die Behandlung der Juden durch die Kirche schreibt, um der Fragwürdigkeit der in den Begriff der Nachchristlichkeit unserer Zeit vorausgesetzten Christlichkeit vorausgehender Zeitalter inne zu werden. Hat es schon je eine christliche Zeit gegeben? Beruht das Reden von «nachchristlicher Zeit» nicht auch in dieser Hinsicht auf einer falschen Voraussetzung?

«Im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz», hat bekanntlich Nietzsche gesagt. Was bei ihm affektgeladener Ausdruck seines Ressentiments gegen das Ressentiment des Schwachen und Mittelmäßigen gegenüber dem Starken und Großen war, das er als das Treibende im Christentum entdeckt zu haben glaubte, das sprach sein Freund Overbeck als Ergebnis sachlich-nüchterner Forschung aus: das Christentum in seiner ursprünglichen Form verträgt sich nicht mit Kultur. Seine «christliche Ur-literatur» hat in der Literaturgeschichte so wenig Platz als das, was er «Urgeschichte» nennt, in der Weltgeschichte. Der von Rom 1908 exkommunizierte Modernist Alfred Loisy hat es so formuliert: «Man hatte das Gottesreich verkündet, und es kam die Kirche.»

2.

Was hier erst angedeutet war, das haben seither Johannes Weiß und dann Albert Schweitzer und Martin Werner ausgeführt in ihrer

konsequent-eschatologischen Auffassung der urchristlichen Verkündigung und ihrer Rekonstruktion des Verlaufs der christlichen Dogmen- und Theologiegeschichte als eines durch das Ausbleiben der im Neuen Testament als unmittelbar bevorstehend erwarteten Parusie bestimmten Prozesses einer fortschreitenden Enteschatologisierung. Ohne diese Sicht der ausgebliebenen Wiederkunft Christi wäre auch das ganze heutige Reden von Eschatologie von Barths «Römerbrief» bis zu Moltmanns «Theologie der Hoffnung» nicht möglich gewesen. Verklausuliert – wie bei Barth und Hans Urs von Balthasar (siehe des letzteren 1965 in Münster gehaltene Vorlesung: Glaube und Naherwartung!) – oder in aller Offenheit, wenn auch unter Anwendung entgegengesetzter Ausweichsmöglichkeiten – wie bei Bultmann und Cullmann –, wird denn auch Schweitzers Grundthese heute in der Forschung ganz allgemein anerkannt. Noch jüngst hat der altkatholische Theologe Walter Frei den kirchenbildenden Geschichtsprozeß, den wir hier im Auge haben, durch den treffenden Satz charakterisiert: «Das Licht der Welt verdämmert als ein Kirchenlicht.» Das Wesen der Geisteshaltung, in der diejenigen befangen sind, welche die These von der Desavouierung der urchristlichen Enderwartung durch den tatsächlichen Geschichtsverlauf meinen ablehnen zu müssen, hat Kierkegaard offenbart, wenn er schon 1849 in sein Tagebuch schrieb, «daß es nicht zum Aushalten wäre, wenn man nicht beständig Christi Wiederkunft als nahe bevorstehend erwarten würde,» und wenn er dort weiterfährt: «Die Qual, das Leiden gebiert eine notwendige Illusion.»

Wenn man heute die Bedeutung dieses Geständnisses einsehen und dem Faktum der ausgebliebenen Parusie gebührend Rechnung tragen würde, dann würde man nicht nur von dem Gerede der «nachchristlichen Zeit» und von den Zweideutigkeiten des Kirchenbegriffs befreit, sondern auch eine Lösung der Probleme finden, die man durch jene Begriffe in unserer Themaformulierung mehr verdeckt als aufdeckt, mehr verunklärt, statt klärt.

Vom Neuen Testament her ist zu unserem Thema in Kürze folgendes zu sagen. Mit einer Kirche als Gegenstand einer durch Jahrhunderte hindurch sich erstreckenden Geschichte rechnet das Neue Testament überhaupt nicht. Als Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes hat es das Reich Gottes als eine völlig übernatürliche, mit dem Ende der jetzt bestehenden Welt verbundene Größe erwartet. Der Anbruch des neuen Äons steht unmittelbar bevor oder

ist schon im Gang. Jesus sammelt die Gemeinde der zur Teilnahme am Endreich Erwählten. Das ist die Ekklesia, die in dem der Aufrichtung des Reiches voraufgehenden letzten Aufstand der Mächte dieses Äons nicht untergehen wird (Matth. 16, 18ff.). Bezeichnenderweise ist an dieser Stelle nichts davon gesagt, daß Petrus als der Wortführer dieser Gemeinde Nachfolger haben werde. Nicht eine weitere Zeit, sondern das Ende der Zeit wird erwartet. In diesem endzeitlichen Zusammenhang ist Jesu Leiden und Sterben zu verstehen als ein zur Tilgung der dem Kommen des Reiches im Wege stehenden Sündenschuld stellvertretend für die Erwählten dargebrachtes Sühnopfer. Die Osterbotschaft ist nichts anderes als die Konsequenz dieser Deutung des Karfreitags. Die Auferstehung Jesu erscheint in Fortsetzung seiner Wundertaten als ein erster entscheidender Durchbruch des neuen Äons, in dem der Tod nicht mehr herrschen wird. In ihrem Leben und Zusammenleben wie auch in ihrer Umgebung glauben die Glieder der ersten Gemeinden Anzeichen des Fortschreitens der Endereignisse wahrnehmen zu können (Röm. 13, 11ff.), die in der nahen Parusie ihre Vollendung finden werden. Aber dann sterben Gemeindeglieder und scheinen dadurch der Teilnahme an der messianischen Herrlichkeit verlustig zu gehen. Die Antworten, die der Apostel Paulus in 1. Thess. 4, 13ff. und 1. Kor. 15 auf dahingehende Anfragen gibt, lassen sich jedoch – wie aus Stellen wie 2. Petr. 3, 4.16 und den häufigen Warnungen vor Irrlehrern hervorgeht – bei längerem Ausbleiben der Parusie nicht aufrechthalten. So tritt das Johannes-Evangelium mit einer neuen Lösung auf, und mit ihr erfolgt der Übergang zur Entstehung der Kirche als sakramentaler Heilsanstalt, für die der Anbruch des Endes vorläufig ruhig ausbleiben darf – weil das Heil jetzt gegenwärtig ist – und bald einmal auch als störend empfunden wird, weil man sich jetzt in der Welt einrichtet, um die Seelen für das Jenseits zuzubereiten, und darin über eine ungeheure Macht verfügt, solange der Mensch sich vor dem Tode fürchtet. Aber keine noch so geschichtsmächtig gewordene Erscheinung der Kirche hat es je vermocht, den Fragen, die sich von ihrem Ursprung wie vom Selbstverständnis der jeweiligen Generationen her erheben, Einhalt zu gebieten und das Entstehen neuer Auslegungen und Ausgestaltungen sowie deren Infragestellung aufzuhalten. Beweis dafür ist nicht zuletzt, daß heute ratlos gefragt wird, was «Kirche in nachchristlicher Zeit» sei und zu tun habe.

