

Die Kirche als universales Sakrament des Heils

Überlegungen zur Theologie der Mission

Walter Kasper

Lassen Sie mich das Problem, vor dem die christliche Mission heute in aller Welt steht¹, zunächst anhand einer persönlichen Beobachtung erläutern. Als ich ein Junge in dem Alter war, in dem man Abenteuer geschichten und Heldensagen zu lesen pflegt, las ich oft auch Lebensbeschreibungen und Berichte von Missionaren. Ich fand diese besonders spannend. Da ich von Haus aus christlich erzogen war, bedeutete ein Missionar für mich freilich weit mehr als irgendein Abenteurer. Er war für mich das Ideal eines Christen, der bereit ist, für seinen Glauben an Jesus Christus alles aufzugeben, ja selbst sein Leben zu wagen, um andere Menschen für Gott zu gewinnen und ihnen das Heil zu bringen. Ich glaube, dies war damals die Überzeugung der meisten Christen in Europa. Inzwischen hat sich die Situation weitgehend verändert. Ein Missionar, der heute für ein paar Wochen oder Monate in seine Heimat zurückkehrt, ist nach wie vor geachtet; auch heute noch

¹ Als wichtige zusammenfassende Behandlungen der systematischen Theologie der Mission aus dem deutschen Sprachraum seien genannt: Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg i. Br. 1962; K. Bockmühl, *Die neuere Missionstheologie*, Stuttgart 1964; L. Wiedenmann, *Mission und Eschatologie*, Paderborn 1965; K. Rahner, *Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II/2, Freiburg — Basel — Wien 1966, 46—80; A. Rétif, *Mission — heute noch?*, Köln 1968; F. Wagner, *Über die Legitimität der Mission. Wie ist die Mission der Christenheit theologisch zu begründen?*, München 1968; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 325—403; J. Müller, *Wozu noch Mission?*, Stuttgart 1969; H. W. Gensichen, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971; J. Schmitz (Hrsg.), *Das Ende der Exportreligion*, Düsseldorf 1971; P. Aring, *Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie*, Neukirchen 1971; P. Rossano, *Theologie der Mission*, in: *Mysterium salutis IV/1, Einsiedeln — Zürich — Köln* 1972, 503—534; J. Amstutz, *Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission* (Quaest. disp., 57), Freiburg — Basel — Wien 1972; L. Rützi, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München — Mainz 1972; F. Koelbrunner, *Zum Missionsverständnis heute*, in: *Linzer prakt. Quartalschrift* 121 (1973) 119—130; J. Mitterhöfer, *Thema Mission*, Wien — Freiburg — Basel 1974.

sind die Leute bereit, sein Werk unter persönlichen Opfern zu unterstützen. Aber nicht nur die Missionsromantik ist gründlich vergangen. Mehr und mehr begegnet der Missionar der Frage: Warum eigentlich Mission? Entwicklungshilfe, ja, aber warum Mission? Viele Missionare glauben sich auf verlorenem Posten. Früher waren sie die Avantgarde der Kirche, heute fühlen sie sich oft als deren Nachhut. Ein bekannter protestantischer Missiologe formulierte: „Damals hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden².“

Es ist nicht die Absicht, in diesem Vortrag in den großen Chor der Lamentation über die Krise der Mission und die Krise der Kirche einzustimmen. Es soll auch nicht der Sinn und das Recht der Mission bewiesen werden. Für einen Christen ist der Auftrag zur Mission in Jesus Christus begründet und deshalb eine Voraussetzung, von der er ausgeht. Ich möchte deshalb unter drei Gesichtspunkten über die positiven Möglichkeiten und Aufgaben sprechen, die die christliche Mission heute trotz aller Probleme und Krisen hat. Aber diese Möglichkeiten werden wir um so klarer erkennen und in Angriff nehmen können, je offener und ehrlicher wir uns in einem ersten Abschnitt zunächst den Problemen stellen.

I. Das Problem: Anfang oder Ende der Mission heute?

Die Probleme, vor denen wir stehen, kommen von außen und von innen³. Von außen, weil das Zeitalter der Kolonisation und der Vorherrschaft der westlichen Kultur zu Ende ist und sich das Schwergewicht in der Welt von den bisher führenden Völkern des Nordens auf den südlichen Teil der Erdkugel verlagert. Die neuzeitliche Missionsära begann ja, als man im 16. Jahrhundert von Europa aus Amerika, Asien und Afrika entdeckte. So war bis zum Zweiten Weltkrieg der europäische Kolonialismus der Kontext der Mission. Nicht als ob man Mission und Kolonialismus einfach in einen Topf werfen könnte. Zwar waren auch die Missionare Kinder ihrer Zeit; manchmal haben sie ihre nationale Denk- und Lebensweise mit der

² W. Freytag, Strukturwandel der westlichen Missionen, in: ders., Reden und Aufsätze, Teil I, München 1961, 111.

³ Zur Situation der Mission vgl. W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche, Freiburg — Basel — Wien 1974; J. Amstutz — G. Collet — W. Zurfluh, Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000, Zürich — Einsiedeln — Köln 1974.

Verkündigung des Evangeliums vermischt. Aber oft waren die Missionare auch das Gewissen und die „Bremse“ der Kolonisatoren. Der Name Las Casas mag hier genügen. Die katholische Kirche machte bereits 1622 durch die Gründung der römischen Congregatio de propaganda fide den mutigen Versuch, die Mission den europäischen Nationen und ihrer Interessenpolitik zu entziehen, um sie in ausschließlich kirchliche Verantwortung zu nehmen. Die Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts haben sich wiederholt vom Kolonialismus distanziert. Seit dem Zweiten Weltkrieg ist diese Ära auch politisch endgültig vorbei. Damit haben sich die äußeren Voraussetzungen und der politische Kontext der Mission grundlegend verändert.

Die politischen Schwergewichtsverlagerungen in der Welt spiegeln sich auch in der Kirche selbst. Bis zum Jahr 2000 werden über die Hälfte der Christen und über zwei Drittel aller Katholiken aus den Ländern der Dritten Welt stammen. Die Missionskirchen können darum nicht länger als der Kindergarten der westlichen Amme und als das Armenhaus der westlichen Caritas betrachtet werden. Dazu kommt, daß man seit einigen Jahrzehnten erschreckt feststellt, wie schwach die christliche und die geistig-moralische Substanz in den Heimatländern der Missionare geworden ist. Man sprach deshalb schon von Frankreich und Deutschland als Missionsland. Die Weltmissionskonferenz von Mexico-City im Jahre 1963 nahm solche Gedanken auf und sprach von einer Mission in sechs Kontinenten. Man begann also zu verstehen, daß die Mission heute nicht mehr wie bisher allein in einer Nord-Süd-Bewegung besteht, ja daß sie überhaupt keine Einbahnstraße sein kann, sondern ein gegenseitiges Geben und Schenken darstellt.

Damit ist das herkömmliche Missionsverständnis und die herkömmliche Missionspraxis in Frage gestellt. Wir sollten dabei jedoch nicht nur die Phänomene der Krise, sondern auch die Chance dieser Entwicklung sehen. Die Missionspraxis, wie sie sich in der Neuzeit und besonders am Ende des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts herausgebildet hat, ist geschichtlich betrachtet nur eine Form der Mission und nicht diese selbst. Wir beginnen heute die Mission als eine universale Aufgabe der Kirche zu verstehen, weil heute die Kirche überall in der Welt in der Diaspora lebt. So kehrt die Kirche heute in einem gewissen Sinn zu ihren Ursprüngen zurück; sie hat die Chance, sich aus ihren Ursprüngen zu erneuern.

Schwerwiegender als die äußeren Probleme sind jedoch die Fragen, die von innen entstehen. Denn alle äußeren Schwierig-

keiten, Behinderungen, ja Verfolgungen könnten den Idealismus der meisten Missionare nicht erschüttern, käme nicht oft lähmender Zweifel, dem der Sinn der Mission fraglich geworden ist, hinzu. Traditionellerweise nennt die Theologie ein doppeltes Ziel der Mission: das Heil des einzelnen Menschen und die Einpflanzung der Kirche in allen Völkern. Über das Verhältnis dieser beiden Ziele ist in der Vergangenheit zwischen den Schulen von Münster und Löwen viel gestritten worden. Heute weiß man, daß sich beide Ziele nicht ausschließen, sondern ergänzen. Das II. Vatikanische Konzil nennt deshalb beide Ziele nebeneinander⁴. Aber das Konzil sagt auch, daß Gott das Heil aller Menschen will, daß er allen Menschen aller Völker und aller Zeiten mit seiner Gnade nahe ist und daß er jedem Menschen guten Willens eine Chance des Heils schenkt⁵. Auf der Grundlage dieser Aussage ist nach dem Konzil die Theologie der nichtchristlichen Religionen entstanden; sie sagt, daß der eine Geist Gottes, der in Jesus Christus in seiner Fülle am Werk ist, auch durch die vielfältigen Riten und Symbole der Religionen wirken kann und jedem Menschen, der sich ihm in seinem Gewissen öffnet, das Heil schenkt. Die Frage ist also: warum noch Mission, warum Bekehrung zum Christentum und warum Gliedschaft in der Kirche, wenn auch außerhalb der sichtbaren Kirche das Heil des Menschen möglich ist? Genügt es nicht, wenn der Hindu ein besserer Hindu und der Buddhist ein besserer Buddhist wird?

Doch die Fragen gehen noch tiefer. Es geht heute nicht nur um den Sinn der christlichen Mission und um die Frage: Christentum oder die anderen Religionen; es geht um den Sinn der Religion überhaupt. Konkreter auf die Aufgabe der Mission hin formuliert fragt man: worin besteht eigentlich das Heil des Menschen, das die Mission bringen soll? Christlich betrachtet kann es ja kein reines Seelenheil ohne das Heil des Leibes geben. Die Sorge für das Heil des Menschen schließt also den Einsatz für Entwicklung, mehr Gerechtigkeit, humanere Lebensbedingungen u. a. ein. Auf diesem Hintergrund entstanden in den letzten zehn Jahren die Theologien der Entwicklung, der Revolution und der Befreiung. Es kam zu einem neuen Streit um Sinn und Ziel der Mission. Die Ziele Evangelisation und Einpflanzung der Kirche wurden als verengt empfunden und durch ein weltzugewandtes Verständnis der Mission als Dienst

⁴ Vgl. Missionsdekret n. 6.

⁵ Vgl. Kirchenkonstitution n. 9. 14; Missionsdekret n. 7; Pastoralkonstitution n. 22. 57.

an der Humanisation ersetzt. Die Weltmissionskonferenz in Bangkok im Jahr 1973 tendierte unter dem Thema „Das Heil der Welt heute“ sehr stark in diese Richtung. Der Widerspruch zu einem solchen Verständnis von Mission war schon früh zu vernehmen, etwa in der „Wheaton Declaration“ von 1966 oder in der „Frankfurter Erklärung“ von 1970.

Die Frage: Warum Mission? wird gegenwärtig also immer mehr zur Frage: Was ist Mission überhaupt? Es geht heute gar nicht mehr allein um die Missionen als spezielle Unternehmungen der christlichen Kirchen; es geht um die Mission des Christentums überhaupt. Es geht um die Frage: Was ist Christentum, welches ist seine Aufgabe und Bedeutung in einer sich rasch verändernden Welt?

Der radikale Charakter dieser Fragestellung kann auch eine Chance sein. Nach dem Historiker A. Toynbee wird jede Kultur und jede Religion von stets neuen Situationen herausgefordert und eben dadurch lebendig erhalten. Dieses Grundgesetz von Herausforderung und Antwort gilt auch für die christlichen Kirchen und ihre Missionsarbeit. Die Krise und Stagnation der Missionsarbeit im herkömmlichen Sinn kann zugleich die Chance eines neuen Anfangs bedeuten. Sie zwingt uns, die Ebene der bloß organisatorischen und strategischen Überlegungen zu verlassen und uns um eine Erneuerung zu bemühen, die aus dem Ursprung und der Mitte des Glaubens selbst kommt. Gelingt dies, dann könnten die Zeichen eines schmerzvollen Endes der bisherigen Formen der Missionsarbeit auch die Geburtswehen neuen Lebens und die Vorboten eines neuen Frühlings sein. Zu Ende wäre dann eine bestimmte Epoche der Missionsgeschichte, aber nicht die Mission selbst.

II. Im Vorfeld: Dialog der Religionen

Entsprechend der gegenwärtigen Fragestellung müssen wir uns in einem ersten Gedankenschritt zunächst einer Vorfrage stellen: welche Rolle kann die Religion in der veränderten Welt von heute und morgen überhaupt spielen?

Allen Religionen, so verschieden sie im einzelnen auch sind, ist eines gemeinsam: Die Welt, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, ist für sie nicht die einzige, ja nicht einmal die eigentliche Wirklichkeit. Die eigentliche Wirklichkeit ist jenes unfaßbare Geheimnis, aus dem alles Leben kommt und in das hinein es sich immer wieder verliert. Der Mensch darf deshalb nach der Über-

zeugung aller Religionen in seiner Suche nach Glück und Erfüllung seine Hoffnung letztlich nicht auf das Sichtbare und Machbare setzen; er findet sein wahres Leben nur, wenn er Grund und Halt in dem sucht, was die Völker unter vielerlei Namen als „Gott“ oder als „göttlich“ bezeichnen. Diese allen Religionen mehr oder weniger gemeinsame Wertordnung wird heute fundamental in Frage gestellt. Der Mensch wird heute weitgehend auf sein Bedürfniswesen reduziert; unsere Gesellschaft versteht sich nicht mehr religiös, sondern säkularisiert als „System der Bedürfnisse“ (Hegel). Der — im weitesten Sinn verstandene — Materialismus, sei es der praktische Materialismus des Westens oder der dialektische Materialismus des kommunistischen Ostens, ist zur Weltanschauung vieler Menschen geworden. Dieser Materialismus will die bisherige religiöse Sicht der Welt bewußt vom Kopf auf die Füße stellen; er will die Religion auf die materiellen, d. h. gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse zurückführen und so als Schein entlarven. Die Kritik des Himmels — so meint er — macht erst frei, sich der Kritik der Erde, und das heißt der Veränderung und Vermenschlichung der Welt zuzuwenden.

Die Zukunft aller Religionen wird weithin davon abhängen, ob und wie sie sich dieser Herausforderung stellen und ob sie sich ihr gewachsen zeigen. Es bestehen grundsätzlich drei Möglichkeiten, dieser Situation zu begegnen. Die Religionen können die materialistische Weltanschauung wegen ihres a- ja antireligiösen Charakters pauschal verwerfen. Sie würden dann aber auch deren humane Impulse, die viele junge Menschen faszinieren, übersehen. Der Mensch ist nun einmal ein bedürftiges, vielfältigen materiellen Bedingungen unterworfenen Wesen; hohe idealistische Theorien geraten da leicht zur Rechtfertigung geistloser Zustände. Deshalb springen gegenwärtig viele ins gegenteilige Extrem und interpretieren das Christentum als irdisch-messianische Heilslehre, die zum Einsatz für Gerechtigkeit, Friede und Freiheit in der Welt inspiriert und motiviert. Doch wenn die Religionen nur noch unter religiöser Verbrämung dasselbe sagen und tun, was andere auch sagen und tun und meist eindrucksvoller sagen und wirksamer tun, dann sind sie zu einer letztlich überflüssigen Ideologie geworden; es wäre dann ehrlicher, sie gleich ganz in politische Praxis aufzuheben. Weder der Rückzug ins Getto, noch die Anpassung kann also ein sinnvoller Weg in die Zukunft sein.

Vor allem einige amerikanische Soziologen weisen uns einen dritten Weg. Sie haben in den letzten zehn Jahren die These vom

Absterben der Religion aufgrund der fortschreitenden Säkularisierung der modernen Welt ersetzt durch die These vom Fortbestehen der Religion (persistence of religion)⁶. Zur Begründung für diese These verweisen sie nicht nur auf das faktische Weiterbestehen, ja teilweise auf die Erneuerung der Religion in der westlichen Welt wie — was besonders auffallend ist — in den östlichen kommunistischen Ländern; sie zeigen außerdem, daß die Religion auf Fragen antwortet, die anders als religiös gar nicht beantwortet werden können: die Frage nach dem Leiden, der Schuld, dem Sterben, allgemeiner formuliert: die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Wirklichkeit. Diese Fragen sind mit dem Menschen und seiner Freiheit selbst gegeben. Denn die menschliche Freiheit setzt voraus, daß der Mensch das „nicht festgestellte Tier“ (F. Nietzsche) ist, daß er nicht auf ganz bestimmte Bedürfnisse allein festgelegt ist, sondern Sinn und die Erfüllung seines Daseins in Freiheit suchen und übernehmen muß. Würde der Mensch reduziert auf seine bloße Bedürfnisnatur, hätte er sich zurückgekreuzt zu einem findigen Tier; er wäre ein geheimnisloses Wesen geworden. Die religiöse Frage gehört also zum Wesen des Menschen selbst.

Das Neue an unserer Situation besteht nach diesen Soziologen lediglich darin, daß sich im Prozeß der modernen Säkularisierung einzelne Wirklichkeitsbereiche wie Wissenschaft, Politik, Kultur u. a. zu mehr oder weniger selbständigen Sinnprovinzen entwickelt und insofern aus der religiösen Kontrolle emanzipiert haben. Das braucht für die Religion jedoch kein Verlust zu sein, sondern kann für sie auch eine Befreiung von ihr nicht wesentlichen Aufgaben bedeuten und zugleich eine Chance sein, ihr eigenes Wesen besser als bisher auszuprägen. Die Sinnantworten der Religionen werden ja mißverstanden, wenn man sie auf partikuläre Einzelfragen bezieht. Geschieht dies, so wird Gott zum Götzen unserer Wünsche und Bedürfnisse, zum Deus ex machina. Die genuine Antwort der Religionen bezieht sich nicht auf die Frage nach diesem oder jenem, sondern auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen unserer Wirklichkeit. Diese Antwort ist aber heute mehr denn je gefordert. Je mehr sich nämlich die einzelnen Bereiche unseres Lebens verselbständigen, um so eindringlicher stellt sich die Frage nach dem Sinn des Ganzen. Der technologische

⁶ Vgl. O. Schatz (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz — Wien — Köln 1971; *Concilium* 9 (1973) Heft 1.

Fortschritt allein führt ja nicht unbedingt zu einem Fortschritt der Humanität, er kann auch ins Verderben führen, wenn er nicht auf sinnvolle Ziele hin gelenkt wird. A. Einstein hat einmal gesagt: „Früher hatte man vollkommene Zwecke, aber recht unvollkommene Mittel. Heute hat man vollkommene Mittel und große Möglichkeiten, aber verworrene Zwecke⁷.“ Angesichts dieses katastrophalen Sinndefizits hat ein bekannter deutscher Politologe geäußert: „Ich wage die Behauptung, daß . . . nicht die materiellen Verhältnisse . . ., sondern die Religion das große philosophische Thema für den Rest dieses Jahrhunderts abgeben wird⁸.“ Die Religionen brauchen sich in der heutigen Situation also nicht aus purer Angst ums Überleben reaktionär am Alten festklammern, noch brauchen sie eine kopflose Flucht nach vorne antreten. Sie müssen sich auf ihr eigenes Wesen besinnen. Nicht die Religion als solche, sondern nur eine bestimmte Epoche der Religionsgeschichte ist heute zu Ende.

Was bedeutet diese Diagnose für die Mission? Ich glaube, sehr viel! Nachdem durch die Technik und die modernen Informationsmedien die Probleme der Menschheit heute universal geworden sind und alle Völker in einem einzigen Boot sitzen, müssen auch die Sinnantworten universal sein. Keine Kultur und keine Religion kann es sich heute noch leisten sich abzuschließen; die universale Kommunikation aller Religionen ist heute zu einer Überlebensfrage der Menschheit geworden. Dabei kann Religion heute weniger denn je bloße Privatsache des einzelnen sein; die Religionen sind heute in einer neuen Weise zur Übernahme öffentlicher Verantwortung herausgefordert. Es bedarf heute also nicht nur Religion als individueller Haltung und Frömmigkeit von einzelnen; es bedarf heute universaler und öffentlicher religiöser Sinninstanzen in der Welt.

Angesichts dieser Feststellung ist es geradezu als providentiell zu bezeichnen, daß mit der Ausbreitung der westlichen Zivilisation auch das Christentum in allen Teilen der Welt Fuß gefaßt hat. Denn das Christentum kann aufgrund seiner spezifischen Spiritualität in besonderer Weise zur Überwindung der gegenwärtigen geistigen Krise der Menschheit beitragen. Im Unterschied zu anderen Reli-

gionen kann es deutlicher zeigen, daß die Hingabe an Gott nicht gleichgültig macht gegenüber der Wirklichkeit der Welt. Nach christlicher Überzeugung hat Gott die Welt aus Liebe geschaffen, erlöst und zu einer Vollendung bestimmt, in die das geschichtliche Werk des Menschen mit eingeht. Die Welt und das Werk des Menschen sind also etwas Positives. Die Hinwendung zu Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe bedeutet darum zugleich die liebende Zuwendung zur Welt und zu den Menschen. Gottes- und Nächstenliebe bilden eine unaufhebbare Einheit; Evangelisation und Humanisation gehören wesentlich zusammen. Durch diese Einheit wird jedoch nach christlichem Verständnis die weltliche Wirklichkeit nicht vereinnahmt, sondern in ihre Eigenständigkeit freigesetzt. Zwischen Gott und Welt besteht ein unendlicher unaufhebbarer qualitativer Unterschied. Doch gerade wo Gott als Gott anerkannt und ihm allein die letzte Ehre gegeben wird, kann die Welt in ihrer reinen und bloßen Weltlichkeit anerkannt werden; da braucht sie nicht ideologisch aufgeladen werden und da braucht der Mensch nicht selbst Gott spielen wollen. Wahre Menschlichkeit des Menschen ist also nur möglich, wo die Göttlichkeit Gottes anerkannt wird. So kann das Christentum einen Weg aufzeigen, der die moderne Entwicklung und die Betonung der Eigenwertigkeit der Welt positiv aufgreift, ohne dabei das Wesentliche und um der Menschlichkeit des Menschen willen Unverzichtbare der religiösen Tradition aufgeben zu müssen.

Dazu kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt, unter dem die moderne Säkularisierung auf längere Sicht zu einer Chance der christlichen Mission werden kann. Die Säkularisierung, die heute auf dem Weg der Verwissenschaftlichung, Industrialisierung und Technisierung ein weltweites Phänomen darstellt, hat die Identifikation zwischen der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk bzw. zu einer bestimmten Kultur und der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion gelockert. Religiöse Praxis ist immer weniger eine gesellschaftliche Selbstverständlichkeit. Doch dadurch könnte auf dem Umweg über Skepsis und Frustration gegenüber den überlieferten Religionen auf längere Sicht auch eine neue Offenheit des Fragens und Suchens entstehen, bei der dann die christliche Sinnantwort auch in nicht traditionell christlichen Ländern viel mehr als bisher eine Chance hat, gehört und ernst genommen zu werden. Die Säkularisierung könnte also auf lange Sicht mit dazu beitragen, die gesellschaftlich-kulturellen Barrieren, die sich der Mission bisher entgegenstellten, abzubauen.

⁷ Zit. bei J. Moltmann, Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, München — Mainz 1968, 285.

⁸ W. Hennis, zit. bei K. Lehmann, Die Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 28.

Unsere These lautet also: Religion wird es auch in Zukunft geben, ja Religion muß es um der Zukunft der Menschheit willen geben. Diese These gilt aber nur unter zwei Bedingungen: 1. Die Religionen dürfen sich vor den modernen Fragen weder zurückziehen, noch sich ihnen einfach anpassen. Sie müssen sich auf ihre ureigene Aufgabe, die Verherrlichung Gottes, besinnen. Nur so können sie die Eigenständigkeit der weltlichen Bereiche anerkennen und ihnen doch zugleich eine übergreifende Sinnorientierung geben. 2. Die Religionen dürfen sich nicht gegeneinander abschließen; sie müssen in einen intensiven Dialog und in eine weltweite Kommunikation miteinander eintreten, um so einer geistigen Einheit der Menschheit den Weg zu bereiten.

In diesem Zusammenhang kommt der christlichen Mission eine unverzichtbare Aufgabe zu. Sie ist ein Dienst an der Verständigung der Völker über den Sinn des Menschseins und das Ziel der Menschheitsentwicklung; sie ist ein Dienst an der Zukunft der Welt. Diesen Dienst leistet sie zunächst unabhängig von konkreten, in Zahlen ausdrückbaren Erfolgen. Allein durch ihre Existenz ist sie ein Zeichen, das die religiösen Fragen in der Welt offenhält und damit dazu beiträgt, daß die Menschen in ihrem Menschsein nicht verkümmern, und das auch die anderen Religionen zwingt, sich nicht in sich abzuschließen, sondern sich einem universalen Dialog zu öffnen. Nur durch weltweite Präsenz kann das Christentum seinen Auftrag als universale öffentliche Sinninstanz konkret erfüllen. So läßt sich die zunächst rein innertheologische Aussage, die Kirche sei universales Sakrament des Heils, auch aufgrund der gegenwärtigen weltweiten Situation der Menschheit als sinnvoll erweisen.

III. Jesus Christus — Grund und Ziel

Mit dem bisher Gesagten befinden wir uns noch im Vorfeld dessen, was man traditionellerweise als Mission bezeichnet. Dialog ist ja noch nicht Mission, auch wenn die Mission im Dialog nicht nur eine Vorstufe, sondern ein bleibendes Strukturelement besitzt. Doch der Dialog hat auch unabhängig von Mission und erst recht von missionarischem Erfolg einen Sinn und eine Bedeutung. Wir müssen deshalb jetzt einen Schritt weitergehen und nach dem spezifischen Grund und Ziel der Mission fragen. Wir betreten damit ein theologisch äußerst umstrittenes Feld. Wir lassen jedoch zu-

nächst die vielen, teilweise schon kurz erwähnten theologischen Theorien beiseite. Sie setzen angesichts des fundamentalen Charakters der Infragestellung der Mission zum größten Teil viel zu selbstverständlich viel zu viel voraus. Es geht ja heute nicht mehr allein um die Begründung einer besonderen Aktivität des Christentums, es geht um die Sendung des Christentums als solchen. Die Frage ist also nicht nur: Warum sollen wir die andern zu Christen machen?, sondern: Warum sind wir selbst Christen? Wüßten wir auf diese zuletzt gestellte Frage eine klare, uns persönlich im eigentlichen Sinn des Wortes über-zeugende Antwort, dann wäre damit auch die erste Frage, warum wir andere zu Christen machen sollen, praktisch beantwortet. Wer den Sinn des Christseins einmal wirklich erfaßt hat, der will, ja muß ihn auch anderen mitteilen. Wir stellen die Frage nach der Mission also, indem wir nach dem unterscheidend und entscheidend Christlichen fragen. Recht und Grenzen der einzelnen Missionstheologien werden sich dann mehr oder weniger beiläufig von selbst ergeben.

Das unterscheidend und entscheidend Christliche sind nicht bestimmte Lehren und Gebote, schon gar nicht kirchliche oder gesellschaftliche Strukturen. Das Entscheidende, auf das im Christentum alles ankommt, ist eine konkrete Person, die einen konkreten Namen hat: Jesus Christus⁹. Mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus hat man nicht nur einen Teil, sondern das Ganze des christlichen Glaubens zum Ausdruck gebracht. Von Jesus Christus, seiner Person und seiner Sache her, muß sich deshalb auch der Sinn der christlichen Mission erschließen.

Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus bekennt sich zu der konkreten Person, Jesus von Nazareth, zu ihrer Geschichte und ihrem Geschick und begreift diese zugleich als den Christus, d. h. als die messianische Erfüllung aller Geschichte. Das Bekenntnis zu Jesus dem Christus ist also konkret und universal zugleich. Jesus Christus ist nach christlicher Glaubensüberzeugung das universale concretum, der konkret gewordene Sinn der Welt, die Fülle der Zeit. Auf ihn hin ist alles geschaffen; in allem finden sich Fragmente und Spuren dessen, was in ihm in Fülle erschienen ist. Wollen wir das Gemeinte noch etwas genauer sagen, dann können wir darauf hinweisen, daß der eine Geist Gottes, der Jesus zu dem Christus gemacht hat, von Anfang an in der Schöpfung wirksam war, um sie unter Stöhnen und Seufzen ihrem eschatologischen Ziel entgegen-

⁹ Vgl. zum Folgenden: W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 41975.

zuföhren, dem Reich der Freiheit der Söhne Gottes durch die gemeinsame Verherrlichung Gottes.

Nimmt man diese universale Wirksamkeit des Geistes Gottes ernst, dann ist es für den christlichen Glauben keine Infragestellung, sondern im Grunde eine Bestätigung, daß man Jesus Christus in verschiedener Hinsicht mit Konfuzius, Laotse, Buddha u. a. vergleichen kann und daß dabei manche Parallelen geradezu frappierend sind. Der entscheidende Unterschied zwischen Jesus Christus und anderen Religionsstiftern besteht nicht primär in einzelnen Lehren; Jesus Christus lehrt nicht nur einen Weg, sondern er ist vielmehr dieser Weg selbst. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Der Unterschied besteht also näherhin darin, daß Jesus Christus beansprucht, die personhafte Verdichtung und Verwirklichung dessen zu sein, was als Wahrheitsfrage und Wahrheitsantwort in den anderen Religionen vorhanden ist. Verdichtung und Verwirklichung bedeuten aber mehr als bloße Offenbarung und bloße Epiphanie. Jesus Christus deckt nicht nur auf und macht nicht nur bewußt, was anonym überall in der Menschheitsgeschichte gegeben ist. Dies wäre idealistisch und ungeschichtlich gedacht. Im Christentum geht es um eine geschichtliche Verwirklichung dessen, was sonst unbestimmt, vieldeutig und oft auch verzerrt und verworren da ist. In Jesus Christus konkretisiert, d. h. verdichtet, verwirklicht und entscheidet sich der endgültige Sinn der Geschichte. In der Sprache der theologischen Tradition formuliert: Jesus Christus ist nicht nur Zeichen, sondern wirksames Zeichen Gottes in der Welt, d. h. ein Zeichen, in dem und durch das der Sinn der Welt nicht nur offenbar wird, sondern konkret geschieht. Erst wo man diese wirksame Zeichenhaftigkeit im Unterschied zu einer nur offenbar machenden Zeichenhaftigkeit begriffen hat, hat man verstanden, was theologisch gemeint ist, wenn man Jesus Christus als das Ursakrament bezeichnet.

Fragen wir also, in welcher Weise sich der Sinn aller Wirklichkeit in Jesus Christus verdichtet und verwirklicht. Die Antwort lautet: in Jesus Christus wird offenbar und geschichtlich wirklich, daß das Letzte und Tiefste in der Wirklichkeit, das Geheimnis, in das hinein sich unser menschliches Dasein immer wieder verliert, was uns unbedingt angeht und wonach unter vielerlei Namen alle Religionen fragen und suchen, nicht ein namenloses Geheimnis, ein Nichts, vielleicht sogar ein sinnloses Nichts, ein blindes Schicksal oder ein unpersönliches kosmisches Gesetz ist. In Jesus Christus hat sich das alles durchwaltende und doch undurchdringliche Ge-

heimnis unseres Daseins, das wir Gott nennen, als absolute Liebe erwiesen, die jeden Menschen ganz persönlich bejaht und endgültig annimmt. Diese Liebe hat Jesus Christus in seinem Leben nicht nur geoffenbart, sondern dadurch geschichtlich verwirklicht, daß er sich ganz auf sie eingelassen und sein Leben verzehrt hat im Dienst für die andern und in der Hingabe an Gott, seinen Vater. Auferstehung und Erhöhung sind endgültige Verwirklichung dieser Liebe, weil durch sie Jesus Christus als Mensch endgültig von Gott angenommen und in das Leben Gottes aufgenommen ist. Durch Kreuz und Auferstehung verwirklicht sich so der neue Äon, durch sie wird und entsteht der Himmel als die Wirklichkeit, in der Gott endgültig beim Menschen und der Mensch endgültig bei Gott angekommen ist. Das österlich verklärte Kreuz ist darum das Ursakrament des Heils der Welt.

Diese Aussage wäre mißverstanden, wollte man sie im Sinn eines engstirnigen Heilspartikularismus und Heilsexklusivismus verstehen. Wir gehen ja davon aus, daß Jesus Christus nach der Überzeugung des christlichen Glaubens das *concretum universale*, die konkrete Verwirklichung dessen ist, worauf alle Wirklichkeit hinaus will; er ist die konkrete Determination dessen, was in aller Wirklichkeit sich unbestimmt, vieldeutig und verworren andeutet. Alles Leben verwirklicht sich ja im Überschreiten von Grenzen. Nur wenn das Samenkorn in die Erde fällt und stirbt, bringt es Frucht; nur wenn Menschen aus dem Gefängnis ihres eigenen Selbst ausbrechen und zum anderen hinfinden, können sie auch sich selbst finden und annehmen. So fällt von Jesus Christus her Licht auf die Wirklichkeit insgesamt; überall zeigen sich Spuren und Tendenzen, die auf Christus hinföhren. Es gibt also in der Menschheitsgeschichte nicht nur ein subjektives *Votum ecclesiae*, aufgrund dessen ein Mensch zum Heil kommen kann; alle Wirklichkeit und Geschichte ist, wo sie sich selbst vom Geist getrieben zu überschreiten versucht, ein solches *Votum ecclesiae christianae*. Diese universale Wirksamkeit des Geistes Gottes kann man mit K. Rahner als übernatürliches Existenzial bezeichnen. Das bedeutet konkret, daß das Christentum alles anerkennen kann und muß, was sich an authentischen humanen und religiösen Werten in der Menschheitsgeschichte findet, und daß es darin zugleich Spuren einer „übernatürlichen“ Wirksamkeit des Geistes sehen darf. Aber es wird zugleich hinzufügen müssen, daß dieses „übernatürliche Existenzial“ erst in Geschichte und Geschick Jesu Christi zu seiner einmaligen und endgültigen Verwirklichung gelangt, so

daß die explizite Begegnung mit Jesus Christus im Glauben den christlichen Sinn der anderen Religionen nicht nur offenlegt, sondern zugleich in endgültiger und alles Bisherige überbietender und selbst geschichtlich nicht mehr überbietbarer Weise verwirklicht.

Ist damit hoffentlich wenigstens im Umriß deutlich geworden, was es heißt, sich zu Jesus Christus als dem einen Ursakrament des Heils der Welt bekennen, so muß nun noch ein weiterer Schritt getan werden in Richtung auf die Aussage, die Kirche sei das universale Sakrament des Heils. Diesem weiteren für die Durchführung unseres Themas entscheidenden Schritt stehen heute nicht wenige, beileibe nicht nur theologische, sondern vielfach von persönlichen Erfahrungen getragene und darum nicht selten emotional eingefärbte Schwierigkeiten entgegen. Nicht wenige sagen: Jesus, ja — Kirche, nein¹⁰! Im Blick auf die Missionsgeschichte kann dieser Slogan bis zu einem gewissen Grad verständlich werden.

Dennoch wäre ein Christentum ohne Kirche schon rein soziologisch gesehen eine Abstraktion. Es ist selbstverständlich nicht möglich, in diesem Zusammenhang die schwierigen Fragen des Zusammenhangs zwischen Jesus Christus und der Kirche, vor allem die Frage einer eventuellen Stiftung der Kirche durch Jesus zu erörtern. Im allgemeinen wird man heute die Meinung vertreten, daß innerhalb der eschatologischen Sammlungsbewegung Jesu eine (im strengen Sinn verstandene) Kirchengründung keinen Platz hatte, daß die Kirche vielmehr eine nachösterliche und pfingstliche Größe ist. Mit Auferstehung und Geistsendung ist Kirche freilich nicht nur beiläufig oder faktisch, sondern von der Sache her notwendig gegeben. Der Sieg Jesu muß nämlich dazu führen, die eschatologische Sammlungsbewegung Jesu in neuer Weise wieder aufzunehmen. Genau dies aber geschah in der Mission unter Juden und Heiden. Der Zusammenhang ist sogar noch grundsätzlicher: Der endgültige Sieg Jesu in und trotz seinem äußeren Scheitern am Kreuz und die bleibende Gegenwart seines Geistes in der Geschichte können nur dadurch geschichtlich wirksam werden, in der Geschichte „ankommen“ und sich dort als sieghaft erweisen, wenn sie geschichtlich geglaubt und öffentlich bezeugt werden. So ist die Kirche in der äußeren sichtbaren Gestalt der Gemeinschaft der

¹⁰ Vgl. W. Kasper — J. Moltmann, Jesus, ja — Kirche, nein (Theol. Meditationen, 32), Zürich — Einsiedeln — Köln 1973.

Glaubenden zugleich die geschichtliche Daseinsweise und Wirkweise des Geistes Jesu Christi. In ihr verwirklicht sich auf geschichtlich-vorläufige Weise das eschatologische Ziel der Geschichte: die Sammlung der Völker durch die gemeinsame Teilhabe am einen Geist Gottes, der mit Jesus Christus in seiner Fülle gekommen ist. So ist die Kirche biblisch gesprochen „Bau im Heiligen Geist“, dogmatisch formuliert „Sakrament des Heiligen Geistes“ und damit universales Sakrament des Heils¹¹.

Diese neue, durch Kreuz, Auferstehung und Geistsendung erignete Wirklichkeit stellt die eigentliche und tiefste Begründung der christlichen Mission dar. Wir können heute die Mission nicht mehr primär aus dem Missionsauftrag des Auferstandenen begründen. Wir wissen heute, daß dieser Missionsauftrag erst eine spätere, aus der Rückschau der frühen Kirche auf ihre eigene Mission entstandene Zusammenfassung dessen ist, was sich zunächst aus dem Wesen der christlichen „Sache“ selbst aufgedrängt hatte. Diese „Sache“ ist die in Geschichte und Geschick Jesu endgültig erschienene und im Geist bleibend präsente Liebe Gottes, deren man nur dadurch teilhaftig werden kann, daß man sich auf sie einläßt und sie beantwortet. Liebe kann man nicht egoistisch für sich besitzen wollen; Liebe ist solidarisch und will sich verströmen. Liebe verwirklicht sich nur in und durch die Tat der Liebe selbst. Die christliche Mission will deshalb nichts anderes, als die in Jesus Christus endgültig gewordene Liebe Gottes dadurch innergeschichtlich zur Wirklichkeit werden zu lassen, daß sie diese allen bezeugt und mitteilt. Weil der Missionar in Jesus Christus die Liebe Gottes zu allen Menschen erfaßt hat, oder besser: weil er von ihr erfaßt worden ist, „muß“ er, wie Paulus ausdrücklich sagt, diese Botschaft der Liebe allen weitergeben. Die Mission ist, wie dieses „muß“ ausdrückt, das Schicksal des Missionars und der Kirche insgesamt geworden.

Das II. Vatikanische Konzil hat diesen Punkt sehr klar ausgesprochen. Es hat nicht nur, wie bereits erwähnt, die beiden klassischen Missionsziele, Evangelisation und Konversion des einzelnen einerseits und Implantation der Kirche andererseits einander zugeordnet, weil der einzelne immer in sozialen Zusammenhängen steht und in diesen sozialen Verflechtungen von Gott angenommen

¹¹ Zur eingehenden theologischen Begründung vgl. W. Kasper, Die Kirche als Sakrament des Geistes, in W. Kasper — G. Sauter, Kirche — Ort des Geistes (Kleine ökumenische Schriften), Freiburg — Basel — Wien 1976.

wird. Das Konzil hat darüber hinaus die beiden als eine Einheit betrachteten Missionsziele in einen universalgeschichtlichen Zusammenhang gestellt und gesagt, durch die Mission geschehe die Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte¹². Dieser Plan entspringt aber nach dem Konzil der Liebe Gottes, die durch Jesus Christus im Heiligen Geist endgültig und in ihrer Fülle in der Welt erschienen ist¹³. Die Mission läßt sich von dieser Liebe antreiben und hat zum Ziel, alle Menschen und Völker daran teilhaben zu lassen; sie führt also in gewisser Weise die Sendung Christi im Heiligen Geist fort¹⁴. Von diesem Ansatz her wird es verständlich, wenn das Konzil mit Nachdruck herausstellt, die Kirche sei ihrem Wesen nach missionarisch¹⁵. Ohne solche alle Grenzen überschreitende Liebe wäre sie gar nicht mehr die Kirche Jesu Christi.

Ausgehend von der Mitte des christlichen Glaubens lassen sich also die einzelnen Missionstheologien „einholen“ und in eine umfassende Begründung der Mission einbringen. In dem Maß als man nämlich erkennt, daß im Geist die Wirksamkeit der Kirche als Sakrament des Geistes immer schon in die Geschichte hineinvermittelt ist, kann man die falsche Alternative zwischen einem heilsgeschichtlich-ekkesiozentrischen und einem universalgeschichtlichen, auf die Welt hinorientierten Missionsverständnis abbauen. Die theologische Kategorie des Sakraments, welches das universale Heil sowohl bezeichnet als auch bewirkt, kann beide Aspekte miteinander verbinden und dem legitimen Anliegen beider Richtungen gerecht werden. Zusammenfassend kann man also sagen: Jesus Christus, als die konkret gewordene universale Liebe Gottes, ist der Grund und der Inhalt der christlichen Mission. In der Mission verwirklicht sich deshalb nach dem Konzil sowohl der endgültige Sinn des einzelnen Menschen wie der Geschichte insgesamt.

¹² Vgl. Missionsdekret n. 9.

¹³ Vgl. a. a. O. 2—4.

¹⁴ Vgl. a. a. O. 5.

¹⁵ Vgl. a. a. O. 2.

IV. Die konkrete Verwirklichung heute

Alles bisher Gesagte ist nur sinnvoll, wenn es nicht graue Theorie bleibt, sondern zur konkreten Verwirklichung heute führt. Freilich wäre es im Licht des Gesagten auch falsch, konkrete Lösungen und Rezepte für die vielfältigen Fragen der heutigen Missionspraxis zu erwarten. Nur im Tun der Wahrheit kann die Wahrheit offenbar werden. Jesus Christus ist für den Christen kein Scheinwerfer, der die ganze Straße der Geschichte ausleuchtet, sondern ein Licht, das man in der Hand hält und das leuchtet in dem Maß, als wir selbst voranschreiten. Wir können also im folgenden nicht mehr als die Richtung andeuten, in die dieser Weg gehen kann. Dabei versuchen wir zunächst drei Wegstadien zu beschreiben, die für die Mission allgemein gelten; danach sollen zwei Probleme zur Sprache kommen, angesichts derer sich die Mission heute in besonderer Weise zu bewähren hat.