Als eine erste, allerdings zunächst negative Einsicht aus diesem Überblick ergibt sich in bezug auf unser Thema zweierlei:

Erstens: Daß es nicht «die Kirche» gibt, sondern vielmehr Kirchen in verwirrender Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit, und daß «Kirche» sowenig als «nachchristlich» eindeutige Begriffe darstellen und deshalb zu Mißverständnissen und Irreführungen Anlaß geben können, hängt mit dem Ursprung dessen zusammen, was uns in der Geschichte als christliche Kirche begegnet. Vom Neuen Testament her gesehen ist die Zeit, in der die christliche Kirche ihre Geschichte hat – und damit diese geschichtliche Größe selber – etwas Unvorhergesehenes, Nichterwartetes, das ganz programmwidrig in Erscheinung getreten ist und Gestalt angenommen hat. Aus diesem Grunde können dieser Geschichtsverlauf und die Kirche als sein Produkt denn auch ganz verschieden gedeutet und erklärt werden und kann es geschehen, daß die verschiedenen Formationen dieses Gebildes sich ihrem jeweiligen Selbstverständnis entsprechend immer weiter ausfächern, und dies in einer Art und Weise, daß nicht nur die Zusammengehörigkeit höchst fraglich erscheint, sondern auch ihre Berufung auf das Neue Testament.

Zweitens ist damit auch bereits die Ursache für die Zweideutigkeit des Redens von einer «nachchristlichen Zeit» gesichtet. Vom Neuen Testament her gesehen hätte mit dem Auftreten Jesu die Zeit überhaupt in Bälde aufhören, hätte das Reich Gottes aller Zeit ein Ende setzen sollen. Von dieser Erwartung aus kann es daher überhaupt keine christliche Zeit geben, und wenn es nun trotzdem auch nach jener als Endzeit verstandenen Zeit noch Zeit gegeben hat und gibt, so könnte diese als Ganzes nur als «nachchristlich» bezeichnet werden – aber ebensogut als unchristlich oder antichristlich, denn durch ihr bloßes Vorhandensein beweist sie, daß sie noch nicht zum Bereich Christi gehört, sondern zu demjenigen der diesem entgegenstehenden Weltmächte. Darum hat Overbeck von ihr als «Ur-Geschichte» gesprochen und im Zusammenhang damit formgeschichtlich den besonderen Charakter der urchristlichen Literatur, die eben gerade nicht «Literatur» sein will, aufgewiesen. Umfassender als Nietzsche es wohl ahnte, gewinnt unter diesem Aspekt sein Wort von dem einzigen Christen, der am Kreuz starb, Gültigkeit.

Aus diesem Grunde stellt denn auch der Säkularismus, die Verweltlichung des Christentums, nicht nur eine Erscheinung der Neu-

zeit dar, sondern sie setzte bereits mit der österlichen Deutung des Kreuzestodes Jesu ein – wenn nicht schon mit der ersten Parusieverzögerung nach seiner Aussendungsrede, in der er erklärt, daß die Jünger mit ihrem Alarmruf vom Ende der Zeit nicht durch alle Städte Judas kommen würden, bis das Verkündigte eintrete (Matth. 10, 23). Dieser ersten schon innerhalb des Neuen Testaments bezeugten Säkularisierung gegenüber stellt die unter diesem Namen gehende moderne Größe – nach vielen anderen – nur eine weitere unter den Vorzeichen der modernen Wissenschaft und Technik stehende Station der mit seinem Auftreten in der Welt verbundenen Verweltlichung des Christentums dar.

Von da aus gesehen ist es auch gar nicht am Platze, wie Gogarten dies versucht, im Christentum oder, wie von Rad meint, schon im alttestamentlichen Gottesglauben die Ursache der Säkularisierung sehen und damit die Weltlichkeit des biblisch-christlichen Glaubens rechtfertigen zu können. Erstens ist der biblische Glaube noch selber viel zu wenig säkularisiert, um säkularisierend zu wirken, und zweitens geschah die Säkularisierung, die die Folge des Ausbleibens der Parusie darstellte bzw. sich schon im Alten Testament ereignet haben soll, durchaus im Gegensatz zu der Art und Weise, in der sich hier wie dort die Gemeinde verstand. Weder das alttestamentliche noch das neutestamentliche Gottesvolk verstand seine Institutionen als Säkularisation, sondern durch Sakralisierung versuchte es diesem Prozeß gerade entgegenzuwirken – und, wie der Tempelkult und die Entstehung kirchlicher Formen, die sich bereits im Neuen Testament abzeichnet, zeigen, nicht ohne Erfolg.