Das Vatikanum II stellt den Weg der Mission in einem dreifachen Schritt dar¹⁶. Den ersten Schritt bildet das Zeugnis der christlichen Liebe, die selbstlose und absichtslose Präsenz der christlichen Liebe unter allen Völkern. Interessant ist vor allem die Textgeschichte dieses Abschnitts. Im ursprünglichen Entwurf war hier von „Praevangelisation“ die Rede. Im Verlauf der konziliaren Debatten erkannte man aber, daß es sich bei diesem absichtslosen Zeugnis der christlichen Liebe nicht nur um eine Vorstufe, sondern um eine vollgültige Gestalt der Mission handelt. Diese erste Bestimmung der Mission als absichtslose Präsenz der christlichen Liebe unter den Völkern unterscheidet diese von Grund auf von einem falschen Proselytentum. Es geht in der Mission nicht um ein Konkurrenzunternehmen zu anderen geistigen oder politischen Bewegungen. Es geht auch nicht um die Erschließung eines neuen Ausbreitungs- und Einflußgebiets der Kirche oder um die Rekrutierung von neuem Nachwuchs. Wo es um die Liebe geht, wird nicht gezählt, sondern gewogen. Der äußere Erfolg ist keine Kategorie, die in der Nachfolge Jesu Gültigkeit besitzt.

Den zweiten Schritt bildet die Verkündigung des Evangeliums und die Sammlung des Gottesvolkes. Der Übergang zu dieser zweiten Stufe ist nach den Worten des Konzils nur möglich, „wo Gott selbst eine Tür für das Wort auftut“. Er allein bestimmt, wann und wie die Saat aufgeht, die wir ausstreuen. Damit wird deut-

¹⁶ Vgl. a. a. O. die 3 Artikel des 2. Teils, 10—18.

lich, daß die Mission nicht primär eine Veranstaltung der Kirche, sondern *Missio Dei*, Werk des Geistes, ist. Mission im eigentlichen Sinn ist nicht machbar und organisierbar, sondern ein je neues Ereignis; in ihr wird die bestehende Kirche nicht einfach ausbreitet, vielmehr ereignet sie sich in der Mission immer wieder neu. Niemand kann a priori ableiten, was konkret herauskommt, wenn das Evangelium in einer anderen kulturellen Situation verkündet wird. In den jungen Kirchen kann und muß die Kirche immer wieder neue Aspekte ihres Wesens entdecken. So ist die Missionskirche gerade in ihrer Jugendfrische Sakrament des Geistes, dessen Aufgabe es ist, das Werk Jesu Christi in seiner eschatologischen Neuheit immer wieder neu zu verwirklichen.

Erst als dritter Schritt folgt der Aufbau der christlichen Gemeinschaft. Nimmt man ernst, daß die Kirche Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug des Heils sein soll, dann hat dieser Aufbau der christlichen Gemeinschaft keinen Selbstzweck. Bei der Eingliederung in die Kirche geht es im Grunde um eine Einladung an die Menschen aller Völker, nicht nur passive Empfänger des Heils zu sein, sondern sich selbst aktiv und verantwortlich zu beteiligen am Zeugnis der Liebe. Mission ist also nicht ein Appell an den persönlichen Heilsegoismus, sondern an die Großmut der Menschen, sich einzuordnen in den stellvertretenden Dienst Jesu für alle Menschen. Nur in dem Maße, als einer sich einläßt auf die sich selbst überschreitende Liebe Jesu, nimmt er an dieser Liebe teil; die bewußte öffentliche Eingliederung in der Kirche, verbunden mit der Verpflichtung zum christlichen Zeugnis, deutet insofern eine Intensivierung des persönlichen Heils. „Der Mensch wird gerettet, indem er daran mitwirkt, andere zu retten. Gerettet wird man gleichsam immer für die andern und insofern auch durch die andern¹⁷“. So kann man sagen, die Berufung zur aktiven Teilnahme am stellvertretenden Dienst für die andern ist der tiefste Sinn der christlichen Mission. Ihr Wesen ist die christliche Solidarität mit allen Menschen.

Ein Zeichen besteht nie an sich und für sich; ein Zeichen wird immer gesetzt für andere. Bestimmt man die Kirche also in dieser dreifachen Weise als wirksames sakramentales Zeichen des Heils für die Welt, dann bestimmt man die Kirche zugleich als Kirche für die andern. Nicht die Menschen sind für die Kirche da, sondern die Kirche für die Menschen. Die Kirche muß darum immer wieder neu

¹⁷ J. Ratzinger, a. a. O. 359.

auf die „Zeichen der Zeit“ achten; sie kann sich und ihrem Auftrag nur treu bleiben, indem sie immer wieder neu auf die Herausforderung der Zeit eingeht. Deshalb sollen jetzt mit aller gebotenen Zurückhaltung und Vorläufigkeit noch zwei Trends zur Sprache kommen, die für die heutige und morgige Gestalt der Mission von Bedeutung sein können. Wir fragen also, in welcher Weise die Kirche heute konkret Sakrament des Heils für die Welt sein kann.

1. Die Bedeutung der Ortskirchen und das Problem der Einkulturierung des Christentums. Bis zum II. Vatikanischen Konzil stand die kirchliche Mission der Neuzeit im Kontext der westlichen Kolonisation; sie ging entsprechend von einem uniformistischen und zentralistischen Verständnis der Kirche aus. Die Missionskirchen wurden nach dem Modell der europäischen bzw. nordamerikanischen Kirchen aufgebaut. Mission war so weithin ein Export des westlichen Kirchentums und führte zu Kirchen, die ihrem einheimischen kulturellen Erbe entfremdet waren. Diese Ära der Missionsgeschichte ist heute nicht nur politisch, sondern auch kirchlich zu Ende. Das II. Vatikanische Konzil erneuerte die Sicht des Neuen Testaments und der alten Kirche, nach der die eine Kirche in und aus vielen Ortskirchen besteht¹⁸. Die Ortskirchen sind nicht nur Provinzen und Verwaltungsbezirke der Kirche, sondern eigenständige Verwirklichungen und Vergegenwärtigungen der Kirche. Die Einheit der Kirche ist eine Gemeinschaft von Kirchen. Nur durch eine solche Einheit in der Vielfalt kann die Kirche Sakrament der Liebe Gottes sein, die verbindet, indem sie zugleich freisetzt. Diese plurale Sicht der Kirche macht das Petrusamt nicht überflüssig. Im Gegenteil, es wird in Zukunft als Zentrum der Kommunikation und als Zeichen der Einheit in der Vielfalt unter neuen Formen eher eine größere Bedeutung erlangen als bisher.

Für die Mission bedeutet dies, daß sich der Schwerpunkt der missionarischen Verantwortung heute immer mehr vom Zentrum bzw. von zentralen Missionsgesellschaften auf die Ortskirchen in der Dritten Welt verlagert. Die bisherige vom Westen bzw. Norden ausgehende Mission wird sich vermutlich immer mehr in eine gegenseitige Hilfe zwischen den älteren Ortskirchen des Westens bzw. Nordens und den jungen Ortskirchen transformieren. Ohne personelle, sachliche und vor allem ideelle Unterstützung sind die jungen Ortskirchen bis auf weiteres noch nicht lebensfähig. Doch

¹⁸ Vgl. Kirchenkonstitution n. 23; Missionsdekret n. 19—22.

diese Hilfe wird sich in Zukunft immer mehr nach dem Prinzip der Subsidiarität gestalten müssen.

Das bedeutet mehr als Verlagerung von äußerer Verantwortung auf den einheimischen Klerus. Es geht auch nicht nur um äußere Akkommodation, d. h. um die Übernahme der einheimischen Sprache und Symbole in Liturgie, Kunst und Theologie der Kirche. Es geht vielmehr um die Einkulturierung des Christentums, um seine Inkarnation im jeweiligen kulturellen Kontext, um das Entstehen neuer Kirchen mit einer spezifisch indischen, chinesischen, afrikanischen oder lateinamerikanischen Spiritualität. Über die Schwierigkeit und Langwierigkeit dieses Prozesses, aber auch über mögliche Gefahren darf man sich keinen Täuschungen hingeben. Schwierig ist dieser Prozeß schon deshalb, weil es heute in vielen Fällen gar nicht mehr klar ist, wo die Kirche kulturell anknüpfen kann. Die überlieferten einheimischen Kulturen befinden sich gegenwärtig ja selbst, aufgrund der Industrialisierung und teilweise im Zug der Sozialisierung, in einem rasanten Übergang in eine noch unbestimmte Zukunft. Einfach die überlieferten Kulturen umzutaufen, wäre in der gegenwärtigen Situation in vielen Fällen bereits eine Art Neugotik. Ausgangspunkt der Einkulturierung des Christentums können zumal heute nicht bereits in feste Symbole, Begriffe und Systeme „geronnene“ Kulturen sein, sondern der Austausch von menschlichen und religiösen Erfahrungen, die hinter diesen Symbolen, Begriffen und Systemen stehen. Ein solcher spiritueller Erfahrungsaustausch zwischen Christen und Nichtchristen wird am Ende vermutlich zu neuen kulturellen Formen führen, die man nicht a priori voraussehen und ableiten kann. Gerade durch diesen Mut, sich auf das Unabsehbare des Wirkens des Geistes Gottes in unserer Zeit und in der gegenwärtigen Kirche einzulassen, könnte die Kirche heute ein Zeichen der Hoffnung sein.

2. Die Kirche der Armen und das Verhältnis von Mission und Entwicklung. Das ist ein uferloses Thema, zu dem hier nur ein paar sehr unvollständige Anmerkungen möglich sind. Doch übergehen läßt sich dieses Thema unmöglich. Wenn gegenwärtig im Bereich der Missionskirche Hunger, Unterernährung, Überbevölkerung und Arbeitslosigkeit zunehmen, dann ist dies eine Situation, in der sich die Kirche als Sakrament des Heils bewähren muß. Kirchliche Mission war von allem Anfang an, vor allem durch die Errichtung und Unterhaltung von Krankenhäusern und Schulen, mit großen caritativen und sozialen Anstrengungen verbunden. Doch gegenwärtig verändert sich die Situation nicht nur quantitativ durch das

Ausmaß der Not, sondern auch qualitativ. Man erkennt, daß Hilfe in akuten Notfällen, so sehr sie nach wie vor notwendig und christlich gefordert ist, allein nicht genügt. Wenn von Entwicklung die Rede ist, so geht es deshalb nicht nur um caritative Hilfe in Einzelfällen, sondern um strukturelle Hilfe. Sie betrifft heute nicht nur einzelne Länder, sondern unser gesamtes aus dem Gleichgewicht geratene internationale Wirtschaftssystem, in dem die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden. Wie soll sich die Mission in dieser Situation verhalten, um sich als Zeichen des Heils glaubwürdig zu erweisen?

Eines sollte von vornherein klar sein: Mission und Entwicklung lassen sich nicht als zwei völlig verschiedene Bereiche säuberlich trennen. Gottes- und Nächstenliebe bilden im Christentum eine unaufhebbare Einheit. Dabei schließt die Liebe zum Nächsten die Sorge um eine gerechte und humane Ordnung ein; die Nächstenliebe hat unausweichlich eine politische Dimension. N. Berdiajew hat einmal gesagt: „Brot für mich selbst ist eine materielle Frage; Brot für meinen Bruder ist ein spirituelles Problem¹⁹.“ Es gibt also kein Entweder-Oder zwischen Evangelisierung und Humanisierung, Vertikalismus und Horizontalismus. Klar sollte aber auch ein Zweites sein: Mission ist nicht mit Entwicklung gleichzusetzen. Die Entwicklung stellt technische, wirtschaftliche, politische u. a. Fragen, zu deren Lösung das Evangelium zwar inspiriert, für die es aber keine Rezepte bereit hält. Das Evangelium gibt uns nicht die Antwort auf Fragen, zu deren Lösung uns Gott den Verstand gegeben hat. Es achtet die Eigenständigkeit der weltlichen Sachbereiche, wie die Freiheit der Menschen. Deshalb kann es in der Beantwortung dieser Fragen auch unter Christen zu unterschiedlichen Standpunkten kommen. Dennoch gilt drittens, daß es für die Christen wie für die Kirche keinen neutralen Standpunkt jenseits der Fronten geben darf. Der Christ muß Stellung beziehen und dabei auch Widerspruch und Nachteile in Kauf nehmen. Das letzte Konzil hat in Treue zum Vorbild Jesu eine klare Option vollzogen und die Kirche dazu verpflichtet, sich auf die Seite der Armen und Schwachen zu stellen²⁰. Leider ist daraus in der Praxis bisher relativ wenig geworden. Der Prozeß der Bewußtseinsänderung schrei-

¹⁹ N. Berdiajew, zit. bei J. Power, *Mission Theology Today*, Maryknoll, 1971, 142.

²⁰ Vgl. Kirchenkonstitution n. 8. 23; Missionsdekret n. 6. 12; Pastoralkonstitution n. 21. 69. 88 u. ö.

tet nur langsam, angesichts der bedrängenden Probleme viel zu langsam voran. K. Rahner hat sogar von der Unfähigkeit der gegenwärtigen Kirche zur Armut gesprochen²¹.

Aber was kann die Kirche konkret tun? Zunächst muß sie im eigenen Bereich anfangen und nicht nur allen Prunk, sondern selbst den Eindruck des Reichen und Mächtigen abbauen. Leider haben dafür die jungen Kirchen und ihre Bischöfe oft am wenigsten Verständnis. Das Wirken der Kirche nach außen muß bestimmt sein von der Revolution des Evangeliums Jesu, der nicht den Weg der Gewalt, sondern der Gewaltlosigkeit gegangen ist. Sieht man einmal von extremen Ausnahmesituationen, in denen gewaltsame politische Veränderungen nach der christlichen Tradition möglich sind²², ab, so muß man sagen, daß Gewalt fast immer neue Konflikte schafft, Gegengewalt auslöst und so ein Übel durch ein anderes heilt. Gewalt, von wem sie auch ausgeübt wird, ist immer reaktionär. Gewaltlosigkeit dagegen bringt die „Spirale der Gewalt“ (H. Camara) zum Stehen; sie überwindet das Böse durch das Gute und schafft so einen neuen Anfang. Sie ist die wahre Alternative, die uns aus dem Teufelskreis, in dem wir befangen sind, erlöst.

Diese Gewalt der Gewaltlosigkeit kann die Kirche auf doppelte Weise einsetzen: durch ihr prophetisches Wort und durch prophetische Zeichen der Tat. Durch ihr prophetisches Wort muß sie bestehendes Unrecht beim Namen nennen und all denen eine Stimme leihen, die keine Stimme und keine Lobby haben. In ihrer Verkündigung muß sie nach dem eigentlichen Sinn der Entwicklung fragen und sagen, daß Entwicklung nicht gleichbedeutend ist mit wirtschaftlichem Wachstum und technologischem Fortschritt. „Wahre Entwicklung muß umfassend sein; sie muß den ganzen Menschen im Auge haben und die gesamte Menschheit²³.“ Bloß äußere Veränderungen nützen nichts, wenn man nicht auch die Herzen der Menschen durch den Geist der Liebe und Versöhnung verwandelt. Doch Worte allein sind billig, wenn nicht die Tat hinzukommt. Durch die Tat muß die Kirche prophetische Zeichen einer solchen integralen Entwicklung setzen. Das kann geschehen durch einzelne Modelle, etwa von Selbsthilfebewegungen. Am

²¹ Vgl. K. Rahner, Von der Unfähigkeit zur Armut, in: Neues Hochland 64 (1972) 52—59; F. Houtard — A. Rousseau, Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?, München — Mainz 1973.

²² Vgl. Paul VI., Enz. „Populorum progressio“, 31.

²³ A. a. O. 14.

wichtigsten sind jedoch die persönlichen Zeugnisse moderner „Heiliger“, wie Charles de Foucauld, Mutter Theresa und viele andere. Für den Heiligen unserer Tage müssen, um mit den Mönchen von Taizé zu sprechen, Kampf und Kontemplation eine Einheit bilden. Solche Heilige sind es in erster Linie, die die Kirche heute zum Zeichen unter den Völkern machen. Durch sie wird die christliche Botschaft von der Versöhnung zu einem konkreten Zeichen und zu einer konkreten Wirklichkeit in der Geschichte.

Wir kommen zum Schluß. Am Anfang standen Überlegungen zur gegenwärtigen Situation, die eine Übergangssituation ist zwischen dem Zu-Ende-Gehen der klassischen neuzeitlichen Missionsära und einem neuen Anfang, von dem sich vorerst nur die äußersten Umrisse abzeichnen. Es war die Rede vom Dialog der Religionen und von Entwicklungshilfe. Im Mittelpunkt stand Jesus Christus, dessen Liebe uns nach Paulus drängt, nicht nur für uns zu leben. Das Wesen der Mission schloß sich von hier aus als Enthüllung und Offenbarung und noch mehr als Verwirklichung und Erfüllung des in der gesamten Geschichte wirksamen Heilswillens Gottes. In und durch die Mission ist die Kirche wirksames Sakrament des Heils für die Welt. Warum also Mission? Die Antwort kann nur lauten: Mission ist notwendig, damit die Liebe Gottes in Jesus Christus unter allen Völkern und für alle Menschen epiphan und verwirklicht wird und damit alle Völker und alle Menschen in dieser Liebe eins werden. Die Christen werden wahrscheinlich auch in Zukunft nur eine Minderheit der Weltbevölkerung ausmachen. Aber sie wollen stellvertretend für alle Menschen ihren Dienst tun an der Einheit der Menschheit. Die Einheit und der Friede sind nicht allein ein politisches und ökonomisches Problem, sondern eine Frage der Versöhnung der Herzen. In diesem Sinn versteht sich christliche Mission als Zeichen und Dienst an der einen heilen Welt, auf die alle hoffen und die uns durch das Evangelium Jesu Christi verheißen ist.

Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils

Karl Rahner

Die Frage nach dem einen Jesus Christus und der Universalität des Heils soll hier als Thema systematischer Theologie ein wenig erhellt werden¹. Ihr genauerer Sinn wird sich aus den folgenden Überlegungen nach und nach deutlicher herauschälen.

Methodologisch werden sich die Gedanken auf eine Verbindung von verpflichtenden Sätzen des kirchlichen Lehramts sowie auf freie Theologumena stützen. Denn unmöglich läßt sich ein individuell und zeitgemäß assimilierbares Ganzes einer christlich-kirchlichen Lehre formulieren, ohne daß dabei und oft sogar in nicht genau zu bestimmender Abgrenzung vom eigentlichen Dogma auch solche freie Theologumena mitspielen. Der christliche Glaube bedarf ihrer in einer bestimmten Zeitepoche, um angeeignet und ausgesagt werden zu können. Eine Theologie nur aus kirchenamtlich definierten Sätzen gibt es nicht, weil hier erklärt werden muß und dabei zwangsläufig auf Begriffe, Verständnisvoraussetzungen und Zusammenhänge zurückzugreifen ist, die sich wandeln können. Allerdings treten diese Theologumena offener oder versteckter auf, ihre Grenze zu verpflichtenden Dogmen kann deutlicher oder verschwommener sein, und ihre eigene theologische Qualifikation ist meist recht unterschiedlich. Vorhanden sind sie immer, z. B. auch im „Credo des Gottesvolkes“ von Papst Paul VI.² Aber die Qualifikationen im einzelnen jeweils ausdrücklich zu nennen erübrigt sich, insofern das hier behandelte Thema an sich und unmittelbar nur *einen* dogmatisch schlechthin verbindlichen Satz enthält, der vielleicht nicht einmal ausdrücklich als solcher definiert wurde. Gemeint ist die Wahrheit: Wer immer von den

¹ Unter historischer Rücksicht hat ein Schüler des Vf. die Frage nach der Universalität der Erlösung in einer Dissertation eigens untersucht; vgl. A. Bsteh: Zur Frage nach der Universalität der Erlösung. Unter besonderer Berücksichtigung ihres Verständnisses bei den Vätern des zweiten Jahrhunderts (Wiener Beiträge z. Theologie XIV), Wien 1966.

² Veröffentlicht in: AAS 60 (1968) 436—445; deutsch bei R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens II, Würzburg 1971, 103—113.

Menschen das eigentliche und endgültige Heil findet, erlangt es in Abhängigkeit von Jesus Christus. Wie sich das denken läßt, ist gerade Gegenstand dieser Überlegungen.

Natürlich werden in der Durchführung dieser Aufgabe auch andere Sätze verwandt werden, die entweder Dogmen sind oder eine höhere theologische Qualifikation besitzen. Aber um die Wahrheit der universalen Heilsbedeutung Jesu für alle Menschen deutlich zu machen, ist grundsätzlich jeder sinnvolle und vertretbare Satz recht, der geeignet ist, dieses Dogma zu deuten.

Der theologische Sinn des Satzes

Gesprochen wird hier zunächst von der grundsätzlichen Heilsmöglichkeit für alle Menschen, nicht aber davon, in welchem Umfang nach christlichem Glaubensverständnis das Heil auch faktisch erreicht wird, ob man also eine Apokatastasis aller annehmen oder erhoffen darf³. Es geht vielmehr um die *Möglichkeit* des Heils für alle. Im Gegensatz zu Augustinus muß diese Möglichkeit infralapsarisch gedacht werden: kein Mensch ist bloß der sogenannten Erbsünde wegen vom Heil ausgeschlossen; jeder Mensch kann nur durch eigene persönlich schwere Schuld sein Heil verlieren. Das Heil aber ist hier als streng übernatürliches, durch die in Gnade gegebene Unmittelbarkeit zu Gott als er selbst, zu verstehen. Damit ist natürlich trotz der Erklärung Papst Pius' VI.⁴ der Limbus einer rein natürlichen Seligkeit abgelehnt. Für alle Menschen gibt es Heil nur als unmittelbare „Anschauung“ Gottes. Wie man sich den vielleicht vielgliedrigen, langen und unter Umständen auch mit dem Tod noch nicht abgeschlossenen Weg zu dieser letzten Vereinigung mit Gott zu denken hat, ist da ganz gleichgültig. Denn auch die traditionelle Lehre vom „Reinigungs-ort“ schließt vieles an Voraussetzungen oder Interpretationsmöglichkeiten ein, was noch längst nicht ausgeschöpft ist und was die übliche und vulgäre Fegfeuervorstellung noch beträchtlich ändern kann.

Der hier zugrundegelegte und theologisch zu bedenkende Satz spricht demnach von einer universalen Möglichkeit übernatürlichen Heils für alle Menschen nach der Erbsünde. Sie soll wirklich *allen* gegeben sein. Damit sind tatsächlich alle gemeint, die jemals

im freien Vollzug ihrer Existenz in der Menschheitsgeschichte lebten. Ausgeklammert bleibt die Frage nach dem Heil jener, die zwar sicher Menschen sind, jedoch vermutungsweise nie bis zum Vollzug ihrer Freiheit gekommen sind. Die theologische Überlegung zur universalen Heilsmöglichkeit betrifft darum hier alle die Menschen, die über sich selbst in totaler Verfügung ihre Freiheit personal vollzogen und sich dabei einschlußweise oder ausdrücklich für oder gegen Gott frei entschieden. Ob diese Universalität durch die versuchte Bestimmung wirklich eingegrenzt ist oder nicht, wissen wir nicht. Auf jeden Fall meint sie alle Menschen, die von Anfang der wirklichen Menschheit an lebten, selbst wenn auch dieser Anfang sich theologisch kaum genauer festlegen läßt. Es gehören natürlich auch alle Menschen in diesen Kreis, die nie einen unmittelbar greifbaren Kontakt zum Evangelium und seiner Verkündigung hatten. Diesen gegenüber läßt sich allerdings mit Billot⁵ prinzipiell fragen, ob jeder Mensch, der nicht unmündig stirbt und ein mehr oder minder normal-menschliches Leben führen konnte entsprechend den wechselnden kulturellen Verhältnissen, darum schon seine Freiheit radikal vollziehen konnte, wie es zur Erlangung übernatürlicher Vollendung erforderlich ist. Angesichts der faktischen Existenz vieler Einzelner und vieler Gruppen unter den verschiedensten geschichtlichen und kulturellen Bedingungen möchte man zweifeln, ob nicht doch viele sogenannte erwachsene Menschen gar nicht zu einem *heilwirkenden* Vollzug ihrer Freiheit kommen. Eindeutig lassen sich solche Zweifel nicht lösen. Entweder beruft man sich darauf, daß subjektive Freiheit unter Umständen absolut auch mit sehr dürftigem Material und unthematisch zu vollziehen sei, so daß die Zahl der erwachsenen Unmündigen in bezug auf ihr Heil gar nicht ins Gewicht fällt. Oder man sagt, es gäbe auch viele sogenannte Erwachsene, die in bezug auf ihr Heil gar nicht über den Stand unmündig und ungetauft sterbender Kinder hinauskommen. Über das Schicksal solcher Menschen aber wissen wir ebensowenig wie von jenen, die als Embryo oder im Säuglingsalter sterben.

Ohne eigentliche Begründung darf man für all diese Menschen und ihr Schicksal daran festhalten, daß wir darüber nichts wissen; wo man so täte, würde man nur an sich richtige theologische Daten einseitig und unzulässig in die endgültige Zukunft projizieren. Das

³ Vgl. zu dieser Frage J. Loosen in: LThK I (21957) 709—712.

⁴ DS 2626.

⁵ L. Billot SJ (1846—1931); Prof. an der Päpstl. Univ. Gregoriana Rom; bedeutender spekulativer Theologe.

Ergebnis dieses Vorgehens ist fragwürdig. Sinn dieser Andeutung ist der Hinweis auf die Randunschärfe der theologischen Aussage über die universale Heilsmöglichkeit aller Menschen.

Der Heilswille Gottes im heutigen Glaubensbewußtsein

Unter den genannten Voraussetzungen soll die theologische Wahrheit von der allgemeinen Heilsmöglichkeit jetzt unbefangen als dogmatisch verbindlich bezeichnet werden. Sie mag zwar nicht eigentlich definiert sein, gehört aber zweifellos zum heutigen Glaubensbewußtsein und darf auch als kirchenamtlich klar ausgedrückte Lehre gelten, so daß sie als absolut verbindlich anzusehen ist. Die Wahrheit war natürlich nicht immer in der aktuellen Deutlichkeit dem kirchlichen Glauben bewußt — trotz mancher Schriftworte⁶, mit denen die Schuldogmatik jetzt den universalen Heilswillen Gottes nachweist. Denn selbst wenn der Gedanke, Gottes Heilswille beschränke sich allein auf die Prädestinierten, als Häresie verworfen wird⁷, wenn man diesen Heilswillen sogar für Nichtgläubige gelten läßt und den Heilspartikularismus Augustins als überwunden betrachtet, kann die Wahrheit, daß Gott das Heil aller will, doch noch mit so vielen „Wenn“ und „Aber“ betrachtet werden⁸, daß sie sich kaum im hier gemeinten Sinn als eigentlich formelles Dogma bezeichnen ließe.

Nun erkennt aber das II. Vatikanische Konzil auch Nichtchristen, Polytheisten und selbst Atheisten die Möglichkeit zu, als solche auch subjektiv ohne schwere Schuld leben zu können. Und gleichzeitig rechnet es für solche Menschen mit der Möglichkeit übernatürlichen Heils. So wurde im kirchlichen Glaubensbewußtsein deutlich, daß es keinen Zustand eines Menschen gibt, der mit Sicherheit den Schluß auf persönliche Schuld des Betreffenden erlaubt und damit verlangen würde, diesem Menschen die Heilsmöglichkeit abzusprechen. Das aber ist der Sinn des Satzes von der universalen Heilsmöglichkeit aller Menschen, so wie er heute zu verstehen ist. Nach dieser Deutung gibt es keinen empirisch feststellbaren und sicher zu behauptenden Zustand eines Menschen, der von vornherein und gewiß vom Heil ausschliesse. Allerdings

⁶ Vgl. besonders 1 Tim 2, 4.

⁷ Vgl. DS 623 f. 1567. 2005. 2304 f.

⁸ Das muß mindestens bis zum II. Vatikanischen Konzil gelten.

wird es auch nur dort wirklich erreicht, wo im Menschen Glaube, Hoffnung und Liebe Gestalt gewinnen und so die gegenteilige Haltung überwunden wird. Das II. Vatikanische Konzil rechnet sogar im Unterschied zur bis dahin traditionellen Schullehre auch für den Atheisten und in seinem andauernden Atheismus damit, daß dort die heilswirksamen Haltungen von Glaube, Hoffnung und Liebe vorkommen können. Darum läßt sich diese Möglichkeit praktisch auch keiner anderen äußerlich greifbaren Einstellung des Menschen grundsätzlich bestreiten. Der Mensch mag empirisch greifbar verfaßt sein, wie er will, eine unmittelbar gegebene Heilsmöglichkeit läßt sich ihm dennoch nicht absprechen. Nur wenn das zugegeben wird, ist der biblische Satz, daß wir niemanden richten können⁹, voll und ganz ernst genommen. Wie allerdings solche Koexistenz zwischen einer aktuellen, unmittelbaren Heilsmöglichkeit einerseits und einem an sich nicht sein-sollenden Zustand des Menschen andererseits¹⁰ überhaupt sein kann, ist später noch genauer zu sehen.

Das II. Vatikanische Konzil hat keine eigentliche Definition vorgelegt. Die Wahrheit des universalen Heilswillens Gottes stand in der Geschichte nicht immer so deutlich wie heute im kirchlichen Glaubensbewußtsein. Darum kann man diesen Satz theologisch so qualifizieren, wie wir es oben getan haben, oder ihn auch z. B. mit L. Ott als „sententia fidei proxima“¹¹ bestimmen. Thema der folgenden Überlegungen ist allerdings nicht dieser Satz für sich, sondern sein christologischer Bezug; darum sollten diese Andeutungen zum theologischen Sinn dieses Satzes hier genügen, ebenso wie der Hinweis auf seine Randunschärfen und seine theologische Qualifikation. Eine weitere Begründung und Darstellung der Geschichte seines Verständnisses jedenfalls wird hier nicht mehr erforderlich sein.

Heilsunmittelbarkeit zu Gott

Von allen geschichtlich und gesellschaftlich denkbaren Standorten seiner Existenz aus kann der Mensch also in heilshafter Unmittel-

⁹ Mt 7, 1; Lk 6, 37.

¹⁰ Z. B. einer objektiven Schuld, eines theoretischen oder praktischen Atheismus.

¹¹ Vgl. L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg/Br. 41959, 288 f.

barkeit zu Gott stehen, ohne daß er diesen objektiven Standort notwendig „de necessitate medii absoluta“ aufgeben müßte, um diese Unmittelbarkeit zu Gott anderswo überhaupt finden zu können. Zu ihrer konkreten Gewinnung bedarf es natürlich dessen, was „Metanoia“, Glaube, Hoffnung, Liebe heißt. Die Heilsmöglichkeit aller jedoch, wie sie hier verstanden ist, meint gerade, daß die notwendige Hinkehr zu Gott thematisch oder unthematisch von jedem denkbaren existentialen Standort aus vollziehbar ist, soweit es sich dabei um die geschichtlich, kulturell oder religiös vorgegebene Situation handelt. Sie ist nämlich kategorial und liegt der eigentlichen Grundfreiheit des Menschen für den totalen Selbstvollzug voraus. Oft mag im konkreten menschlichen Leben die Weigerung, die eigene kategoriale Situation frei zu verändern, das Nein gegenüber Gott bedeuten und so die Heilchance zerstören. Aber das setzt gerade voraus, daß die vorgegebene geschichtliche Situation eines Menschen grundsätzlich zu Gott hin heilsunmittelbar ist, insofern sie gerade nicht von der persönlichen Schuld des einzelnen begründet oder festgehalten wird. Bloß menschliches Urteilen wird ja mit Sicherheit von einer solchen Situation nie behaupten können, sie sei nur aufgrund persönlicher Schuld des in ihr lebenden Menschen möglich und sei mithin Zeichen für den Verlust der möglichen Heilsunmittelbarkeit zu Gott.

Gott ist vielmehr in einem letzten Sinn überall gleich nahe; der kleine Abstand läßt sich überall durch Glaube, Hoffnung und Liebe überbrücken mit Hilfe dessen, was die jeweils vorliegende geschichtliche Situation anbietet. Umgekehrt geht der eigentlich heilschaffende Glaube nicht so eindeutig in eine solche Situation ein, daß irgendwer sie nach Gegebenheit oder Fehlen dieses Glaubens *sicher* als heilhaft oder heilswidrig beurteilen könnte. All das Gesagte stellt keineswegs die objektive Richtigkeit eines sittlichen Aktes, das objektiv richtige Glaubensbekenntnis, die konkret gesellschaftliche Zugehörigkeit zur Kirche usw. in ihrer Bedeutung in Frage, es relativiert auch nicht diese Wirklichkeiten in bezug auf das subjektive Heil des Menschen, doch würde eine eingehendere Behandlung dieser Fragen jetzt vom gestellten Thema abführen.

Der Geist Gottes drängt auf die Vollendung der Welt in Gott und durchwaltet von vornherein die ganze Weltgeschichte ihrer Länge und Breite nach als die Entelechie. Darum gibt es die universale Heilsmöglichkeit von allen Standorten des Menschen aus. Das Christusereignis aber ist mindestens auf den ersten Blick hin

Wirkung und nicht Ursache dieser Dynamik des Gott an die Welt mitteilenden Geistes, der Selbstmitteilung Gottes. Wie läßt sich demgegenüber noch behaupten, alles Heil komme von Jesus Christus? In dieser Frage ist nach den nötigen Vorklärungen das Thema dieser Überlegungen noch einmal zusammengefaßt.

Die Problematik der Frage

In einer Welt, in der alles und jedes miteinander zusammenhängt, wo jedes Ereignis für alles andere irgendwie von Bedeutung ist — wenigstens wenn es zeitlich später kommt —, wackelt nach einem gelegentlichen Wort eines modernen Physikers auch der Sirius, wenn ein Kind seine Puppe aus der Wiege wirft. Aber diese physikalische Einheit von Raum und Zeit bietet keine geeignete Grundlage zur Lösung unserer Frage. Denn in ihr geht es nicht um einen Zusammenhang, um eine Einheit, in der jedes Moment für jedes andere bedeutsam ist, sondern um einen einzigen zeitlich genau bestimmten Moment der Geschichte, der selbst für die ihm vorausgehenden Geschichtsphasen wichtig sein soll. Dieses einzelne Ereignis innerhalb der Geschichte soll absolut grundlegend sein für jedes andere Ereignis der gleichen Geschichte von ihrem Beginn bis zu ihrem Ende. Und doch muß gerade diese Geschichte als Geschichte von Freiheit in jedem ihrer Einzelmomente verstanden werden, d. h. daß in ihr dauernd Ereignisse geschehen, die in ihrem Eigentlichsten, der Entscheidung für oder gegen Gott nämlich, gar nicht von anderen abhängen können, sosehr auch solches andere die der Freiheit vorgegebene Ermöglichung und ihre konkrete Situation sein mag. Im eigentlichen Vollzug des Heils scheint die Freiheit des einzelnen unersetzbar zu sein.

Führt man dagegen an, die Freiheit müsse sich unter vorgegebenen Bedingungen und Voraussetzungen vollziehen, die von ihr selbst unabhängig sind, da die Freiheit des Menschen endlich sei, und fügt man hinzu, Teil dieser Situation der Freiheit zum Heil oder Unheil sei eben auch die „objektive Erlösung“ durch Jesus Christus, dann stellt sich doch wenigstens die Frage, wie die so verstandene Erlösung auch für Menschen gelten kann, die vor Jesus Christus gelebt haben. Wie kann überdies diese Freiheitssituation für die Freiheit jener bedeutsam sein, die nach Jesus Christus leben, aber von ihm nichts wissen oder deren Wissen von ihm nicht ihre Freiheit zu letzter Entscheidung zwingt? In

welcher Weise hat man schließlich diese objektive Erlösung als Konstitution der menschlichen Freiheitssituation genauer zu denken?

Natürlich kann die „objektive Erlösung durch Christus“ ein spezifisch eigentümliches Moment in der Konstitution der grundlegenden Freiheit des Menschen sein, die im übrigen zahlreiche Momente einschließt. Sie würde unter solchen konstitutiven Momenten einen einmaligen und unüberbietbaren Rang besitzen, weil sie mit der Prädefinition menschlicher Freiheit durch Gott zusammenhängt. Diese Prädefinition aber wird unbeschadet ihrer genaueren Auslegung in allen katholischen Schulen als etwas angenommen, das sich mit der Freiheit des Menschen vereinbaren läßt. Damit ist jedoch die eigentliche Frage hier nur gestellt. Ob nämlich von einer allgemeinen bzw. partikulären Prädefinition der menschlichen Freiheit zum Heil oder aber einfach vom Heilswillen Gottes gesprochen wird, bedeutet für unsere Überlegungen keinen Unterschied. Gefragt wird ja nach dem *Wie* der Verbindung solchen Heilswillens oder der göttlichen Prädefinition einerseits und dem Christusereignis andererseits.

Allerdings sollte man sich die Antwort auf diese Frage nicht voreilig leicht machen, indem man sich auf den „kosmischen Christus“ beruft. Natürlich läßt sich der präexistente Logos Gottes unschwer von vornherein als schöpferisch, heiligend, vergebend und vergöttlichend in Welt und Geschichte vorstellen. Von ihm hängt dann das Heil aller Menschen ab, und alles Heil ist auf ihn bezogen. Und dieser ewige Logos Gottes, der sich selbst in die innerste Mitte menschlicher Freiheit als Bedingung der Möglichkeit eines übernatürlichen Ja zur Selbstmitteilung Gottes verschenkt, meint natürlich die Erlösung und das Erlösungsereignis. Insofern läßt sich aufgrund der Idiomenkommunikation von Jesus durchaus sagen, er sei das Heil der Welt, wie man auch von ihm sagen darf, er sei der Schöpfer der Welt.

Doch damit wäre die hier aufgeworfene Frage noch nicht einmal berührt; denn die Selbstmitteilung des göttlichen Logos an die Welt wäre gerade nicht als Einzelereignis innerhalb der Geschichte, sondern als immer und überall wirkende letzte Dynamik und als der tragende Grund der ganzen Geschichte vorgestellt. Sieht man einmal von dem weiteren Problem ab, wie sich diese heilschaffende Funktion des welttragenden Logos zum Wirken des Heiligen Geistes verhält und wie bzw. mit welchem Recht die Jünger von der Erfahrung mit Jesus dem Gekreuzigten und Auf-

erstandenen — man denke an den Kolosserbrief Pauli, an die Schriften des Johannes und an den Hebräerbrief — zum prä-existenten, schöpferischen und rettenden Logos in Jesus kamen, dann ist doch immer noch darauf Antwort zu geben, wie das zeitlich und örtlich bestimmt geschichtliche Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu als eines wahren Menschen fundamental bedeutsam sein kann für das Heil aller. Mag sein, daß sich diese Frage nicht ohne Berufung auf den prä-existenten Logos in Jesus lösen läßt; aber diese Berufung allein gibt die gesuchte Antwort auch nicht her.

Fremderlösung und Selbsterlösung

Die christliche Apologetik unterscheidet gewöhnlich zwischen Fremderlösung und Selbsterlösung. Wenn hier darauf hingewiesen wird, dann in der Absicht, die Gefahr zu meiden, daß von der Erlösung aller Menschen in Jesus, von seinem Tod und seiner Auferstehung mehr verlangt wird, als dogmatisch wirklich notwendig ist. Man würde sonst dem heutigen Menschen Aporien aufzwingen, aus denen er nicht mehr herauskommt. Die christliche Lehre von Glaube, Hoffnung und Liebe, vom gnadenhaften Einswerden mit Gott, von der Annahme der göttlichen Selbstmitteilung durch die Freiheit des Menschen, kann ruhig als Lehre einer wahren Selbsterlösung verstanden werden. Das sich in seiner Freiheit erlösende Selbst, das nämlich Gott zur Mitte der eigenen freien Existenz macht, ist als Kreatur durch die schöpferische Freiheit Gottes konstituiert und dadurch zur Annahme der Selbstmitteilung Gottes befähigt. Gott aber teilt sich durch die ungeschaffene Gnade mit, die er selbst ist, sowie durch die daraus entspringenden übernatürlichen Fähigkeiten des Menschen in dessen Freiheit. So ist er selbst Bedingung der Möglichkeit des Heils für den Menschen, aus der dieser sein Heil selbst in Freiheit vollzieht. Allerdings war es für die christliche Theologie im Gegensatz zu jeder Form von Pelagianismus immer selbstverständlich, daß auch solche freie Annahme des Heils noch einmal Gabe des gnädigen Gottes ist und gerade so zum Eigensten des Menschen und seiner Freiheit wird¹².

¹² Vgl. A. Hamman, in: LThK VIII (1963) 246—249; aber auch die neuere Überprüfung der Positionen des Pelagius durch G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972.

Würde Selbsterlösung demgegenüber meinen, der Mensch könne seine Vollendung ohne Gott wirken, dann kennt das Christentum keine Selbsterlösung. Allein in dem Sinn, daß der Mensch sein Heil nicht nur passiv entgegennimmt, sondern ganz und nicht nur teilweise in seiner Freiheit vollzieht, läßt sich christliches Heil als Selbsterlösung deuten; diese Freiheit aber ist von Gott in ihre Möglichkeit durch Natur und Gnade eingesetzt. Um das recht zu verstehen, darf die Gnade, in der ein Mensch sein Heil wirkt, nicht als extrinsezistisches Mittel aufgefaßt werden; sie ist vielmehr die von Gott frei und ungeschuldet konstituierte, innerste Eigentümlichkeit der Freiheit des Menschen selbst.

Lehrt mithin der christliche Glaube im angezeigten Sinn eine Selbsterlösung und faßt er gleichzeitig das Kreuz Christi — grundgelegt in der Inkarnation des Logos und vollendet in der Auferstehung Jesu — als Ursache unseres Heils, als „redemptio obiectiva“, dann läßt sich die Ursächlichkeit des Kreuzes nur so verstehen, daß sie sich auf die allgemeinen und individuellen Bedingungen der Möglichkeit solcher Selbsterlösung bezieht. Unklar bleibt aber immer noch, wie sich das denken läßt.

Kreuz als Folge oder Ursache?