Aus dem gleichen Grunde ist auch der «Tod Gottes», in dem man heute unter Berufung auf Hegel und Nietzsche das Ereignis der Neuzeit meint sehen zu können, nicht bloß eine moderne Pseudomythologie wie bei den amerikanischen Theothanatologen und bei Dorothee Sölle und neuerdings auch bei Eberhard Jüngel, sondern wenn man Gott nach den von ihm verkündigten Verheißungen beim Wort nimmt, dann ist er – freilich in einem etwas anderen Sinne, als die Vorgenannten es (unter sich wiederum verschieden) meinen, am Kreuz tatsächlich den Weltmächten erlegen.

Es ist begreiflich, daß sich gegenüber dem Dargelegten von allen Seiten her eine Menge von Fragen erheben, auf die wir hier nicht eintreten können. Aber wenigstens auf einen mit Bestimmtheit zu erwartenden Generaleinwand möchten wir hier kurz eingehen – auf

die Frage nämlich, wie es denn hätte möglich sein können, daß das Christentum eine solche Geschichte hätte haben und daß die Kirche eine derartige Rolle in der Welt hätte spielen können – wie beides tatsächlich der Fall gewesen ist und auch in unserer sog. «nachchristlichen Zeit» noch der Fall ist – wenn das alles auf einer enttäuschten Erwartung und auf einem Nicht-wahr-haben-Wollen einer Täuschung beruhen sollte.

Wir möchten darauf nicht mit dem zynischen Satz: «mundus vult decipi», antworten, obgleich die Welt der Religionen und insonderheit auch ihre christlichen Ausformungen den Verdacht auf das Wirksamsein eines tiefwurzelnden Verlangens nach illusionärer Bedürfnisbefriedigung gelegentlich nahelegen. Feuerbach, Freud und C. G. Jung und die ganze von diesen beeinflußte heutige Religionspsychologie und Religionssoziologie haben uns in dieser Beziehung allerlei Zusammenhänge aufgedeckt, denen man weder mit Berufung auf Schleiermachers schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, noch auf Rudolf Ottos Erlebnis des Heiligen entgehen kann, aber auch nicht mit der Behauptung, christlicher Glaube sei etwas anderes als Religion. Gerade da, wo der Mensch behauptet, es mit Gott und nur mit Gott zu tun zu haben, ist er in der größten Gefahr, einem Götzen zu verfallen. Labile wie diktatorische Gemüter sind in dieser Beziehung besonders gefährdet.

Ein Beispiel dafür stellt gerade diejenige Erklärung des uns beschäftigenden Phänomens dar, die meint, alle Fragwürdigkeiten der Geschichte der christlichen Kirche einschließlich der unerwarteten Parusieverzögerung mit der Fleischwerdung Gottes und der menschlichen Gestalt seines Wortes begründen und rechtfertigen zu können. Als ob das nicht einfach Taschenspielerei sei, indem man bei dieser Argumentation als Beweisgrund verwendet, was in Frage steht und begründet werden sollte: daß Gott tatsächlich in dieser Weise im Ausbleiben der Parusie am Werke zu sein vermöge! Eine falsche Erbaulichkeit vermag in der Tat auch gerade in diesem Zirkelschluß einen Trost für Sünder zu finden, und auch Theologie ist gleich zur Stelle, die erklärt, dies sei eben «die Logik des Glaubens».

Wir erachten weder die eine noch die andere Erklärung als genügend – die erste nicht, weil sie dem eigentlichen Wesen des Glaubens nicht gerecht wird; die zweite nicht, weil sie vom Glauben so spricht, daß er der Kritik der ersten anheimfallen muß. Weder auf

die eine noch auf die andere Weise wird die wahre Bedeutung der Problematik der urchristlichen Endnaherwartung erfaßt. Damit, daß man die Problematik nicht wahr haben will, verschließt man sich auch ihrer Wahrheit. Aber das gleiche geschieht auch, wenn man meint, sie psychologisch, soziologisch oder auch historisch erschöpfend erfassen zu können. An diesem letzteren Mangel leidet auch die konsequent-eschatologische Auffassung, wenn sie meinen sollte, «das Ausbleiben der Parusie» sei der Weisheit letzter Schluß. Insofern werden wir im folgenden auch unsere dahingehenden Ausführungen zu ergänzen haben, wenn wir nicht in negativer Kritik – so unerläßlich diese ist – stecken bleiben, sondern zu einer positiven Aussage gelangen wollen.

Um den entscheidenden Punkt gleich vorwegzunehmen: Wir haben bis jetzt immer von *Zeit* gesprochen. Was wir dabei im Auge hatten, war die Zeit der Geschichte der christlichen Kirche mit ihren verschiedenen Epochen, vor ihr die vorchristliche Zeit und nach ihr als unsere Zeit und unsere Zukunft nun diese sogenannte «nachchristliche Zeit», und auf dieser Zeitlinie als Charakteristikum der urchristlichen Zeit die Erwartung des Endes der Zeit, aber auch das Ausbleiben dieses Endes, das Weiterdauern der Zeit und die Geschichte des Christentums darin im Zeichen der Enteschatologisierung oder nun eben auch der Nachchristlichkeit. In dem allem haben wir es mit einer bestimmten Dimension der Zeit zu tun, in der diese als eine in ihren einzelnen Teilen meßbare, datierbare Größe erscheint, einteilbar in Jahrhunderte, Jahre, Tage, Stunden, Sekunden, als der Raum unserer Geschichte, auch unserer Lebensgeschichte, mit Jahreszahlen, Geburtsdaten usw. Das ist die Zeit unserer Zeitrechnung, unserer Kalender, unserer Uhren.