Das Kreuzesereignis als „redemptio obiectiva“ muß nach dem Gesagten *Folge*, nicht Ursache für den grundlosen Heilswillen Gottes sein; jedenfalls nicht Ursache im üblichen Sinn des Wortes. Denn im landläufigen Verständnis ist damit eine physische oder moralische Bewirkung gemeint. Demgegenüber aber kann es nur heißen: Weil es einen Heilswillen Gottes gibt, gibt es Kreuz und Auferstehung Jesu; nicht aber: Weil es das Kreuz gibt, gibt es uns gegenüber den Heilswillen Gottes. Gott wird nicht durch das Kreuz von zürnender Gerechtigkeit umgestimmt zu vergebender Liebe, sondern der grundlos und von vornherein vergebende, sich der Welt trotz ihrer Schuld und diese überwindend mitteilende Gott führt das Kreuzesereignis herauf.

Welche Art „Ursächlichkeit“ dem Kreuz dennoch für das Heil aller Menschen zukommen kann, steht deshalb gerade hier zur Frage. Damit ist auch die eigentliche Schwierigkeit gegen die sogenannte „Satisfaktionstheorie“ Anselms von Canterbury¹³ for-

¹³ Vgl. dazu die zusammenfassenden Bemerkungen von W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 260—263 und die dort angegebene weitere Literatur.

muliert, die gröber oder feiner seither die christliche Erlösungslehre des Westens wenigstens überall dort bestimmte, wo dem Kreuz Christi nicht von vornherein eine Ursächlichkeit für unser Heil aberkannt wurde und wo Kreuz und Auferstehung nur als Argument für *unseren* Glauben und *unser* Vertrauen auf Gott galten. Die Satisfaktionstheorie verlangt nach gequälten Distinktionen, um die Tatsache zu deuten, daß der „Satisfaktion-Leistende“ und der sie Entgegennehmende in unserem Fall ein und derselbe ist. Damit scheint schon diese Theorie als Verständnismodell der erlösenden Ursächlichkeit des Kreuzes aufgehoben. An der Geschichte von Predigt und Theologie läßt sich ablesen, wie diese Theorie immer wieder die schlichte Tatsache verdunkelte, daß das Kreuzesereignis nicht von der zürnenden und Genugtuung fordernden Gerechtigkeit Gottes, sondern von seiner grundlos vergebenden Liebe ausgeht. Daß auch Gottes heilige Gerechtigkeit am Kreuz offenbar wird, ist damit nicht geleugnet, ebensowenig wie die Nützlichkeit gewisser sachlicher und religionspädagogischer Momente der Satisfaktionstheorie, die durchaus zu billigen sind. Aber diese Theorie insinuiert doch fast zwangsläufig den Gedanken an eine Umstimmung Gottes, die metaphysisch unmöglich ist und den Ursprung des Kreuzes als Folge aus der vergebenden Liebe Gottes verdunkelt. Diese Liebe ließ ja von vornherein die Schuld in die Welt nur ein, weil sie sich auch als Ja Gottes zum Menschen über das Nein des Menschen gegen Gott siegreich erweisen wollte.

Die Satisfaktionstheorie aber fördert die Idee einer letztlich undenk바aren Stellvertretung der Menschen durch Jesus und steht dem rechten Verständnis der Selbsterlösung entgegen, von der oben gesprochen wurde. Damit ist dann aber auch das paulinische „ὅτι ἡμῶν“ in einer nicht zwingenden Weise ausgedeutet, die das von Paulus Gemeinte überstrapaziert¹⁴. Wie und woher konnte denn der Völkerapostel angesichts der Erfahrung der ersten Jünger mit Tod und Auferstehung Jesu von diesem „ὅτι ἡμῶν“ wissen und sprechen?

Das Verdienst Christi

Kirchenamtliche Lehräußerungen, aber auch die Schultheologie weisen öfter darauf hin — z. B. im Zusammenhang mit der Lehre

¹⁴ Vgl. dazu 2 Kor 5, 21; Gal 1, 4 und 3, 13 sowie 1 Kor 1, 13 und 11, 24.

von der Unbefleckten Empfängnis Mariens¹⁵ —, Gnade und Heil würden dem Menschen gewährt „intuitu meritorum Christi“. Doch ist mit diesem richtigen Hinweis nicht mehr gesagt als mit der Wahrheit, von der diese Überlegungen ausgehen und die etwas erhellt werden soll. Der Gedanke verbindet das Heil der Menschen mit dem Kreuz Christi, ohne zu erklären, wie dieser Zusammenhang gedacht werden kann. Allerdings erleichtert er das Verständnis, wie die vor- und außerchristliche Menschheit in ihrem Heil vom Kreuz Christi abhängen könnte, da er ein ewiges Vorauswissen Gottes von diesem zeitlichen Ereignis ins Spiel bringt, so daß sich von daher ein mögliches Vorauswirken des Kreuzes Christi denken ließe, noch bevor es selbst geschichtliches Ereignis geworden ist.

Aber abgesehen von der Schwierigkeit, daß solch eine Vorstellung von Stücken der Heilsgeschichte, die sich untereinander zu einer Heilsgeschichte verbinden sollen, ihren Zusammenhang durch außergeschichtliche Kräfte gewinnt, nämlich durch das ewige göttliche Vorauswissen, das gerade nicht zur Heilsgeschichte als solcher gehört und dem alle zeitlichen Momente der Geschichte in seiner Ewigkeit gleich gegenwärtig sind, erklärt eben der behauptete „intuitus meritorum Christi“ nicht den eigentlichen Sinn der Aussage, Gott wolle „wegen“ des Kreuzes Christi das Heil der Menschen.

Das Kreuz Christi kann nach dem bisher Gesagten also nicht in der Weise für das Heil aller Menschen ursächlich sein, daß es einen sonst nicht bestehenden Heilswillen Gottes bewirkte oder aber ein Heil der Menschen erbrächte, das nicht die menschliche Freiheit berücksichtigt. Gibt es trotz all dieser unvollziehbaren Ideen noch einen Zusammenhang zwischen dem Kreuz des Herrn und dem Heil aller, der nicht nur moralistisch auf dem Eindruck beruht, den Sterben und Auferstehen Jesu auf uns machen? Bei der Suche nach einem solchen Zusammenhang darf von vornherein nicht übersehen werden, daß es um *alle* Menschen geht. Betrachten wir diese Aufgabe zunächst von Jesus, dann von uns selbst aus; die doppelte Blickrichtung wird uns Fragen erschließen, die sonst vielleicht übersehen würden.

¹⁵ Vgl. DS 2803.

Die Beziehung *Jesu* zu allen Menschen wirft eine Reihe exegetischer und fundamentaltheologischer Fragen auf, die hier nicht eingehend behandelt werden können. Nur einiges sei hinweisend erwähnt: Wie faßt der vorösterliche Jesus seinen Tod auf? Ging er ihm wissend und frei entgegen, übernahm er ihn in einem letzten, bedingungslosen Glauben und Vertrauen? Wußte er um die soteriologische Bedeutung seines Todes? Unter welchen Voraussetzungen, nach welchen Vorstellungen und Modellen läßt sich ein Wissen Jesu von dieser soteriologischen Bedeutung seines Todes denken? Was ist das fundamentaltheologische und dogmatische Minimum, um historisch greifbar beim vorösterlichen Jesus eine soteriologische Bedeutung seines Todes zuzugeben?

Ohne daß diese und ähnliche Fragen hier weiter bedacht werden könnten, wird einfach vorausgesetzt, daß Jesu Tod und Auferstehung zusammen eine soteriologische Bedeutung *besitzen*. Das entnehmen wir als Lehre der Schrift und der Kirche, deren Inhalt mit dem vorösterlichen Jesus und der geschichtlichen Realität nachweisbar genügend zusammenhängt. Gefragt wird nur, wie sich dieser Zusammenhang zwischen dem Tod Jesu und dem Heil aller Menschen denken läßt, ohne daß man sich in all die schon erwähnten Aporien verstrickt.

Zunächst ist natürlich zu bedenken, daß auch Jesus *die* Beziehungen zu allen Menschen besaß, die jeden Menschen vieldimensional in der einen Menschheit und Geschichte mit allen anderen Menschen verbindet. Existentialontologisch, geschichtsphilosophisch und geschichtstheologisch kann das hier zwar nicht näher begründet und entfaltet werden, doch darf man sicher sagen, Menschheit und Geschichte bilden eine echte Einheit und nicht nur die von uns gedanklich hergestellte Summe von Einzelmenschen und Individualgeschichten. Diese Einheit beruht auch nicht nur auf der gemeinsamen physikalischen und biologischen Grundlage des Menschen und seiner Welt, sondern auf der menschlichen und freien Wirklichkeit der Menschheit und ihrer Geschichte, die sich als solche nicht leicht deuten läßt. Solche spezifisch menschliche und nicht nur materiell biologische Einheit ist selbstverständlich auch für den soteriologischen Zusammenhang Jesu mit allen Menschen bedeutsam und darf weder verkannt noch für unwichtig gehalten werden. Sie spielt übrigens auch in der Erlösungslehre der griechischen Väter eine Rolle,

wenn diese die Erlösung sich dadurch ereignen lassen, daß der ewige Logos in die Geschlechtsgemeinschaft der einen Menschheit eintritt. Aber auch die westliche Satisfaktionstheorie setzt eine Einheit der Menschheit, der auch Jesus zugehört, voraus, gleichgültig, ob diese Einheit, in der Jesus stellvertretend für alle wirken kann, eher als Ergebnis eines göttlichen Dekretes gedacht wird denn als naturale Einheit der Menschen, zu der auch der inkarnierte Logos Gottes gehört. Doch sosehr auch über diese Einheit der Menschen und ihrer Geschichte nachgedacht werden muß, sie allein genügt nicht, um das hier Gemeinte verständlich zu machen.

Wollte man allerdings die eigentliche Erlösung schon allein durch die Inkarnation vollzogen denken, dann ließe sich die universale Bedeutung des Christuserignisses schon aus dieser Einheit der Menschen allein deuten. Die Menschheit ist eine und als diese eine gerettet, indem der ewige Logos in Jesus sich selbst in diese Einheit inkarniert; darum muß er ihr das endgültige Heil mitteilen, das ihm als Logos Gottes notwendig zukommt, weil sonst die Einheit der menschlichen Geschichte aufgehoben wäre, wenn das notwendige Heil eines ihrer Glieder für Zielbestimmung und Heilsmöglichkeit der einen Menschheit bedeutungslos wäre. Gewiß haben diese Überlegungen positiv Bedeutung und Gültigkeit; darum müssen sie auch in einer Theologie der Heilsbedeutung des Kreuzes Christi vorgetragen werden. Aber wenn das Kreuz Jesu, sein Tod und seine Auferstehung als Heilsereignis für alle gedacht wird, dann kann auch der Gedanke einer vom Logos geteilten universalen Geschlechts- und Geschichtsgemeinschaft des Menschen *allein* nicht reichen. Tod und Auferstehung Jesu müssen vielmehr als solche universal heilsbedeutsam sein und dürfen nicht nur als letztlich indifferente Einzelereignisse eines Lebens erscheinen, das allein darum universal heilsbedeutsam ist, weil es das Leben des ewigen Logos war, der in die Einheit der Menschen eintrat und in der Annahme einer menschlichen Natur *diese überhaupt* rettend angenommen hat.

Die gesuchte „Kausalität“ des geretteten Todes Jesu für das Heil aller Menschen muß nach den früheren Bemerkungen Folge und nicht Ursache für die gnadenhafte Zuwendung Gottes zur Welt sein. Sie besagt keine Umstimmung Gottes, der gerade als der gnädige, nicht aber als der zürnende das Kreuz heraufführt, das allerdings auch nicht einfach nur darin erschöpft ist, daß es uns von der Liebe und Vergebung Gottes überzeugt. Würde die

Heilskausalität des Kreuzes so exklusiv gedeutet, könnte von Universalität kaum mehr die Rede sein, weil der größte Teil der Menschheit von diesem Kreuz explizit nichts weiß und weil Pauli Vorstellung vom heilschaffenden Kreuz Jesu Tod in den Kategorien des Opfers deutet. Vorsichtig darf aber gesagt werden, daß die paulinischen Begriffe von „Opfer“, „Lösegeld“, „versöhnendem Blut“ usw. nicht das ursprüngliche Verständnis der Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu für alle Menschen spiegeln; sie sind legitime, jedoch von den ursprünglichsten Grunddaten her zu deutende Hilfsvorstellungen, die uns die Heilsbedeutung näherbringen sollen. In verschiedenen Kulturkreisen und Epochen läßt sich mit ihnen dieses Ziel aber nicht gleich leicht erreichen, selbst wenn damit nicht behauptet wird, solche Denkmodelle dürften für uns heute z. B. ganz ausgeschlossen werden.

Die Frage nach der Art der gesuchten Heilsursächlichkeit bleibt also offen. Man wäre gar versucht, in dieser Frage von vornherein den Verzicht auf die Idee der „Ursächlichkeit“ zu fordern, aber das Christentum muß einfach bekennen, daß Jesu Tod für das Heil aller Menschen von „Bedeutung“ ist, daß er „für“ uns alle gestorben ist. Solche Formulierungen drücken nun das gleiche aus wie die „Ursächlichkeit“ des Todes Jesu in bezug auf das Heil aller. Die Schwierigkeit bleibt darum gleich, ob man nun „Ursächlichkeit“, „Bedeutung“ oder „für uns“ sagt. Allerdings versagen — wie oben ausdrücklich gesagt — alle Ursächlichkeiten physikalischer oder moralischer Art, so daß eine Ursächlichkeit des Todes Jesu nahegelegt wird, die gerade nicht in Frage kommen darf.

Zur Auflösung dieses Dilemmas ließen sich verschiedene Wege beschreiten. Gewählt sei hier einer, der uns die neue gesuchte Ursächlichkeit von Jesu Tod mit einem Begriff erschließt, der in anderem, theologischem Zusammenhang schon bekannt ist und durchdacht wurde.

Es läßt sich sagen: Das Kreuz (samt der Auferstehung Jesu) hat insofern eine ursakramentale Ursächlichkeit für das Heil aller Menschen, als es dieses Heil durch die in der Welt überall wirksame Heilsgnade vermittelt; es ist Zeichen dieser Heilsgnade und ihrer siegreichen Irreversibilität in der Welt. Die Wirksamkeit des Kreuzes beruht darauf, daß es ursakramentales Zeichen von Gnade ist.

Sakramentales Zeichen und Gnade

Hier soll die Heilsursächlichkeit des Kreuzes nicht unter die eigentümliche Zeichenursächlichkeit für die Gnade *subsumiert* werden, die aus der Sakramentenlehre bzw. aus *einer* möglichen und legitimen Sakramentenlehre bekannt ist. Die Eigentümlichkeit der Wirkung des Kreuzes muß sich aus den theologischen Überlegungen über das Kreuz selbst ergeben, was allerdings zu einer Konzeption von Ursächlichkeit führen kann, die klar und deutlich mit der Zeichenursächlichkeit der Sakramente übereinstimmt. Eine solche Konzeption kann dann ruhig übernommen werden, obwohl sich die behauptete Ursächlichkeit sonst nicht findet und unter die übrigen bekannten Vorstellungen von Ursächlichkeiten nicht zu subsumieren ist. Daß dieser neue Begriff in einer Sakramententheologie anerkannt ist als Zeichenursächlichkeit, Ursächlichkeit also, die dem Zeichen als solchem zukommt und nicht als etwas anderes zum Zeichen hinzutritt, ist dafür Grund genug. Diese Sakramententheologie spricht ja den sakramentalen Vorgängen in bezug auf die Gnade nicht eine Zeichenhaftigkeit *und* eine Wirkursächlichkeit zu, die dann unter eine andere physische oder moralische Instrumentalursächlichkeit unterzuordnen und zu deuten wäre; vielmehr ist die Zeichenhaftigkeit die Ursächlichkeit. „Sacramenta causant gratiam, quia et prout significant gratiam.“ Hier wird natürlich nicht vorausgesetzt, jedwedes Zeichen einer Sache könne auch als deren Ursache aufgefaßt werden. Doch soweit ein Sakrament als Realsymbol, als geschichtliche und gesellschaftliche Verleblichung der Gnade aufgefaßt werden kann und muß, worin die Gnade zu ihrer eigenen Wesensfülle gelangt und sich irreversibel von sich aus zusagt (*opus operatum*), ist einem solchen Zeichen Ursächlichkeit für die Gnade zuzuschreiben, obwohl das Zeichen von eben dieser Gnade verursacht wird.

Das gegenseitige Bedingungsverhältnis erlaubt nicht, Gnade und Gnadenzeichen noch als zwei schlechthin einander getrennt gegenüberstehende Wirklichkeiten aufzufassen, von denen die eine nur Ursache, die andere nur Wirkung wäre. Vielmehr ist von zwei Momenten eines sich geschichtlich bildenden Wesensvollzugs zu sprechen, auch wenn die gegenläufigen Bedingungen nicht derselben Art sind. In diesem Sinn ist das sakramentale Zeichen Ursache der Gnade. Das Zeichen gehört eben zur Vollendung des Wesens dieser Gnade, die sich gerade darin geschichtlich als irreversibel meldet. Das Zeichen wird nämlich gerade von

der Gnade als deren Realsymbol hervorgebracht, so daß sie selbst zur Vollendung kommt. Ontologisch und pneumatologisch müßte diese Zeichenursächlichkeit und ihr Zusammenhang mit dem leibhaftigen und geschichtlichen Wesen des Menschen eigentlich noch eingehender geklärt werden, doch hier müssen wir uns mit diesem Hinweis auf den Begriff der Zeichenursächlichkeit begnügen, dessen Legitimität unabhängig von den folgenden Überlegungen ist und diesen darum zur theologischen Begründung dienen kann.

Wie aber steht es mit der Sache? Gottes Heilswille umfaßt alles und läßt also auch die Sünde der Welt zu. Seine überall als Angebot an die Freiheit wirkende Selbstmitteilung bedeutet die innerste Entelechie der Menschheits- und darin der Heilsgeschichte. In ihr sind alle miteinander und füreinander wichtig, weil jeder einzelne in dieser einen Heilsgeschichte *als* Moment an ihr von Gottes Heilswillen gewollt ist. Die heilsgeschichtliche Solidarität aller ist zwar in ihrer zeitlichen Erstreckung nicht einfach für jeden dieselbe, besteht jedoch auch nicht bloß in einem zeitlichen Hintereinander individueller Heilsgeschichten. Sie drängt auf ein Ende und eine Vollendung der ganzen Heilsgeschichte, wo das Wesen Gottes als mitteilende Liebe und seine Freiheit sich in letztlich unableitbarer und eben geschichtlich erfahrbarer Weise ausagen. Unter dieser Voraussetzung aber läßt sich mindestens denken, daß die Ambivalenz göttlicher und menschlicher Freiheit, die ursprünglich dieser einen Geschichte eignet, im freiheitsgeschichtlichen Vollzug schon vor dem universalen Ende der ganzen Geschichte ein für allemal entschieden wird. Der Ausgang würde sich dann schon innergeschichtlich festlegen und irreversibel werden.

Diese Denkmöglichkeit besteht sicher, wenn dieser innergeschichtlich auftretende, irreversible Ausgang der göttlichen und menschlichen Freiheitsgeschichte *positiv* ist, d. h. das Heil der Welt bedeutet, die dann als ganze nicht mehr verlorengehen könnte. Möglich wäre das, wenn Gott sich in unüberholbarer Weise einem Menschen so mitteilt, daß dieser zur nicht mehr zurücknehmbaren Selbstzusage Gottes an die Welt wird und daß er selbst in seiner Freiheit solche göttliche Selbstzusage annimmt in einer Weise, die ebenfalls nicht mehr rückgängig zu machen ist, d. h. durch seinen Tod als Ende und Endgültigwerden menschlicher Freiheitsgeschichte überhaupt. Ist nun die Heilsgeschichte in diesem Sinn durch ein konkretes Ereignis auf das Heil und nicht auf das Unheil

irreversibel festgelegt, dann muß solch ein geschichtlich greifbares Geschehen Zeichen im Sinn von Realsymbol für das Heil der ganzen Welt sein und jene Ursächlichkeit für dieses Heil haben, die wir unter Gebrauch eines bekannten theologischen Begriffs „sakramental“ nennen möchten.

Der christliche Glaube sieht in Jesus, seinem Kreuz und seiner Auferstehung ein solches Ereignis. Einheit und Solidarität der Menschen vorausgesetzt, haben wir hier also das Zeichen für den irreversiblen Heilsausgang der einen Geschichte vor uns. Vor diesem Geschehen war solch ein positives Ende der Heilsgeschichte nicht sicher geschichtlich zu greifen, sondern blieb verdeckt von der Ambivalenz göttlicher und menschlicher Freiheit. Deshalb darf diesem Heilszeichen für die ganze Welt jene sakramentale Ursächlichkeit zugesprochen werden, von der die Rede war. Weil es Jesu Kreuz und Auferstehung gibt, darum ist der ganzen Menschheit das Heil angeboten und zugesagt; Kreuz und Auferstehung sind in einem „Ursache“ für das Heil aller. Zur Vermeidung der oben angedeuteten Aporien muß allerdings diese Ursächlichkeit als „sakramentale Zeichenursächlichkeit“ gedacht werden, die vom ihr vorausgehenden Heilswillen Gottes selber gesetzt, nicht die Ursache dieses Heilswillens ist. Wenn das II. Vatikanische Konzil wiederholt die Kirche als Sakrament des Heiles der Welt bezeichnet¹⁶ und diese Aussage sich verdeutlichen läßt, indem die Kirche als das Grundsakrament für das Heil der Welt bezeichnet wird¹⁷, dann darf Jesus Christus das *Ursakrament* genannt werden, das ursprünglich „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“¹⁸ ist. So drückt es die Kirchenkonstitution in abgeleiteter Weise von der Kirche aus.

Das Zitat spricht von „Zeichen und Werkzeug“, so daß nach einer bestimmten Sakramententheologie ruhig interpretiert werden darf: Werkzeug weil Zeichen. Gegen einen naheliegenden Einwand, daß ein Zeichen, das sich immer nur an den Menschen als Adressaten richten kann, zwar für dessen Erkenntnis möglicherweise ursächlich bedeutsam ist, nicht jedoch für die bezeichnete

¹⁶ Vgl. Kirchenkonstitution (LG) n. 1. 8. 48. 59; Ökumenismusdekret (UR) n. 2; Missionsdekret (AG) n. 1. 5; Pastoralkonstitution (GS) n. 45.

¹⁷ Zu diesen Gedanken vgl. vom Vf.: Kleine Vorüberlegung über die Sakramente im allgemeinen, in: Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche, München 1974, 7—18.

¹⁸ Kirchenkonstitution (LG) n. 1.

Sache selbst, das Heil des Menschen nämlich, muß darauf hingewiesen werden, daß dann ein Verständnis von „Zeichen“ vorausgesetzt wird, das gerade beim eigentlich sakramentalen Zeichen unzutreffend ist. Gewiß läßt sich in dieser Form die Heilsursächlichkeit Jesu und seines Kreuzes nicht befriedigend deuten und das Dogma der Erlösung durch das Kreuz nicht voll einholen. Aber im sakramentalen Zeichen setzt sich eben der Heilswille Gottes und die Gnade selber in geschichtlicher Weise. Zeichen und Bezeichnetes sind damit im Gegensatz zur erwähnten Voraussetzung wesentlich eins, so daß sich das Bezeichnete in und durch das Zeichen ereignet und das Zeichen in diesem bestimmten und begrenzten Sinn das Bezeichnete verursacht.

Das aber gilt in fundamentaler Weise für das Verhältnis von Heilswille Gottes und der Gnade als innerste Entelechie der ganzen Weltgeschichte einerseits und dem Kreuz Jesu andererseits. Deshalb kann und muß in diesem Sinn das Kreuz als Ursache des bezeichneten Heils verstanden werden und nicht als Ursache für unsere Erkenntnis von diesem Heil im Glauben. Natürlich besitzt das Kreuz auch die zweite Funktion für uns und unseren Glauben, aber das Kreuz Jesu als das universale Ursakrament des Heiles der ganzen Welt sagt mehr und eigentlich alles, vorausgesetzt, daß das „Sakrament“ richtig verstanden und als die eigentümliche Ursächlichkeit aufgefaßt wird, die dem Kreuz für das Heil aller zukommt.

Die vorgetragenen Andeutungen können natürlich das Thema nicht ausschöpfen. Vieles ist nicht genauer begründet und entfaltet worden, so z. B. die Solidarität aller Menschen und der einzelnen Freiheitsgeschichten innerhalb der menschlichen Gesamtgeschichte, der Zusammenhang von Selbstmitteilung Gottes in der Gnade und dem Tod Jesu, die Theologie des Todes, die Einheit von Tod und Auferstehung Jesu usw. Über vieles davon haben wir schon anderswo gesprochen; anderes soll hier bewußt offenbleiben. Denn die These will gar nicht alles, was objektiv zur universalen Heilsbedeutung Jesu, seines Kreuzes und seiner Auferstehung gehört, um jeden Preis unter den Begriff ursakramentaler Zeichenursächlichkeit fassen. Andere Momente, von denen hier nicht gesprochen wurde und die sich unter diesem Begriff nicht unterbringen lassen, werden von der These keineswegs ausgeschlossen, ohne daß sie selbst durch solche Möglichkeiten von vornherein in Frage gestellt sein müßte. Zunächst sollte einfach von Jesus her und auf die Menschheit hin gezeigt werden, wie

sich eine universale Bedeutung eines Einzelereignisses in der Geschichte für alle denken läßt. Diese Bedeutung ist einmalig und ergibt sich nicht nur aus dem Gewicht, das jedes geschichtliche Einzelereignis irgendwie für die eine und ganze Geschichte der Menschen besitzt.

Der Mensch und das Kreuz Christi

Eingangs wurde schon angedeutet, daß die universale Heilsbedeutung von Jesu Kreuz auch von der ganzen Menschheit her gesehen werden muß. Offenbar ist sie ja nur dann gegeben und verstanden, wenn die Beziehung *gegenseitig* ist, wenn nicht nur Jesus eine Beziehung zur Menschheit besitzt, sondern diese auch eine zu ihm. Das wird teils vorausgesetzt, teils thesenhaft aufgestellt. Damit stellen sich aber neue Probleme, die sich gleichzeitig konzentrieren und radikalieren lassen, wenn in der Betrachtung einmal von den Glaubenden abgesehen wird, die aufgrund der christlichen Botschaft hin ausdrücklich an Jesus und seine Erlösung glauben, und wenn jene vor allem ins Auge gefaßt werden, die ohne persönliche Schuld doch von der ausdrücklichen Botschaft des Christentums nicht wirklich erreicht wurden. Zu ihnen zählt die ganze vorchristliche Menschheit sowie die Nichtchristen seit Jesus und alle, die in ihrem ausdrücklichen und verbalisierten Bewußtsein meinen, aufgrund ihres Gewissensspruchs die ihnen vortragene christliche Botschaft ablehnen zu müssen. Von einer das Heil bedrohenden Schuld kann ja auch in diesem letzten Fall nicht gesprochen werden. Diese Gruppen haben im letzten alle ein und dasselbe Wesen: Aus verschiedenen Gründen zwar werden sie von Jesu Botschaft nicht erreicht, und doch bedeutet gerade darum deren Ablehnung keine existentiell schwere Schuld. Diese Menschen bilden also unter dieser Rücksicht trotz aller Unterschiede für unsere Frage eine Einheit, ihr Problem ist ein einziges.

Für die Lösung soll zweierlei vorausgesetzt sein: einmal dies, daß alle Menschen ihr Heil nur durch Christus finden. Das ist nicht selbstverständlich und wird in der heutigen Theologie hier und dort auch nicht immer deutlich genug berücksichtigt, wenn es um die nichtchristlichen Religionen und die Universalität des Heils geht. Eine weitere Erklärung an dieser Stelle erübrigt sich aber, weil schon gezeigt wurde, wie sich von Jesus her solche Universalität des Heils durchaus bedenken läßt.

Die zweite Voraussetzung ist noch weniger selbstverständlich. Sie wird jetzt als Tatsache und Möglichkeit genauer zu prüfen sein. Sie besagt, daß alle Menschen, die zum Heil kommen, in ihrem Heilsglauben eine Beziehung zu Jesus Christus haben müssen, daß mithin die Universalität der Heilsursächlichkeit Jesu auch eine Universalität der Heilsbezogenheit der Menschen auf Jesus mittels des heilsnotwendigen Glaubens einschließt.

Tatsache und Möglichkeit werfen dabei zwei verschiedene Fragen auf, von denen hier vor allem die Wie-Frage beschäftigt wird. Zur Tatsache nur im voraus einige knappe Bemerkungen, damit dann über ihre Möglichkeit sinnvoll nachgedacht werden kann. Nach dem II. Vatikanischen Konzil ist das Heil für den mündigen Menschen nur aufgrund eines übernatürlichen, von der Gnade getragenen Offenbarungsglaubens im strengen Sinn anzunehmen. Das gilt von allen, auch von den „Heiden“, so daß in keinem Fall dieser Glaube durch irgend etwas anderes oder auf irgendeine andere Weise ersetzt werden kann, wie es noch zu Beginn unseres Jahrhunderts etwa Straub ohne Widerspruch von seiten des Lehramtes¹⁹ meinen konnte. Wie schwierig damit die Frage theologisch wird, ergibt sich aus den wiederholten Bemerkungen des Konzils, nur Gott wisse, wie ein solcher Glaube unter bestimmten Umständen und Bedingungen tatsächlich möglich sei. Konkret dachte man an das Heidentum und an die vorchristliche, vom Alten Testament unberührte Menschheit. Trotz dieser deutlichen Verlegenheit hält aber das Konzil an der Notwendigkeit eines übernatürlichen Offenbarungsglaubens im eigentlichen Sinn für alle Menschen fest und lehnt es ab, anstelle dieses Glaubens etwa eine bloß metaphysische Erkenntnis Gottes — in Freiheit angenommen — gelten zu lassen. Gefordert wird also eine eigentlich freie Selbstoffenbarung Gottes, die anzunehmen ist. Ohne hier näher auf dieses Problem einzugehen, sollen Möglichkeit und Denkbare eines übernatürlichen Offenbarungsglaubens für alle einfach vorausgesetzt sein. Sonst wären ja ebenso wie auf dem Konzil auch noch die Heilsmöglichkeit und der Heilsglaube im Atheisten und damit die Frage eines anonymen Theismus des Atheisten zu behandeln.

Nehmen wir an, der sich auf den selbst-offenbarenden Gott beziehende Glaube sei möglich, auch wo der Mensch nicht von

¹⁹ Vgl. A. Straub, *De analysi fidei*, Innsbruck 1922. Die Untersuchungen sind zum großen Teil älter.

der christlichen Wortoffenbarung des Alten und Neuen Testaments erreicht wird. Das bedeutet allerdings nebenbei gesagt nicht die Annahme einer „Uroffenbarung im Paradies“ nach dem üblichen Verständnis, so daß auch nicht postuliert wird, eine solche Uroffenbarung sei über einige Jahrmillionen der Menschheitsgeschichte als solche weitergegeben worden. Nur dies steht jetzt zur Debatte, ob in dem hier als möglich vorausgesetzten Glauben analog zur einschlußweisen und unthematischen Gegebenheit Gottes — vornehmlich beim sogenannten Atheisten — noch eine implizite, aber wirkliche Gegebenheit Jesu Christi denkbar sei. Denn erst dann wären diese Menschen nicht nur in eine Erlösertat Jesu auf sie hin einbezogen, sondern besäßen eine Beziehung auf diese Erlösungstat durch ihren Glauben, so daß eine gegenseitige Beziehung vorliegt.

Wir stehen damit vor dem vielverhandelten Thema der „anonymen Christen“²⁰, zu dem im gegebenen Rahmen aber einige Andeutungen genügen müssen. In jüngster Zeit hat man gegen diese theologische Aussage einige massive Einwände vorgetragen, die aber zum Teil grobe Mißverständnisse einschließen. Lächerlich und absurd ist z. B. die Unterstellung, die Vertreter der Idee von „anonymen Christen“ wollten durch diese Theorie Kirchenmänner über die absolut und relativ geringer werdende Zahl der Christen, der ausdrücklich Glaubenden, hinwegtrösten. Nie ging es um solch eine „Beruhigung“ über den Schwund expliziten christlichen Glaubens. Vielmehr ergab sich die Theorie einfach aus zwei Gegebenheiten: Einmal ist den Nichtchristen die Möglichkeit eines übernatürlichen Heils und des entsprechenden Glaubens zuzuerkennen, auch wenn sie nicht Christen werden, und zweitens kann dieses Heil nicht an Gott und Jesus Christus vorbei erreicht werden, sondern muß letztlich nach Ursprung, Geschichte und Vollendung theistisches und *christliches* Heil sein.

Dem läßt sich nur entgehen, wenn man wie früher heilspessimistisch solchen Menschen jede übernatürliche Heilsmöglichkeit bestreitet und sie in Hölle oder Limbus verbannt, wenn man sie an Jesus Christus und Gott vorbei allein aufgrund bloß säkularer Anständigkeit zu einem letzten Heil kommen läßt oder wenn man sich weigert, über die Christlichkeit solchen Heils für diese

²⁰ Vgl. dazu vom Vf.: Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“, in: Schriften zur Theologie X, Zürich 1972, 531—546; dort weitere Literaturhinweise und Auseinandersetzungen.

Menschen nachzudenken und dadurch die Universalität der Heilstat Christi in Gefahr bringt, die doch festzuhalten ist.

Wie wir vor Jahren schon gesagt haben, kommt es auf die Namen „anonymer Christ“ oder gar „anonymes Christentum“ gar nicht an²¹. Die Sache ergibt sich eindeutig aus den Lehren des II. Vatikanischen Konzils. Zudem sollte man heute aus der Psychologie, der Tiefenpsychologie und einer echten Metaphysik menschlicher Erkenntnis und Freiheit so viel gelernt haben, daß man nicht mehr behauptet, der Mensch wisse und vollziehe in Freiheit nur das, was ihm verbalisiert und gegenständlich bewußt ist und was er auch frei bejaht. Selbstverständlich kann auch zwischen einem ungegenständlichen und unthematischen Selbstbesitz eines Menschen in Freiheit und seiner begrifflich objektivierenden und verbalisierenden Selbstinterpretation ein Widerspruch bestehen, den der Betreffende gar nicht bemerken muß und sogar ausdrücklich bestreiten kann. Ist es da verwunderlich, daß unter Umständen ein anderer die Wirklichkeit und das ursprüngliche Selbstverständnis eines Mitmenschen richtiger deutet, als es dieser selbst tut, der darum auch der Deutung des anderen vielleicht heftig widerspricht? Die Tatsache läßt sich nicht vermeiden und beseitigen; sie muß hingenommen werden; denn immer wieder deutet ein Mensch einen anderen anders als dieser sich selbst.

Ich als Christ und Metaphysiker des Geistes, der auf Materie nicht zurückgeführt werden kann, muß sagen, daß auch ein sensitivistischer Materialist jene geistigen und freien Selbstvollzüge setzt, die ich in einer Geistphilosophie objektiviere, auch wenn dieser Sensist erklärt, solche Vorgänge gäbe es überhaupt nicht. Ein marxistischer Geschichtsphilosoph deutet gewiß meine Wirklichkeit als Priester anders als ich selbst. Formal gesehen gibt es darum gar kein Problem, wenn ich jemand anders als anonymen Christen deute, der selbst solche Deutung energisch ablehnt und sie als falsch oder unverständlich zurückweist. Der bekannte japanische Philosoph, das Haupt der Schule von Kyoto, Nishitani, der die Lehre vom anonymen Christen kennt, fragte mich einmal: Was würden Sie dazu sagen, wenn ich Sie als anonymen Zen-Buddhisten deuten würde? Meine Antwort: Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch solche Interpretation nur geehrt, selbst wenn ich

²¹ Vgl. dazu vor allem die Einleitung zum Artikel, der in der Anmerkung 20 nachgewiesen ist; a. a. O. 531 f.

sie entweder für falsch halten muß oder aber voraussetze, daß recht interpretiert echtes Zen-Buddhist-Sein mit dem richtig verstandenen Christ-Sein auf der Ebene identisch ist, die von solchen Aussagen eigentlich und unmittelbar angezielt wird.

Für das objektivierende und gesellschaftliche Bewußtsein ist es ja klar, daß der eine kein Christ, der andere kein Zen-Buddhist ist. Nishitani entgegnete: Dann sind wir in dieser Frage völlig einig.

Natürlich ist anonymer Christ und expliziter Christ nicht ein und dasselbe. Sonst wäre man eben expliziter und nicht anonymer Christ. Letzterem fehlen fast alle oder doch die meisten Wirklichkeiten, die auf der Ebene von Objektivierung und Gesellschaftlichkeit den Christen ausmachen. Mit der Lehre vom anonymen Christen wird auch nicht behauptet, die dem anonymen Christen fehlenden Wirklichkeiten wie z. B. das ausdrückliche christliche Glaubensbekenntnis oder die Taufe seien für das Christsein und das Heil bedeutungslos, selbst wenn es an dieser Stelle nicht möglich ist, diese Heilsbedeutsamkeit genauer zu bestimmen²². Wichtiger ist es, daß der Heide im Polytheismus, der Atheist bonae fidei, der Theist außerhalb der alt- und neutestamentlichen Offenbarung nicht nur eine Glaubensbeziehung zum sich offenbarenden Gott, sondern eine wirkliche Beziehung zu Jesus Christus und seiner Heilstat besitzen. Dabei ist schon für die Beziehung zu Gott die Frage nicht leicht zu lösen, warum solche Menschen nicht nur unthematisch transzendental auf den Gott der Philosophen bezogen sind, sondern auf den sich in Gnade selbst mitteilenden und darin sich übernatürlich offenbarenden Gott.

Suchende Christologie

Die konkrete Geschichte Jesu Christi, die raumzeitliche Bedingtheit seines Kreuzes macht natürlich den Bezug zu ihm besonders schwierig, schwieriger jedenfalls als den transzendentalen Bezug des Menschen zu Gott. Im Unterschied zu den Möglichkeiten des Glaubenden kann Jesus in den hier gemeinten Fällen nicht thematisch gemeint sein und auch nicht als konkreter geschichtlicher Bezugspunkt so angezielt werden, daß er in seiner raumzeitlichen Einmaligkeit als solcher erreicht wird. Sonst unterschiede

²² Etwa als gebothaft heilsbedeutsam oder hypothetisch mittelhaft heilsnotwendig oder wie immer sonst man die Bedeutsamkeit dieser Wirklichkeiten aussagen mag, die den expliziten Christen konstituieren.

sich dieser Glaube in seiner Bezogenheit auf Jesus nicht von dem des ausdrücklichen Christen. Einen Ausweg aus der Sackgasse des Postulates einer Beziehung zu Jesus, für die sich dennoch keine konkret geschichtliche Möglichkeit zu finden scheint, mag vielleicht der Gedanke versprechen, eine solche Beziehung könne konkret dadurch gegeben sein, daß der Mensch glaubensmäßig richtig auf bestimmte Wirklichkeiten ausgerichtet ist, die selber wieder in objektiv sachhaftem und geschichtlichem Zusammenhang mit Jesus und seiner Geschichte verbunden sind. Damit wären diese Menschen auf Jesus bezogen, ohne daß diese Beziehung nur subjektive Implikation wäre. Diese Vorstellung braucht nicht falsch zu sein, läßt aber die gesuchte Beziehung so „dünn“ werden, daß dies allein nicht genügt. Denn diese Beziehung wäre wenigstens teilweise nur objektiv und tritt darum überhaupt nicht oder nicht in verständlicher Weise in den existentiellen Vollzug des Glaubens ein. Der objektive Teil der Beziehung aber bleibt eigentlich so allgemein und unspezifisch, daß er weniger erklärt, als hier gefordert werden muß. Schließlich basiert er ja allein auf der Tatsache, daß in der einen Geschichte jedes mit allem in Zusammenhang steht.

Aus dieser Aporie kann man wohl nur entkommen, wenn für die genannten Fälle eine „suchende Christologie“ als einerseits allen Menschen bonae fidei immer gegeben und andererseits als ausreichend betrachtet wird. Einer, der etwas konkret Unbekanntes sucht, der Ausschauende und Wartende, ist existentiell wirklich mit dem verbunden, was er sucht, wenn er es auch noch nicht gefunden hat und darum seine Beziehung zum Gesuchten ihr volles Wesen noch nicht entwickeln konnte. Die Wirklichkeit der Beziehung zum Gesuchten und ihr inneres Verhältnis zum Gefundenen werden deutlich, weil hier auch die Beziehung zum Gefundenen immer den Charakter je neuen und radikaleren Suchens behält; sonst könnte von einem wachsenden Glauben und einer immer noch suchenden Hoffnung im Gerechtfertigten nicht die Rede sein. Gehört aber das Suchen immer zum Wesen pilgerschaftlichen Gefundenhabens, dann läßt sich dem Suchen seine reale Beziehung zum Gesuchten auch dann nicht bestreiten, wenn das Gesuchte noch nicht gefunden ist. Deutlich wird das an dieser Stelle dadurch, daß dieses Suchen von der Gnade getragen wird, die ihre geschichtliche Greifbarkeit und Irreversibilität in Jesus gefunden hat, so daß man — sucht man in dieser Gnade — sich gewissermaßen im Ziel auf das Ziel hin bewegt. Voraussetzung

einer solchen suchenden Christologie adventlicher Hoffnung und Erwartung ist natürlich, daß der Mensch in und wegen der radikalen Konkretheit seiner Geschichte nach einer tatsächlich ergehenden Zusage für das Gelingen der eschatologischen Hoffnung fragt. Erfüllt bedeutet sie das Ende seiner Geschichte, die Vollendung seiner Transzendentalität als Verwiesenheit auf Gott und Selbstgegebenheit in Freiheit, aber letztlich nicht in geschichtslos selbst wesender Transzendentalität, sondern in der konkret einen Geschichte aller Menschen.