Aber nun gibt es noch eine andere Zeit als diese meßbare Uhrzeit. Ich meine jetzt nicht die irgendwie subjektiv werthaft «erlebte Zeit» – von der zu Beginn der Eschatologiedebatte in den zwanziger Jahren Barth im Bilde der Vertikalen zur Zeitlinie (senkrecht von oben!) sprach, während Paul Althaus sie in einem «axiologischen» Zeitverständnis zu fassen versuchte, und beide und viele andere mit ihnen meinten, auf diese Weise dem biblischen Reden vom Ende der Zeit, insonderheit dessen Steigerung zur Naherwartung gerechtwerden zu können. In unserem Erleben der Zeit verändern sich wohl die Maße, kann uns eine lange Zeit kurz erscheinen und kurze Zeit langweilen. Aber diese subjektiv verschiedenen Zeiterlebnisse

gehören noch durchaus in den Rahmen der objektiv meßbaren Zeit. An der Uhr können wir feststellen, wie lange wir uns gelangweilt haben, oder wie rasch die Zeit verflossen ist, weil es eine gefüllte Zeit war.

Das gleiche gilt aber auch von Kants Versuch, die Zeit zu einer bloßen zur apriorischen Ausrüstung unseres Erkenntnisapparates gehörenden Anschauungsform zu erheben oder zu degradieren, wie von dem entgegengesetzten Unternehmen Heideggers, mit Hilfe der Phänomenologie die eigentliche Zeit von der Angst des um sein Ende wissenden und diese seine Endlichkeit aufsichnehmenden Daseins her zu gewinnen. Das eine wie das andere Zeitverständnis, das transzendentale wie das phänomenologische, daseins-analytische, ereignet sich in der objektiv meßbaren Zeit. Kants «Kritiken» wie Heideggers Werke vor und nach der «Kehre» haben ihre Erscheinungsdaten, und wer ihre Theorien verwendet, um die Zeit zu verstehen, befindet sich an irgendeinem Punkt der meßbaren Zeitlinie, deren Rätsel darin besteht, daß man weder von ihrem Anfang noch von ihrem Ende in der objektivierenden Form dieser Vorstellungs- und Denkweise reden kann, derer wir uns bedienen, sobald wir eine Aussage machen. Nur der Mystiker, für den Zeit in die Ewigkeit versinkt und Ewigkeit in der Zeit aufbricht, ist dieser Schwierigkeiten enthoben. Aber er kann denn auch von dem, was er erlebt, nicht reden. Wenn er es trotzdem tut, so vergeht er sich gegen den bekannten Schlußsatz von Wittgensteins Tractatus: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.»

Wäre also Schweigen in bezug auf das Zeitproblem am Platze? Im Blick auf vieles Reden, das diesem Thema gewidmet wird, mag sich diese Frage wohl aufdrängen. Aber nun sind wir nicht zum Schweigen geschaffen, sondern beweisen das Gegenteil, gerade auch noch wenn wir uns zum Schweigen entschließen, weil wir dies doch denkend, und das heißt, in der Form eines inneren Sprechens tun. Die Konfrontation mit dem Nichts kann man nicht aussagen, sonst ist es nicht mehr das Nichts. Aber das nämliche ist es mit dem Sein. Wir haben es stets nur mit einem Aspekt, einem Teil des Seienden, nie mit dem Sein im Ganzen zu tun. Und auf die Frage: «Warum ist überhaupt etwas – und nicht nichts?», gibt es keine Antwort. Über den Ursprung und die totale Aufhebung des Seins und damit über den Anfang und das Ende der Zeit läßt sich keine Aussage machen, weil beides gleich undenkbar ist.

Aber nun sind wir doch in dieser Welt und ihrer Zeit als die Wesen, die hier sprechen oder verstummen, redend oder denkend die Grenzen unseres Erkennens feststellen. Der Mensch denkt und weiß um die Grenzen seines Denkens. Nicht das Sein, über das er keine Aussagen zu machen vermag, und nicht der Weltgeist, mit dem er sich bei klarem Verstand nicht verwechseln kann, und auch nicht ein anderes Wesen oder irgendein Dämon denkt in ihm, sondern er denkt oder denkt nicht – unbedingt er selber und nicht irgendein anderer oder irgend etwas.

Ich bin dafür verantwortlich, daß und wie ich überhaupt denke. Um dieses mein verantwortliches Personsein geht es hier – nicht darum, daß es die Welt gibt und ich in dieser Welt bin. Das bleibt ein Geheimnis, über das ich keine Aussage machen kann. Aber noch daß ich diese Grenzen anerkenne, und welche Konsequenzen ich daraus ziehe, richtige oder falsche, oder auch, daß ich die Grenze nicht anerkenne und vom Sein und vom Nichts zu reden versuche – das alles tue ich in meiner Verantwortung. Mag ich darin im Einzelnen auch endlos abhängig und bestimmt sein: ich denke und weiß mich dafür unbedingt verantwortlich und werde durch diesen Akt je erst zu dem, was ich bin. Ich würde mich selber auslöschen, eine Art geistigen Selbstmord begehen, wenn ich dies nicht wahrhaben wollte – und würde mich noch darin zu dem machen, was ich dann bin: ein seine Verantwortung leugnendes Wesen.

Beweisen läßt sich dieses unser Personsein so wenig als das Sein, an dem es Teil hat, und als das Nichts, in das es versinkt, wenn es sich nicht gewinnt. Wie das Sein und das Nichts, Anfang und Ende der Zeit sich unserem Zugriff entziehen und uns verstummen lassen, kommen wir im Innewerden unseres verantwortlichen Personseins auf dem Hintergrund jenes verstummen machenden unaussagbaren Geheimnisses zu uns selber als die Wesen, die dazu bestimmt sind, sich zu dem zu machen, was sie sind, und die ihnen gegebene Zeit als das zu verwenden, wozu sie ihnen gegeben ist: als Zeit ihres Personwerdens in Gemeinschaft – denn das Personsein, das wir für uns in Anspruch nehmen, haben wir auch dem andern, mit dem wir uns daraufhin verstehen, zuzubilligen – und als Zeit zur Verwirklichung der Konsequenzen, die ein Sichverstehen als zu unbedingter Verantwortung Bestimmtsein in solcher Persongemeinschaft in sich trägt.