Zur weiteren Verdeutlichung dieser eschatologisch hoffenden Bezogenheit auf Jesus Christus, wie sie in jedem guten und von der göttlichen Gnade radikalisierten Daseinsvollzug steckt, sollen drei Appelle unterschieden werden. Die menschliche Existenz richtet sie immer an die Freiheit des Menschen; in ihrer Annahme aber wird der absolute, in der Geschichte greifbare Heilbringer suchend bejaht, ohne daß darum diese drei Appelle schon exklusiv die Grundstrukturen des Daseins erschöpfen würden²³. Sie kommen darin überein, daß der Mensch in seinem Dasein, sofern er entschlossen auf sie eingeht, eigentlich immer schon so etwas wie „suchende Christologie“ treibt. Der Unterschied zum expliziten Christen wird dadurch markiert, daß die Christologie als suchende nicht weiß, daß gerade in Jesus von Nazareth der zu finden ist, den sie sucht. Doch weil die Wirklichkeit nur Jesus anbietet als den, den solche suchende Christologie finden will, weil sie grundsätzlich bedingungslos bereit ist, den Gesuchten anzunehmen wo immer und wie immer er sich finden läßt, darum besitzt diese suchende Christologie eine Beziehung zu Jesus, selbst wenn sie ihn nicht beim Namen zu nennen weiß. Natürlich unterscheidet sich diese Beziehung deutlich von jener, in welcher der explizite Christ zu seinem Herrn steht.

Appelle an das menschliche Dasein

Zunächst ist der Anruf der absoluten Nächstenliebe zu nennen, wie ihn Mt 25 vorstellt. Er wäre radikal ernst zu nehmen und

²³ Ähnliche Gedanken liegen unter anderem Gesichtspunkt den Überlegungen des Vf. zugrunde: Das konkrete Verhältnis zu Jesus, in: Ich glaube an Jesus Christus, Zürich 1968, 49—65, sind aber auch für verschiedene Entwürfe einer Kurzformel des Glaubens verwandt worden; vgl. dazu: R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens II, Würzburg 1971, 86—94.

zwar von „unten“ her, von der konkreten Nächstenliebe her. Macht man aus Jesu Wort, er selbst werde wahrhaft in jedem Nächsten geliebt, unberechtigt ein „als ob“ oder nur eine Theorie juristischer Anrechnung, dann verfehlt man den Sinn dieses aus der Erfahrung der Liebe abgelesenen Wortes; den Sinn nämlich, daß eine sich radikal und vorbehaltlos auf einen Menschen einlassende Liebe implizit Christus glaubend und liebend bejaht. Das aber ist richtig! Denn der endliche und unzuverlässige Mensch kann aus sich allein ihm entgegengebrachte absolute Liebe, in der eine Person sich selbst schlechthin und bedingungslos „engagiert“ und an den Anderen wagt, nicht als sinnvoll rechtfertigen. Er könnte nämlich für sich allein immer nur mit Vorbehalt geliebt werden, mit einer „Liebe“ also, in der der Liebende sich selbst reserviert oder sich an das möglicherweise Sinnleere absolut wagt. Ließe sich dieses Dilemma *nur* durch Berufung auf Gott als solchen sowie als Garanten und Grenze für die Absolutheit solcher Liebe überwinden, dann wäre das „spekulativ“ und abstrakt über den allgemeinen Begriff absoluter Liebe vielleicht durchführbar. Doch die Liebe, deren Absolutheit erfahren wird, will mehr als nur eine ihr transzendent bleibende göttliche „Garantie“. Sie kommt ja nicht von sich selbst her, sondern allein im Anblick ihrer radikalen Einheit mit der Liebe Gottes durch Jesus Christus ganz zu sich selbst. Sie will darum eine Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in der die Nächstenliebe — wenn vielleicht auch bloß unthematisch — Gottesliebe und erst als solche ganz absolut ist. Damit aber sucht sie den Gottmenschen, d. h. jenen, der als Mensch mit der Absolutheit der Liebe zu Gott geliebt werden kann und darf, diesen aber nicht als Idee, sondern als Wirklichkeit. Ideen können ja nicht geliebt werden. Die Wirklichkeit aber wird gesucht, sei sie schon da oder sei sie noch künftig. Die Überlegung beruht natürlich darauf, daß die Menschen eine Einheit bilden und daß wahre Liebe sich nicht individualistisch abschließt, sondern in all ihrer notwendigen Konkretheit doch immer alle umfassen will und sich umgekehrt konkretisieren muß zur Liebe des bestimmten Einzelnen, daß darum der Gott-Mensch innerhalb der einen Menschheit die absolute Liebe zum konkreten Einzelnen möglich macht.

Dann ist der Anruf zur Bereitschaft zum Tode zu nennen. Die gewöhnliche Predigt sucht im Tode Jesu trotz all seiner radikalen Heilsbedeutung zu sehr nach dem partikulär kategorialen Ereignis, das auf der Weltbühne neben vielen anderen sich vollzieht, seine

Eigenart hat, aber eigentlich nicht viel vom innersten Wesen der Welt und des menschlichen Daseins zur Erscheinung und zum Wesensvollzug bringt. Man blickt eben zu schnell auf die äußeren Ursachen und die Gewaltbarkeit dieses Todes und wertet ihn dann in einer „Satisfaktion“(stheorie) als rein äußere Verdienstursache der Erlösung. Eine Theologie des Todes kann das Ereignis von Jesu Tod und die Grundverfassung des menschlichen Daseins näher verbinden. Der Tod ist die eine, das ganze Leben durchwaltende Tat, mit welcher der Mensch als Freiheitswesen über sich als ganzen verfügt und zwar so, daß dieses Verfügen Annahme der absoluten Verfügtheit in radikaler Ohnmacht ist (bzw. sein soll), die im Tod aufscheint und erlitten wird. Soll aber freie, bereite Annahme radikaler Ohnmacht durch das über sich selbst verfügende und verfügen wollende Freiheitswesen nicht Hinnahe des Absurden sein, die mit ebenso gutem „Recht“ unter Protest auch abgelehnt werden könnte, dann schließt diese Annahme für den Menschen die ahnende Erwartung oder Bejahung eines versöhnenden Todes ein. Denn der Mensch bejaht letztlich nicht abstrakte Ideen und Normen, sondern die in seiner Geschichte schon gegebene oder künftige Wirklichkeit als Grund seines Daseins, in der die bleibende Dialektik von Tat und ohnmächtigem Leiden gerade auch im Tod endgültig versöhnt ist. Das aber ist nur möglich, wenn diese reale Dialektik dadurch „aufgehoben“ wird, daß sie die Wirklichkeit dessen ist, der selbst letzter Grund dieser Zweiheit ist.

Schließlich soll noch der Appell an die Hoffnung der Zukunft genannt sein. Der Mensch hofft; planend und sich zugleich ins Unvorhersehbare aussetzend geht er seiner Zukunft entgegen. Dieser Gang besteht aus dem ständigen Bemühen, die innere und äußere Selbstentfremdung und den Abstand zu verringern zwischen dem, was er ist, und dem, was er sein will und soll. Bleibt dabei die absolute Versöhnung — individuell und kollektiv — ein ewig fernes, immer nur asymptotisch angestrebtes und in Distanz gegebenes Ziel oder ist es als absolute Zukunft erreichbar, ohne daß es einmal erreicht das Endliche abschaffen und in die Absolutheit Gottes hinein verschlingen müßte? Wenn die absolute Zukunft Gottes wirklich unsere eigene ist, steht dann diese Versöhnung als Ziel noch schlechthin aus oder gehört sie schon zur Geschichte, daß diese die unwiderrufliche Zusage des Zieles in sich selber trägt, die Geschichte also jetzt schon, obwohl noch im Gange, sich in ihrem Ziel bewegt? Der wirklich hoffende Mensch muß hoffen,

daß diese Fragen jeweils im Sinn des zweiten Teils der aufgestellten Alternativen durch die Wirklichkeit der Geschichte beantwortet werden. Der Christ aber hat von dieser Hoffnung her ein Verständnis für das, was der Glaube in der Inkarnation und der Auferstehung Jesu Christi als den irreversiblen Anfang des Kommens Gottes bekennt als absolute Zukunft der Welt und Geschichte.

Sendung des Geistes — Sendung der Jünger

Die pneumatologische Dimension des Missionsauftrages nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes

Ferdinand Hahn

Wenn zu einer Missions-Studententagung, die von einer katholischen Ordensgemeinschaft im Zusammenhang mit der Feier ihres hundertjährigen Bestehens durchgeführt wird, ein evangelischer Theologe als Referent eingeladen ist, dann darf das mit tiefer Dankbarkeit angenommen und als ein Zeichen für die wachsende Gemeinschaft im christlichen Glauben über die Grenzen der noch bestehenden Konfessionen hinweg angesehen werden. Aber es ist darüber hinaus kaum zufällig, daß gerade mir die Aufgabe übertragen worden ist, über die pneumatologische Dimension des Missionsauftrages zu sprechen. Denn allein der Heilige Geist kann wahrhaft Einheit schaffen, uns wieder enger zusammenführen und zu einer gemeinsamen Wahrnehmung des missionarischen Auftrages anleiten.

Wenn ich im folgenden das Thema „Sendung des Geistes — Sendung der Jünger“ behandle, dann tue ich das unter drei Voraussetzungen:

1. Ich will in diesem Referat von dem Geist und der Geistwirksamkeit sprechen unter Absehung von den uns gerade in der Arbeit der Mission so bedrängenden Fragen nach der außerchristlichen Menschheit, nach ihrem unbewußten Hingeordnet- und Ausgerichtetsein auf Christus und den christlichen Glauben. Denn so wenig wir den Problemen der Glaubenslosigkeit, des Zweifels und auch der eigenen Anfechtung ausweichen können, so müssen wir umgekehrt doch stets auch Antwort auf die Frage geben: was berechtigt uns und was befähigt uns denn, die Botschaft von Jesus Christus als Heilsbotschaft zu verkündigen? Wir dürfen uns doch keinesfalls scheuen, ganz zuversichtlich von *der* Ausgangsbasis her zu argumentieren und zu handeln, die mit dem Bekenntnis des christlichen Glaubens für uns eindeutig bezeichnet ist. Wir würden mit unserer Aufgabe zunehmend in innere Not geraten, wenn wir uns immer nur ganz einseitig die Probleme der vorchristlichen

Existenz und unserer eigenen Glaubensarmut vor Augen hielten und nicht die Zusagen ernst nähmen, die uns gegeben sind.

2. Ich verstehe meine Aufgabe als eine biblisch-theologische. Das heißt auf der einen Seite, daß ich versuchen werde, Grundlinien des Neuen Testaments nachzuzeichnen, Grundlinien, die es immer wieder zu bedenken gilt, damit sie für unsere heutige Situation transparent werden, ohne daß wir jeweils sofort mit unseren zahlreichen eigenen Fragen und Problemen an sie herantreten. Es heißt auf der anderen Seite, daß ich exegetisch hierbei keineswegs all die historischen und traditionsgeschichtlichen, auch religionsgeschichtlichen Probleme berücksichtigen und darlegen kann, die sich bei Einzeltexten stellen, sondern diese weithin voraussetzen muß. Erwarten Sie also weder ein exegetisches Kolleg noch eine dogmatische Abhandlung; mein Referat soll nicht mehr sein als eine kleine Anleitung zum rechten Hinhören auf zentrale Aussagen der neutestamentlichen Botschaft.

3. Noch eine letzte Vorbemerkung: man hat bei einem Vergleich zwischen evangelischer und katholischer Lehrtradition oft die Feststellung getroffen, im Bereich der evangelischen Theologie sei seit der Reformation das Geistverständnis viel zu stark mit der Frage nach dem rechten Verständnis des verkündigten Wortes verbunden worden, umgekehrt wurde gesagt, im Bereich der katholischen Theologie sei die Lehre vom Geist zu ausschließlich mit der Ekklesiologie, vor allem mit dem Amtsverständnis, verkoppelt gewesen. Im einen wie im anderen Fall sei daher, wenngleich in verschiedener Richtung, gerade die für ein rechtes Verständnis der Geistwirksamkeit unerläßliche Offenheit und das Ausgerichtetsein auf Neues verlorengegangen. Wie bei mehreren anderen, sogenannten „kontroverstheologischen“ Problemen, kann uns, einmal abgesehen von der Gefahr aller schematischen Gegenüberstellungen, auch bei diesem konkreten Thema eine gemeinsame Besinnung auf die Heilige Schrift weiterhelfen. Denn für das Neue Testament ist der Geist die das gesamte kirchliche Leben und den missionarischen Dienst bestimmende und tragende Wirklichkeit. Es ist somit von vornherein eine sehr viel umfassendere Themenstellung gegeben, in der die verschiedenen Teilaspekte ihr jeweiliges Recht haben, aber nicht aus dem Gesamtzusammenhang gelöst werden dürfen.

Zur Durchführung kurz noch folgendes: ich werde die neutestamentlichen Aussagen, die das Thema „Sendung des Geistes — Sendung der Jünger“ betreffen, zunächst unter verschiedenen Aspekten erörtern und im Anschluß daran auch noch einige grundsätzliche und allgemeinere Fragen, wie sie uns heute bewegen, aufgreifen¹.

I.

Wir werfen zu Beginn einen kurzen Blick auf die Darstellung der ersten missionarischen Ereignisse nach dem Bericht der *Apostelgeschichte*. Immer wieder wird nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es der Heilige Geist ist, der die Apostel zu ihrem Zeugendienst befähigt und ihnen den von Gott selbst bestimmten Weg weist.

So ist Petrus am ersten Pfingsttage vor die Menschen in Jerusalem getreten, hat ihnen in der Vollmacht des Geistes gepredigt und ihnen zugleich die mit Umkehr und Taufe verbundene Geistesgabe angekündigt (2, 14 ff. 38). Entsprechend hat er, „erfüllt vom Heiligen Geist“, sich bei dem ersten Zusammenstoß mit dem Hohen Rat verteidigt und das Zeugnis abgelegt, daß in keinem anderen das Heil sei und kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben sei, in dem sie könnten gerettet werden, als der Name des gekreuzigten und von Gott auferweckten Jesus (4, 8 ff.).

Ebenso wird von Stephanus berichtet, daß er, vom Heiligen Geist erfaßt, gepredigt habe und daß niemand seiner Weisheit und dem Geist, mit dem er sprach, widerstehen konnte (6, 5. 9 ff.). Und am Ende des seiner Steinigung vorangehenden Verhörs wird ausdrücklich festgestellt: „Er aber, voll Heiligen Geistes, blickte zum Himmel empor, sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten Gottes stehen und rief: Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ (7, 55 f.).

Als Petrus in Joppe zu dem heidnischen Hauptmann Cornelius nach Cäsarea gerufen worden ist, ist es wieder der Geist, der ihn anweist, diesen Weg über die Grenze des Judentums hinaus zu tun

¹ Auf Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten habe ich verzichtet. Ich verweise auf die exegetischen Beiträge in dem Sammelband von C. Heitmann — H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg — München 1974, auf J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2, 1—13* (Stuttgarter Bibel-Studien, 63/64), Stuttgart 1973, sowie auf mein Buch: *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 13), Neukirchen 1963.

und jenen gottesfürchtigen Mann als ersten Heiden in die christliche Gemeinde aufzunehmen (Kap. 10).

Weiter wird von der in Antiochien neu gegründeten Gemeinde der Hellenisten berichtet, daß die „Hand des Herrn“ mit diesen Menschen war, als sie dort ein eigenes Missionszentrum schufen und konsequent mit der Predigt unter den Heiden begannen. Im besonderen wird von Barnabas berichtet, daß durch ihn, der sich dieser Gemeinde annahm und ihr Leiter wurde, viele hinzugewonnen wurden, da er ein Mann „voll Heiligen Geistes und Glaubens war“ (11, 21. 23).

Barnabas hat dann alsbald Paulus von Tarsus nach Antiochien geholt, und die antiochenische Gemeinde hat diese beiden Männer zu einer ersten großen Missionsreise entsandt, weil der Heilige Geist dazu in einem Gottesdienst die Weisung erteilt hatte (13, 1—3). Deshalb heißt es im Anschluß daran, daß sie, „vom Heiligen Geist ausgesandt“, ihre Reise nach Zypern und in das südliche Kleinasien angetreten haben, wo sie kraft der Geistesgabe in Vollmacht predigten und wirkten (13, 4. 9).

Als Paulus später mit Silas zu einer zweiten Missionsreise aufbrach, die ihn in das innere und das westliche Kleinasien führte und dann von Troas aus hinüber nach Mazedonien und Griechenland, wird erneut vom Eingreifen des Heiligen Geistes berichtet. Der Geist „hindert“ die Boten Jesu Christi geradezu, in die Provinz Asia (im südwestlichen Kleinasien) zu gehen, er „erlaubt ihnen nicht“, nach Bithynien und in das nördliche Kleinasien zu ziehen, sondern sie erhalten in einem nächtlichen Gesicht die Weisung, den Weg hinüber nach Europa zu beschreiten (16, 6 ff.).

Es bedarf keiner vollständigen Aufzählung aller Aussagen aus der Apostelgeschichte, die von der unmittelbaren Funktion des Geistes im Zusammenhang mit dem missionarischen Dienst der ersten Jünger und Apostel sprechen. Es sei lediglich an all diese Begebenheiten erinnert, die zeigen sollen, daß es ein wirksames Zeugnis, eine Ausbreitung des christlichen Glaubens und das Entstehen lebendiger Gemeinden einfach nicht gibt, ohne daß hierbei der Heilige Geist am Werke ist.

Man sollte auch die schlichte Art der Schilderung dieses Sachverhaltes beachten, die, unabhängig von tiefschürfenden theologischen Reflexionen, Ausdruck einer großen Gewißheit ist, einer Gewißheit, die sich in allem menschlichen Zeugendienst auf das Wirken des Heiligen Geistes stützt und verläßt. Deshalb kann auch beim Apostelkonzil, als es um die Regelung der Tischgemeinschaft

zwischen ehemaligen Juden und ehemaligen Heiden in der christlichen Gemeinde ging, schlicht und zuversichtlich gesagt werden: „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen . . .“ (15, 23).

Lukas, dem es zweifellos nicht an theologischem Reflexionsvermögen gefehlt hat, scheute sich keineswegs, in dieser Weise die älteste Missionsgeschichte darzustellen, weil für ihn mit dem lebendigen Wirken des Geistes ein entscheidender Faktor zum Verständnis nicht nur seiner eigenen Gegenwart, sondern der Heilsgegenwart schlechthin gegeben war. Seit Jesu Auferweckung gilt eben, daß der verheißene Geist ausgegossen ist und immer neu den Glaubenden gewährt wird. Das in Christus erschlossene Heil wird auf diese Weise den Menschen in der ganzen Welt zuteil und erweist sich als lebendige Gegenwart für alle Zeiten.

Auf unser Thema bezogen kann also nach diesem ersten Gang der Betrachtung festgestellt werden, daß von der pneumatologischen Dimension des Missionsauftrages schlechterdings nicht abgesehen werden darf, wenn man Wesen und Wirklichkeit des missionarischen Dienstes recht verstehen will.

II.

Der missionarische Dienst ist jedoch zugleich in einem konkreten Auftrag begründet. Diesem Sachverhalt wenden wir uns jetzt zu, indem wir zunächst von der vorösterlichen Jüngeraussendung, dann in einem weiteren Abschnitt von der österlichen Beauftragung der Jünger sprechen.

Die *vorösterliche Jüngeraussendung* hängt aufs engste mit der Nachfolge Jesu zusammen. Wer von Jesus in die Nachfolge und damit in seine Jüngerschaft berufen worden ist, hatte sich in der Regel von seinem bisherigen Beruf, von seiner Familie und von seinem Besitz zu trennen, um in einer vollen Lebensgemeinschaft mit Jesus zu stehen. Lebensgemeinschaft war aber zugleich Dienstgemeinschaft. Am deutlichsten kommt das in der Erzählung von der Berufung des Petrus und Andreas zum Ausdruck, wenn Jesus diese beiden Fischer vom See Genezareth wegholt und dazu bestimmt, fortan „Menschenfischer“ zu werden (Mk 1, 16—18 par.). In ganz ähnlicher Weise wird in dem sehr drastisch formulierten Nachfolgewort Lk 9, 59 unbedingte Dienstbereitschaft erwartet, wenn Jesus sagt: „Laß die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkündige die Gottesherrschaft.“

Das findet dann seinen zentralen Ausdruck in der Jüngeraussendung. Die Aussendungsreden, wie wir sie in zwei verschiedenen Fassungen aus der vormarkinischen Tradition und aus der sogenannten Logienquelle besitzen (Mk 6, 7 ff.; Lk 9 einerseits, Lk 10 andererseits; in Mt 10 sind beide miteinander verbunden), stellen bereits eine Sammlung von Herrenworten zu ein und demselben Thema, dem Dienst der Jünger im Namen und Auftrag Jesu, dar. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß diese Überlieferungen im Kern auf einen konkreten Akt innerhalb des Lebens und Wirkens Jesu zurückgehen. Jesus hat seine Jünger mit dem Auftrag betraut, zusammen mit ihm die bereits anbrechende Gottesherrschaft zu verkündigen und aufgrund dieses Heilsanbruches auch vollmächtig zu handeln, nämlich Wunder zu tun.

Es ist in der Exegese allerdings umstritten, ob es sich entsprechend der Darstellung der Evangelien um eine einmalige zeichenhafte Aussendung gehandelt hat (von dem Nebeneinander einer Aussendung der Zwölf und der Siebzig bei Lukas sehe ich jetzt ab), oder ob es hierbei um die Beauftragung zu einer ständigen Beteiligung an Jesu irdischem Wirken ging. Ich halte letzteres für wahrscheinlicher, aber wie immer es damit stehen mag, unter allen Umständen ist klar, daß es sich bei dieser vorösterlichen Aussendung um einen zeitlich und räumlich befristeten Auftrag handelte. Es ist eine Aussendung, die in der Mitwirkung an Jesu Werk besteht und insofern wie dieses auch zeitlich begrenzt ist, und es ist eine Aussendung, die in Entsprechung zu Jesu Konzentration auf das alttestamentliche Gottesvolk ihre räumliche Beschränkung durch den Lebensbereich des Volkes Israel erhalten hat. Letzteres kommt am deutlichsten und in einer wahrscheinlich nachträglich zugespitzten Form zum Ausdruck in dem Wort: „Geht nicht zu den Heiden und betretet keine Stadt der Samaritaner, sondern geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10, 5 f.).