Dieses Personwerden in Gemeinschaft und die Zeit, in der das

geschieht und sich auswirkend Gestalt annimmt, sind als Gedachtes und Ausgesagtes etwas anderes, als was sie im Akt ihres Vollzuges und im Verwendetwerden zu dieser Aktualisierung sind. In ihrer Objektivierung haben wir es mit Gegenständen der Psychologie und Soziologie, der Historie und ihrer meßbaren und datierbaren Zeit zu tun. In dieser Gegenständlichkeit können sie in einer mythologischen Geschichte auftreten oder spekulativ zu einem Weltsystem ausgebaut werden. Es gibt solche Erzählungen und Systeme, und sie lassen sich grundsätzlich daraufhin unterscheiden, ob und inwiefern in ihnen jenem Moment personaler Verantwortung in seinem Verflochtensein in die Zeit Rechnung zu tragen versucht wird oder nicht. Aber alle diese Objektivierungen des Nichtobjektivierbaren stehen auch ständig in der Gefahr, daß, wenn ihr trügerisches Nichtanerkennen der dem gegenständlichen Denken und Reden gesetzten Grenzen an den Tag kommt, das Offenbarwerden ihrer Hybris in Nihilismus umschlägt. Auch noch in solcher Götterdämmerung aber bleibt der Mensch – als Offenbarer oder Opfer dieses Nihilismus – das sich in seiner Zeit zur Verantwortung gerufen wissende Personwesen in einer Gemeinschaft, die in ihrem Wesen auf Sich-als-miteinander-verantwortlich-Verstehen hin angelegt ist. Kein Mensch entgeht dem Ruf: «Adam wo bist du?» (Gen. 1, 9), «Kain, wo ist dein Bruder Abel?» (Gen. 4, 9). Solange es Menschen als Menschen gibt, ertönt diese Stimme, die uns zur Verantwortung ruft. Daß wir verantwortlich sind, das ist das Erste und das Letzte der Schöpfung, das A und das O der Geschichte, die Gegenwart des Eschaton. Und darum erhebt sich denn in der Bibel und anderswo aus aller Verfallenheit und aller Zerstörung, aus Schuld und Verhängnis heraus stets wieder der Ruf nach dem neuen Menschen und seinem Reich, redet Nietzsche vom «Übermenschen» und schließt das letzte Buch der Bibel mit der Verheißung: «Ja, ich komme bald», und mit der Bitte: «Komm, Herr Jesus!»

Mit diesem Verständnis der Zeit als Zeit unbedingten Verantwortlichseins – des Aufbrechens des Wissens um Verantwortung in Unbedingtheit und des Verwendens der Zeit zur Verwirklichung dieser Bestimmung eigentlichen Menschseins in personaler Gemeinschaft – aber auch der Problematik alles Redens von diesem offenbaren Geheimnis aller Zeit, auch gerade in der Form, in der es in der biblisch-christlichen Eschatologie, aber auch in anderen Geschichtsbildern zum Ausdruck kommt, haben wir den Schlüssel ge-

funden zur Erklärung der Zweideutigkeiten, mit denen das in unserer Zeit aufgekommene Reden von einer «nachchristlichen Zeit» belastet ist, und zugleich ist uns damit auch ein Hinweis gegeben auf das, was «Kirche» in dieser Zeit sein kann und sein soll.

3.

Wir haben gesagt, daß der Begriff der Nachchristlichkeit unserer Zeit insofern zweideutig ist, als er 1. eine einmal vorhanden gewesene christliche Zeit, der gegenüber er die unsrige als eine «nachchristliche» meint abgrenzen zu können, voraussetzt, wobei jedoch 2. die Christlichkeit, die man irgendeiner Erscheinung der Geschichte zusprechen möchte, stets eine fragwürdige Sache ist. Und zwar ist sie fragwürdig nicht nur gemessen an den dabei zur Verwendung kommenden Normen, insbesondere auch an denjenigen des Neuen Testaments, sondern vor allem grundsätzlich deswegen, weil die urchristliche Zukunftserwartung selber ein derartiges Wirksamwerden in der Geschichte als eine geschichtsprägende Macht ausschließt, da sie nicht mit einem Weitergehen der Geschichte, sondern mit deren unmittelbar bevorstehendem Ende rechnet. Daß sie trotz dieses Irrtums nicht nur eine Geschichte gehabt hat, sondern darin – gemessen an den Offenbarungen, auf die sie sich dabei beruft – in oft seltsamer Weise Geschichte gemacht hat, wird man – ohne dabei einer unhaltbaren petitio principii zu verfallen und zu widersprüchlichen Behauptungen zu gelangen – nicht zum vornherein auf eine göttliche Leitung der Geschichte zurückführen können. Der Grund dieser seltsamen Geschichte, die die urchristliche Botschaft vom Ende der Zeiten gegen ihren eigenen Willen gehabt hat, wird vielmehr darin zu suchen sein, daß in ihrer *Naherwartung* des Endes ein Zeitverständnis wirksam geworden ist, das trotz der uns heute phantastisch anmutenden Form, in der es in der mythologischen Eschatologie seiner Zeit aufgetreten ist, uns noch heute anspricht, weil es nicht nur falsche Hoffnungen zu erwecken vermag, sondern dem eigentlichen Wesen *menschlicher Existenz* entspricht und dieses in einzigartiger Weise zum Ausdruck bringt. Illusionäre Infragestellungen der Wirklichkeit sind nicht nur Illusionen, sondern im Maße, wie sie dem Bestimmtsein des Menschen zu unbedingter Verantwortung in Gemeinschaft gemäß sind und diese Be-

stimmung des Menschsein zum Menschsein zum Ausdruck bringen, Offenbarungen dieses Eigentlichen des Menschen.

Diese Eigentlichkeit des Menschen umfaßt ein Formales und ein Materiales. Das Formale besteht darin, daß der Mensch und seine Zeit nicht einfach sind, was sie sind, sondern je noch zu dem werden, als was der Mensch sich in seiner Zeit versteht. Wir sind nicht nur unbedingt verantwortlich, sondern finden uns in einer durchgängigen Abhängigkeit vor, die sich ständig, wie dies die christliche Dogmatik zur Genüge zeigt, unter natürlichen und übernatürlichen Aspekten nachweisen läßt. Die Unbedingtheit unserer Verantwortlichkeit dagegen kann uns nur in einem nicht mehr objektivierbaren und deshalb nicht mehr allgemein beweisbaren Akt unseres Selbstverständnisses aufgehen und will dann von uns bewährt und bewiesen sein in der Art, wie wir von ihm aus unsere Zeit als Zeit der Bewährung und Verwirklichung dieses Personseins in Gemeinschaft verstehen und verwenden. In der Unbedingtheit dieser Situation ereignet sich jedoch in Wahrheit das Ende des alten und der Anbruch des neuen Äons, das Ende des Nichtverantwortlichseinkönnens und der Anbruch unbedingten Verantwortlichseins.

Material ist dieses wahrhaft eschatologische Verständnis des Menschseins im Neuen Testament nicht nur durch die mythologische Eschatologie seiner Zeit bedingt. Diese zeitgeschichtliche Bedingtheit seiner Aussageweise ist – wie dies im Vorstehenden geschehen ist – zu übersetzen in die Unbedingtheit des Selbstverständnisses. Aber was nicht zu übersetzen, sondern als Material der Überlieferung zu verwenden ist in der konkreten Durchführung dieses Selbstverständnisses und seiner Verwirklichung in der Gestaltung des gemeinsamen Daseins, das sind die ethischen Anweisungen, die uns in der Bibel begegnen, und die in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit – oft auch Seltsamkeit und Fragwürdigkeit – ein Illustrationsmaterial für das darstellen, was es heißt, die Stimme zu hören, die zur Verantwortung ruft, und in ihrem Hören in Verantwortung zu stehen. Gerade von der ins Selbstverständnis eigentlicher Existenz übersetzten Naherwartung her und an ihm gemessen, lassen sich in diesen Anweisungen und Gestaltwerdungen Unterschiede machen, die zu kritischer Auswahl in der Aneignung und Nachfolge zwingen. Aber nicht nur wird sich als das Kennwort des in dieser Umgebung erwachsenden Selbstverständnisses sich *ein* Wort herausschälen, sondern dieses Selbstverständnis wird von seinem Wesen her dann

auch in der Schrift in allen ihren Teilen bald undeutlicher, bald unüberhörbar und zuletzt in einem alles in sich zusammenfassenden Chor von Stimmen das eine Wort «Liebe» hören, wofür wir hier nur den – auch in seiner Fassung – eschatologischen Satz aus dem johanneischen Schrifttum zitieren: «Wir wissen, daß wir aus dem Tod ins Leben gekommen sind, denn wir lieben die Brüder» (1. Joh. 3, 14).

Das Formale der Eschatologie im Selbstverständnis menschlichen Personseins und seine materiale Erscheinung in diesem Wort zusammenfassend können wir deshalb sagen: Von der Nachchristlichkeit einer Zeit zu reden ist nur am Platze, aber da auch unerläßlich, wo wir hinter dieser Wirklichkeit der brüderlichen Liebe zurückbleiben, wie sie uns im biblischen Liebesgebot entgegentritt und in seinen Darstellungen in der Gestaltenwelt der Bibel immer neu begegnet – also im Blick auf unsere Schuld und Versäumnis, von der wir in der Unbedingtheit des Selbstverständnisses, d. h. im Glauben als Folge der Sünde reden. In einer «nachchristlichen» Zeit befinden wir uns aber auch insofern, als wir im Blick auf die Stimmen unserer und aller Zeiten immer wieder Anlaß haben, auf diesen in der Bibel lautwerdenden Ton zu hören, weil er unseren Herzen von dorther zugleich wie eine Erfüllung der Sehnsucht aller Zeiten anmutet, das heißt – wiederum in der Sprache des Glaubens – als Verheißung der Versöhnung, die zugleich mit dem Innewerden unserer Schuld anhebt und sich verwirklicht im Maß, als uns Gelegenheit zur Sühne gegeben wird und wir davon Gebrauch machen.

Damit ist auch bereits angedeutet, was wir zu der anderen Zweideutigkeit zu sagen haben, die darin besteht, daß in dem Reden von «Kirche in nachchristlicher Zeit» in der Regel unklar bleibt, ob und inwiefern die, welche Glieder einer christlichen Kirche sind, sich selber dieser «nachchristlichen Zeit» zurechnen und also auch ihre Kirche als eine «nachchristliche» Größe betrachten, oder ob sie dies nur zum Schein tun, nur die Zeit als «nachchristlich» beurteilen, für ihr Kirche-sein aber eine Ausnahme in Anspruch nehmen, indem sie sich mit ihm im Besitz einer – trotz ihrer menschlich-allzumenschlichen Gestalt – übernatürlich-göttlichen Offenbarung wähnen.

Daran, daß es sich in den Kirchen in der Welt um etwas besonderes handelt, ist schon etwas. Nur gilt das nicht in dem Sinne, in welchem die Kirchen dies – in Unkenntnis der Lage oder auch nur

um sich gegen diese Einwände zu wehren – wahrhaben möchten: sondern weil sie es so von ihrem Ursprung her mit jenem Geheimnis des wahren Menschen und seiner Welt zu tun haben, das in der Welt, wie sie ist, nicht Platz hat, sondern sich als ihre ständige Krise erweist. Gerade um sich in dieser Krise zu behaupten, versuchen sie dieses Geheimnis in irgendwelche Institutionen zu fassen, die sie mit Heiligkeit umgeben und in dieser Sicherung zum Heile der Welt verwalten, indem sie behaupten, Erzeugnis und Werkzeug einer göttlichen Stiftung zu sein. Von seinem Ursprung her in der Aktualisierung der eschatologischen Hoffnung zur Naherwartung des Endes im Neuen Testament wie von der unerwarteten Geschichte, die diese Erscheinung in der Geschichte gehabt hat, stellt das Christentum bei allen religionsgeschichtlichen Parallelen doch etwas Besonderes in der Geschichte der Religionen und Kulturen dar. Historisch-wissenschaftlich wird ihm dies heute niemand bestreiten wollen. Auch die Berufung auf göttliche Offenbarung ist ein historisches Faktum und hat im Rahmen der Religionsphänomenologie ihren legitimen Platz.

Aber weder mit der Behauptung, daß in einer derartigen Erklärung der Tatsache der christlichen Kirchen das Wesentliche noch nicht berührt sei, weil es sich darin um die Menschwerdung Gottes – einmalig in Jesus Christus oder in irgendwelchen Fortsetzungen in der Kirche als dem «Leibe Christi» – handle, noch mit der gegenteiligen, daß sich das alles natürlich historisch, psychologisch, soziologisch usw. erklären lasse, wäre jener Besonderheit der christlichen Kirche in ihrer Entstehung wie in ihrer Geschichte genügend Rechnung getragen. Weder eine Sakralisierung noch eine Säkularisierung, weder eine Entmythologisierung noch eine Remythologisierung vermag dem Wesen dieser seltsamen Erscheinung gerecht zu werden. In beiden Fällen würde es sich um einen Verrat handeln – im einen Fall um einen Verrat im Selbstverständnis des Glaubens, der hier – in wie immer dialektisch-gebrochener Form – noch etwas sehen und besitzen will, im andern um einen Verrat der Wissenschaften, wenn sie meinen, in ihrer Kritik oder in ihren Spekulationen, etwas anderes als die bloßen Objektivierungen des in seinem Vollzug nichtobjektivierbaren Selbstverständnisses eschatologischer Existenz – nämlich dessen Wesen – in die Hand zu bekommen.

Auf allen diesen Wegen ist christliche Kirche weder zu begründen

noch umzubringen – höchstens zu verraten oder in ihrem Wesen zu verschleiern. Wo man freilich sich anschickt, gleich in beiden Richtungen zu marschieren, einerseits von Kirche als einem göttlichen Heilsgeschehen und anderseits zugleich von unserer Zeit als einer «nachchristlichen» zu reden, da kann es einem um den Sinn des Gliedseins in einer Kirche schon bange werden. Da ist es, als ob – mythologisch gesprochen – Gott und Teufel übereingekommen wären, diesem Gebilde ein Ende zu bereiten und es sich selber den Totenschein ausstellen zu lassen. Man kann heute tatsächlich oft einem kirchlichen Reden von «Kirche» und «nachchristlicher Zeit» begegnen, das einem dieses Bild nahelegt, und die Situation, in der sich die christlichen Kirchen heute in der Welt weithin vorfinden, scheint seine Verwendung zu rechtfertigen. Trotz ihres Strebens, die Welt in ihrer Weltlichkeit ernstzunehmen, sieht sich die Kirche von der Welt nicht verstanden, will die Welt der Kirche ihr Reden von ihrer Weltlichkeit nicht abnehmen, weil sie darum ohne die Kirche weiß und nicht zu Unrecht in diesem kirchlichen Reden noch ein letztes getarntes Pfaffentum zu verspüren meint.

Aber noch ist die christliche Kirche da in der ganzen Problematik ihrer verschiedenen Ausformungen, von denen wir hier gesprochen haben, in dieser unserer Welt als eine Erscheinung in dieser von vielen in und außerhalb der Kirche als «nachchristlich» beurteilten Zeit. Dieser Gegenwart gehört auch dieses unser Beisammensein an und was wir bei diesem Anlaß miteinander bedacht haben. Wir haben dies aus unserer Zeit heraus und für unsere Zeit getan. Ob auch aus dem Raum der Kirche heraus und für die Kirche? In dieser Gegenüberstellung von weltlich und kirchlich oder philosophisch und theologisch möchte ich die Frage nicht ohne weiteres und zum vornherein mit Ja oder Nein beantworten. Ich meine allerdings für das, was ich hier ausgeführt habe, mich auch auf Erscheinungen, die das Wesen der Kirche geprägt haben, nicht zuletzt auf ihren Ursprung in der biblischen Verkündigung berufen zu können – obschon ich mir bewußt bin, daß diese Ansichten bei einigen Theologen und Kirchenleuten als gefährliche Ketzerei betrachtet werden. Aber auch bei den Unkirchlichen ist man heute als Theologe zum vornherein verdächtig. Indes, was tut's! «Amicus Plato» – und auch amica ecclesia! – «magis amica veritas.»

Wahrheit: das ist noch etwas anderes als Richtigkeit. Richtigkeit – darüber läßt sich diskutieren. Ansichten und Standpunkte

können auf ihre mehr oder weniger große Richtigkeit hin untersucht und geprüft werden – nach den ihren Gegenständen entsprechenden Methoden und innerhalb der allen Methoden zukommenden Grenzen. Es ist nicht in erster Linie die Aufgabe der Theologie, die Wissenschaften an diese ihre Grenzen zu erinnern, zumal sie sich selber auch als Wissenschaft betätigt. Das ist vielmehr Sache der Philosophie, aber – insofern auch die Theologie sich auf den wahren Logos besinnt – auch eine Aufgabe der Theologie, vor allem ihrer eigenen Aussagen und denen ihrer Kirche gegenüber. Vorzüglich Sache der Kirche und Theologie – und nun sage ich: der christlichen Kirche und Theologie – ist es, um ihrer Herkunft und um des Heils und Unheils willen, das sie in der Geschichte angerichtet haben, und wovon auch gerade das Gerede von der «nachchristlichen Zeit» zeugt, je in ihrer Zeit der Wahrheit Gehör zu verschaffen, von der sie auf Grund der Schrift sagt, daß sie aus Gott, Gottes Wort sei, und von der sie ihren Namen trägt. Die Wahrheit, der auch schon die Heiden göttlichen Charakter zuerkannt haben, ist nichts anderes als «die Stimme», die mich zur Verantwortung ruft als eine für mein Denken und Glauben, für meine Ansichten und mein Verhalten in aller äußerlich feststellbaren und zu beachtenden Relativität letztlich unbedingt verantwortliche Person. Es ist dies eine Berufung, die ich, wenn ich darin meine Freiheit gründe, aber mir durch sie auch mein Versagen vorhalten lassen muß, auch dem Mitmenschen zuzuerkennen und als seine Last ihm zu tragen helfen habe in einer Gemeinschaft, die nicht weniger umfassend und unbedingt ist als die Wahrheit, aus der sie entspringt, und mit der wir es darin zu tun haben.

Diese Wahrheit, die wir um ihres Charakters und ihrer Wirkung willen als das Wort Gottes bezeichnen, ist allerdings – darin weiß ich mich mit dem frühen Barth einig – «kein Standpunkt, auf dem man stehen kann», sondern sie ist die Stimme, die uns mit ihrer Unbedingtheit zur Verantwortung und damit auf den Weg zur Erfüllung unserer Bestimmung ruft. Sie ist darum auch nicht die Stimme des Seins in seiner Entbergung, in der bekanntlich auch Martin Heidegger 1933 in «geschichtlicher Stunde» die Stimme des Blutes hat raunen hören. Nicht daß nicht auch der Gott der Bibel zuzeiten nicht auch ein Volksgott und ein Gott der Rache gewesen wäre und bis in die Apokalyptik hinein diese Dämonisierungen spürbar wären. Aber dagegen sind nicht nur die großen Propheten auf-

getreten, sondern der, welcher deren messianische Erwartungen zur eschatologischen Existenz aktualisiert hat, hat in eins damit auch in seinen Worten und Taten gezeigt, worin jene Gesinnung der Liebe gründet, die der Apostel Paulus in Phil. 2, 5ff. und 1. Kor. 13 preist, und der vierte Evangelist läßt ihn deshalb von sich sagen: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben» (Joh. 14, 6). Die Ausschließlichkeit des Weges zum Vater, die er an dieser Stelle mit der Person Christi verbindet, ist jedoch gerade im johanneischen Sinne nicht auf *ein* menschliches Personsein eingeschränkt, sondern bezieht die, welche «in der Liebe bleiben», ein (Joh. 4, 16).

In dem, was uns in den synoptischen Evangelien von Jesu Anweisungen zum rechten Sichverhalten für die Erfüllung des Bestimmtseins zum Reiche Gottes, über das paulinische In-Christus-Sein und vom Reden des johanneischen Christus von der Liebe aufbehalten ist, besitzen wir fürwahr genug Material zur konkreten Beschreibung dessen, was eschatologische Existenz bedeutet, so daß wir es nicht nötig haben, zu diesem Zwecke uns auf die eschatologische Bilderwelt zu beschränken und daraus eine sogenannte Heilsgeschichte zu konstruieren oder sie in irgendeine kirchliche Heilsinstitution aufzufangen. In der urchristlichen Naherwartung der Äonenwende sehen wir allerdings das formale Analogon zur Wende im Vollzug des Selbstverständnisses eigentlicher Existenz und in den im Verlauf der Geschichte aufgetretenen und auch in unseren heutigen Kirchen in mannigfachen Umformungen noch wirksamen Institutionalisierungen der in die Geschichte eingegangenen Reichsgottesbotschaft kritisch zu verwendende Hilfsmittel zur Verwirklichung jenes personalen Selbstverständnisses.

«Einmalig» – im Sinne des «ein für allemal» von Röm. 6, 10 (vgl. 1. Petr. 3, 18; Hebr. 9, 28) – ist keine historische Erscheinung, sondern, wenn dies von einer solchen ausgesagt wird, so ist sie gerade nicht historisch – was sich diejenigen, welche von einer Absolutheit oder Endgültigkeit des historischen Jesus reden, merken sollten. Wohl aber ist je «einmalig» jeder Vollzug eines Selbstverständnisses eigentlichen Menschseins in seiner persongründenden und Gemeinschaft stiftenden Art, was sich beides allerdings in seinen geschichtlichen Auswirkungen feststellen, aber nicht in seinem Ursprung und eigentlichen Wesen erklären läßt.

Die wahre Kirche ist in der Tat «unsichtbar». Sie ist die Gemeinschaft unbedingten Personseins. Aufgabe der «sichtbaren» Kirchen

ist es, den Menschen auf diese seine Bestimmung hin anzureden und ihm Hilfe zu ihrer Verwirklichung zu bieten. Wo das geschieht – gleich ob innerhalb oder außerhalb einer diesen Namen tragenden christlichen Kirche und gleich ob in traditionell christlicher oder nichtchristlicher Sprache –, da ist Kirche Ereignis, und da ist nicht «nachchristliche Zeit», sondern Zeit in Christus, Zeit im Gemeinschaft stiftenden Logos der Verantwortung.

Fritz Buri, Basel