Jesus selbst hat diesen Bereich allerdings bisweilen überschritten und sich nicht nur der Samaritaner, sondern auch einzelner Heiden angenommen, womit er einen sichtbaren Hinweis für die universale Bedeutung seiner Botschaft und seines Wirkens gegeben hat. Aber das hebt den Sachverhalt nicht auf, daß er sich primär denen zuwandte, die unter der Verheißung des Alten Testaments standen.

Müssen wir somit im Blick auf die vorösterliche Jüngeraussendung daran festhalten, daß es sich um eine zeitlich und räumlich begrenzte Beauftragung gehandelt hat, so ist umgekehrt doch zu

sagen, daß die „Sendung“ als solche eine volle Partizipation an Jesu Vollmacht beinhaltet. Er hat seinen Jüngern die eigene „exousia“ („Vollmacht“) übertragen und nach dem Verständnis seiner Zeit, speziell aufgrund alttestamentlich-jüdischer Traditionen, bedeutete „Sendung“ Beauftragung im Sinne der Legitimation und der uneingeschränkten Stellvertretung, auch wenn die Jünger in dieser Zeit nur neben und mit Jesus zusammen gehandelt haben.

Gerade wegen dieses Charakters der „Sendung“ im Sinne der Legitimation und Stellvertretung weist die vorösterliche Jüngerbeauftragung auch schon über sich hinaus, und die Evangelisten haben deshalb mit vollem Recht in den Aussendungsreden die Grundzüge für die spätere Mission festgelegt gesehen, weshalb sie auch zusätzliches Spruchgut mit diesen Überlieferungskomplexen vereinigt haben.

Aber letztlich bleibt die vorösterliche Aussendung der Jünger eben doch eine Vorausdarstellung. Denn so unerlässlich die Verankerung des Jüngerauftrags in Jesu eigenem irdischen Wirken gewesen ist, der entscheidende, der bleibende und fortan gültige Auftrag für die Jünger ist die Sendung durch den auferstandenen Herrn.

III.

Der *österliche Auftrag*, mit dem wir uns in einem weiteren Abschnitt befassen wollen, ist nicht bloß eine Bestätigung, er ist eine Erneuerung des Sendungsauftrages, den die Jünger von Jesus erhalten, ja, er ist erst die alles Wesentliche umfassende Beauftragung für die Zukunft des Gottesvolkes.

In allen Evangelien mündet die Passions- und Ostergeschichte in einen Erscheinungsbericht, bei dem der Auferstandene den Seinen die Vollmacht zur Verkündigung und zum missionarischen Dienst überträgt (im Markusevangelium allerdings nur in einem sekundären Anhang, der aber in 16, 15 f. 19 f. altes Traditionsgut enthält). Die Christophanien, in denen es um das Wiedererkennen des Irdischen und insofern um die Identität des irdischen und auferstandenen Jesus geht, und diejenigen, die den Abschied des Auferstandenen von seinen Jüngern zum Inhalt haben (Himmelfahrts-erzählungen), sind beide deutlich von jenen unterschieden, die in einem Sendungsauftrag ihr Zentrum haben.

Der aufschlußreichste Text ist Mt 28, 18—20, weil in diesem vielschichtigen und in seiner jetzigen Gestalt nachträglich komponierten Textabschnitt der Missionsauftrag hineingenommen ist zwischen ein Offenbarungswort am Anfang, in dem sich der Auferstandene und Erhöhte als der Herr über Himmel und Erde präsentiert, und ein Beistandswort am Ende, womit er seinen bleibenden Beistand bis an das Ende der Welt verheißt. Gerade dieser Abschluß macht von vornherein deutlich, daß der Textabschnitt keineswegs bloß als Abschiedsrede verstanden werden will, sondern völlig offen auf die Gegenwart hin bleibt. Das Sendungswort gilt also nicht allein für die ersten Jünger Jesu und die Zeugen seiner Auferstehung, es gilt ebenso für alle späteren Jünger und Boten.

Neben die zeitliche Entschränkung tritt die räumliche Entschränkung. Denn als Herr über Himmel und Erde sendet der Auferstandene seine Jünger aus in alle Welt und zu allen Völkern. Dementsprechend ist auch in der eschatologischen Rede Mk 13, 10 par. gesagt, daß in der Zeit zwischen Ostern und Wiederkunft das Evangelium in aller Welt gepredigt werden wird. Und das Ziel der missionarischen Botschaft der Jünger ist, daß Menschen ebenfalls „zu Jüngern gemacht“ werden (was über Taufe und Unterweisung innerhalb von Mt 28, 18—20 gesagt wird, braucht uns in unserem Zusammenhang nicht zu beschäftigen).

Wichtiger ist ein anderer Sachverhalt, der dann auch zurücklenkt zu der pneumatologischen Dimension des Missionsauftrages: Die Jünger wirken jetzt nicht mehr mit Jesus zusammen, sie wirken „an Christi Statt“, wie Paulus in 2 Kor 5, 20 formuliert. Gewiß sahen wir, daß bereits die „Sendung“ durch den irdischen Jesus eine Bevollmächtigung und Stellvertretung implizierte, aber die Stellvertretung gewinnt nun ein ganz anderes und neues Gewicht, wenn die Jünger auf Erden den Dienst allein ausüben müssen.

Das heißt natürlich nicht, daß sie auf sich selbst gestellt wären, sie haben die Zusage des Beistandes: Er selbst, der auferstandene Herr, will bei ihnen und mit ihnen sein. Aber es stellt sich nun ganz elementar die Frage, wie sie diesen Beistand erfahren und wie er ihnen vermittelt wird. Der Textabschnitt am Ende des Matthäusevangeliums gibt darauf keine nähere Antwort; er ruft zu dem Vertrauen auf, daß der Herr seine Gegenwart erweisen wird, wo immer es nötig ist und wie immer es geschieht. Denn in jedem Falle gilt: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20). Doch gerade hierbei setzte alsbald die lebendige Erfahrung mit dem Heiligen Geist ein.

Bevor wir die zuletzt angedeutete Linie weiterverfolgen, wollen wir in unseren Überlegungen die *christologische Begründung* der Jüngersendung, wie sie im Neuen Testament gegeben wird, berücksichtigen.

Es handelt sich bei der Jüngersendung nicht bloß darum, daß der missionarische Auftrag von Jesus ausgeht. Es handelt sich erst recht nicht darum, daß hiermit ein Missions-„Befehl“ gegeben ist, dem Genüge zu tun wäre, damit auf diese Weise das Wirken Jesu Christi seine notwendige Fortsetzung finde. Das bliebe eine sehr vordergründige Sicht, die dem tiefen Ausloten des inneren sachlichen Zusammenhangs, der im Neuen Testament erkennbar ist, nicht gerecht werden kann.

Für das urchristliche Zeugnis ist ausschlaggebend, daß die Sendung der Jünger in Jesu eigener Sendung begründet ist. Das bedeutet dann aber, daß hier weniger einem „Befehl“ Folge geleistet und etwas aus menschlicher Kraft und Verantwortung aufgebaut werden müßte, daß vielmehr die Jünger an Jesu eigener Sendung, die das ganze Heil für die Menschen verwirklicht hat, partizipieren dürfen und diese repräsentieren. Ihre Sendung ist hineingenommen in Jesu Sendung in die Welt und seinen heilschaffenden Auftrag, den er am Kreuz erfüllt hat und der durch das Osterereignis zur universalen Wirksamkeit gekommen ist.

Daß Jesu eigene Sendung im Zusammenhang der Beauftragung der Jünger eine entscheidende Rolle spielt, wird schon an einem in mehrfacher Variation im Neuen Testament vorliegenden, im Kern auf Jesus selbst zurückgehenden Logion deutlich, das nach Mt 10, 40 lautet: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“.

Für die urchristliche Bekenntnistradition ist die Sendung Jesu durch den Vater ein zentrales Motiv gewesen; es sei hier nur an einen Paulus- und an einen Johannestext erinnert. Gal 4, 4 f. wird gesagt: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufte, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir das Recht der Sohnschaft erlangten“. Und Joh 3, 16 f. heißt es: „Gott hat die Welt so geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben hat; denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt,

damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“.

Die Sendung Jesu durch Gott ist die eigentliche Begründung und insofern die innere Bedingung der Sendung der Jünger, schon der vorösterlichen, erst recht aber der österlichen Beauftragung.

Exemplarisch wird das im Neuen Testament an der Funktion des Apostels aufgezeigt. Der Apostolat ist für urchristliches Verständnis ein einmaliges Amt, gebunden an die Begegnung mit dem Auferstandenen und an die maßgebende Beauftragung der ersten Jünger zur Mission in aller Welt. In den Aposteln Jesu Christi ist in besonderer Weise die kirchenstiftende Aufgabe im Übergang von Jesu eigenem irdischen Wirken zu dem späteren Wirken der christlichen Zeugen zum Ausdruck gebracht. Zugleich aber ist in dem Apostel der missionarische Dienst und grundlegende Auftrag der Kirche sowie die rechte Gestalt christlicher Existenz vorgebildet. Vor allem Paulus hat diese einmalige und gleichwohl exemplarische Funktion des Apostolates herausgestellt. Indem der Apostel nicht allein Zeuge Jesu Christi ist, sondern dessen Sendung repräsentiert und der entstehenden Kirche vermittelt, wird aber vor allem erkennbar, wie fundamental jeder Missionsauftrag in Jesu eigener „missio“ verwurzelt und verankert ist.

Von da aus wird dann erst recht deutlich, wie wenig der Sendungsauftrag als ein „Missionsbefehl“ verstanden werden darf. Natürlich bleibt ein Wort wie Mt 28, 18—20 sowohl ein Ruf zu Jüngerschaft und Nachfolge wie eine Aufforderung, daß jeder Jünger wiederum sich selbst in den Dienst der Evangeliumsverkündigung mit eingliedern soll, ganz gleich auf welche Weise er seinen missionarischen Auftrag erfüllt. Aber der primäre Aspekt ist, und zwar aufgrund der eigenen Sendung Jesu und der Partizipation an Jesu, von Gott ausgehendem Sendungsauftrag, der der „Ermächtigung“: Wir sind dazu auserwählt und dazu legitimiert, „an Christi Statt“ zu verkündigen, zu handeln und den Zeugendienst zu übernehmen.

V.

Von hier aus lenken wir unsere Überlegungen zurück zu der vorhin bereits berührten Frage, wie denn der Beistand des auferstandenen und lebendigen Herrn konkret erfahren werden kann

und wie er vermittelt wird. An dieser Stelle ist nun vom Heiligen Geist zu sprechen.

Wir setzen mit der Beobachtung ein, daß vereinzelt bereits im Zusammenhang mit Ostererzählungen von der *Verleihung der Geistesgabe* an die Jünger die Rede ist. Das gilt vor allem für Joh 20, 21—23, wonach Jesus am Abend des Ostertages durch verschlossene Türen zu seinen ängstlich versammelten Jüngern kommt und zu ihnen nicht nur sagt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“, sondern sie anhaucht und spricht: „Empfangt den Heiligen Geist; allen, denen ihr die Sünden erlaßt, sind sie erlassen; allen, denen ihr sie nicht erlaßt, sind sie nicht erlassen“.

Hier wird also einerseits die Sendung Jesu und die Sendung der Jünger durch Jesus in den engstmöglichen Zusammenhang gebracht und darüber hinaus wird andererseits auch noch die Verleihung des Heiligen Geistes unmittelbar mit dem österlichen Auftrag verbunden, so daß der Evangelist Johannes auf jede Art von Pfingsterzählung oder Pfingstverheißung verzichten kann. Etwas anders liegen die Dinge im Lukasevangelium, sofern dort Himmelfahrt und Pfingsten ihre je eigene Stellung haben; aber es darf nicht übersehen werden, daß in dem österlichen Missionsauftrag Lk 24, 49 schon eindeutig auf die verheißene und kurz bevorstehende Geistverleihung hingewiesen wird.

Das, was für Joh 20, 19—23 charakteristisch ist, wird im Gesamtaufriß des vierten Evangeliums in einer interessanten Weise vorbereitet. In keinem anderen Evangelium wird so häufig von der „Sendung des Sohnes“ durch den Vater gesprochen wie hier (vgl. die geradezu formelhafte Wendung „der Vater, der mich gesandt hat“). Und das hat dann in den Abschiedsreden seine unmittelbare Parallele darin, daß Gott selbst oder der erhöhte Jesus den „Geist der Wahrheit“, den „Beistand“, „senden“ wird (14, 26; 15, 26; 16, 7). Im hohenpriesterlichen Gebet mündet dies schließlich in die Bitte Jesu ein, daß Gott sich derer annehmen möge, die er seinerseits als Boten und Zeugen in die Welt „sendet“ (17, 9 ff. 18 f.).

Das eben Festgestellte ist nicht bloß für das vierte Evangelium und seine Abschiedsreden bezeichnend. In genauer sachlicher Entsprechung dazu ist in mehreren Texten des Neuen Testaments von der „Sendung des Geistes“ gesprochen und diese Sendung ebenfalls mit der Sendung Jesu durch Gott ausdrücklich parallelisiert. Das ist beispielsweise im Anschluß an den bereits zitierten

Text aus Gal 4 der Fall, wo es in V. 6 f. weiterführend heißt: „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, den Geist, der ruft: Abba, Vater“.

Der missionarische Auftrag der Jünger ist somit begründet in Jesu eigenem Auftrag. Aber er ist darüber hinaus einbezogen und eingebettet in die Sendung des Geistes, durch den die Jünger-sendung ihre unmittelbare Kraft und ihre konkrete Struktur erlangt.

VI.

Wir müssen nun fragen: Was ist nach dem Neuen Testament *Wesen und Wirklichkeit des Heiligen Geistes*? Wir können nicht das gesamte Problem der biblischen Pneumatologie hier behandeln. Die Fragestellung soll deshalb bezogen bleiben auf den missionarischen Auftrag der Jünger Jesu in nachösterlicher Zeit. Das erfordert aber, daß wir auf einen der wichtigsten Texte über den Heiligen Geist eingehen, die Darstellung des Pfingstgeschehens in Apg 2.

Zweierlei ist sofort deutlich: hier wird, unabhängig von der bereits berücksichtigten Divergenz zu Joh 20, 21—23, die erstmalige Sendung des Geistes im Anschluß an Jesu Heilswerk geschildert; sodann geht es darum, daß der Geist als die schon im Alten Testament verheißene und jetzt gewährte eschatologische Gottesgabe an die Menschen verstanden wird.

Die Erstmaligkeit der Geistsendung verweist darauf, daß es bislang für die Jünger den Geist noch nicht gegeben hat (vgl. Joh 7, 39), daß er aber fortan denen zuteil werden soll, die die frohe Botschaft annehmen und im Glauben auf Jesus Christus als den lebendigen Herrn vertrauen. Und zwar ist dabei ursprünglich sehr viel weniger an eine stetige Gabe und Ausrüstung gedacht, so wichtig auch diese Auffassung alsbald wird, als vielmehr an eine dynamische Kraft, die immer wieder neu die Glaubenden ergreift, um sie zu stärken, zu leiten und zu ihrem Dienst zu befähigen.

Der Geist als eschatologische Heilsgabe, und das ist der andere vorhin erwähnte Aspekt, steht in unmittelbarer Relation zu dem Geschehen, das in Jesu irdischem Wirken und seiner Auferstehung sich als heils- und geschichtsmächtig erwiesen hat. Hat Jesus den mit seinem Wirken sich ereignenden Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft verkündigt, ist seine Auferweckung von den Toten

eine Vorwegnahme der endzeitlichen Totenauferstehung gewesen, so ist Pfingsten die Offenbarung der göttlichen Geistesgabe, die nach Joel 3, einem Text, der in der Pfingstgeschichte ausdrücklich zitiert wird, für das zukünftige Heil und Gericht verheißene war.

Der Pfingstbericht Apg 2 unterstreicht diesen Sachverhalt mit aller Deutlichkeit: das vom Himmel losbrechende Brausen und das Aufleuchten von zerspaltenen Feuerzungen sind sichtbare Zeichen dafür, daß die Gottesmacht des Geistes die Menschen ergreift und in ihren Wirkungsbereich einbezieht. Was Johannes der Täufer verkündigt hat: „... er wird euch mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen“, das geht hier in Erfüllung, nur daß es nicht ein Akt des Strafgerichtes ist, sondern daß Gott durch dieses Gericht hindurch die Menschen läutert und zu seinem Dienst befähigt.

So vollzieht sich gerade auch in der Geistausgießung eine Vorwegnahme des Eschaton. Mitten in der Zeit und der noch bestehenden Welt, im Vorletzten unserer irdischen Geschichte, ereignet sich schon das Letzte und Endgültige. Den Jüngern und Zeugen Jesu wird mit dem Heiligen Geist ein „Angeld“ bzw. eine „Erstlingsgabe“ verliehen, wie das Neue Testament sich mehrfach ausdrückt (vgl. 2 Kor 1, 22; Röm 8, 23 u. ö.). Und jeder einzelne erhält einen ganz spezifischen Anteil, ein ihm zugemessenes und für ihn kennzeichnendes „Charisma“, eine Gnadengabe, die seine Funktion und seine Aufgabe in der Gemeinde näher bestimmt und begrenzt.

Auf diese Weise wird der Heilige Geist das entscheidende Element der Mission. Und es ist alles andere als zufällig, daß das erste christliche Pfingstfest ein Ereignis gewesen ist, bei dem es zu einem großen missionarischen Aufbruch kam. Die Predigt des Petrus traf, wie Apg 2, 37 ff. berichtet, diejenigen, die ihn hörten, ins Herz. Sie fragten: „Was sollen wir tun?“, und er antwortete: „Bekehret euch, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden“. Aber nicht bloß dies, er fügt hinzu und verweist damit auf den universalen Horizont dieses nun beginnenden missionarischen Werkes: „Denn euch und euren Kindern gilt die Verheißung und all denen in der Ferne, die der Herr, unser Gott, herbeirufen wird“.

VII.

Von den bisherigen Beobachtungen aus wenden wir uns dem *Apostel Paulus* zu. Die Tatsache, daß er in seinen Briefen in einer fast ständigen Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen eines schwärmerischen Enthusiasmus steht, und die hierbei für ihn so wichtige Betonung, daß die Verkündigung des Evangeliums in erster Linie Kreuzesbotschaft ist, läßt uns oft übersehen, welche hohe Bedeutung für ihn „der Beweis des Geistes und der Kraft“ hat (1 Kor 2, 4).

Gewiß erinnert Paulus stets daran, daß wir noch „im Glauben, nicht im Schauen“ leben (2 Kor 5, 7). Er will daher „nichts anderes kennen als Jesus Christus, und diesen als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2, 2); denn mit dem „Wort vom Kreuz“ steht und fällt die christliche Botschaft und der christliche Glaube. Wo immer man meint, das Kreuz überspringen oder hinter sich lassen zu können, da wird das Herabsteigen Christi in unsere Niedrigkeit und Verlorenheit nicht mehr ernst genommen, da wird auch unsere eigene Existenz im „Vorletzten“ nicht mehr nüchtern gesehen. Im Kreuz allein ist das Heil erschlossen, und christliche Verkündigung muß daher „Wort vom Kreuz“ sein oder sie gibt sich selbst auf.

Doch das Kreuz steht nicht für sich: aus der Verlassenheit des Sterbens, aus der Tiefe des von der menschlichen Sünde gezeichneten Todes heraus hat Gott neues Leben geschaffen. Das Kreuz Christi steht im Licht des Osterereignisses, und wir, die wir in unserer Taufe schon mitsterben und mitbegraben werden, dürfen auf Erden ein Leben führen, das trotz aller Ohnmacht und Schwachheit an der „Neuheit“ seines Lebens teilhat (Röm 6, 3 ff.). Noch sind wir nicht mit ihm auferweckt, noch leben wir unter den Bedingungen und den Anfechtungen dieser Welt; aber gleichwohl gilt, daß in der Gemeinschaft mit ihm „das Alte vergangen und Neues geworden ist“, wie Paulus in 2 Kor 5, 17 formuliert.

Das ist nun genau der Punkt, wo Paulus seinerseits vom „Geist Gottes“ oder vom „Geist Christi“ spricht (er wechselt zwischen diesen Bezeichnungen, und beide kommen fast gleich oft vor). Grundlegend ist dabei für ihn, daß dieser Geist „in uns wohnt“ und uns der Zugehörigkeit zu Christus vergewissert, ja uns der zukünftigen Auferweckung entgegenführt wird (Röm 8, 9—11).

So erfahren wir nicht allein die Gegenwart Christi, gerade so partizipieren wir vielmehr am gegenwärtigen Heil. Das hat für den Apostel seine Bedeutung in mehrfacher Richtung: Zunächst einmal

geht es Paulus darum, anhand einer mit dem „Wort vom Kreuz“ paradoxerweise doch ganz eng zusammengehörenden „Weisheitsrede unter den Vollkommenen“ in 1 Kor 2, 6 ff. zu zeigen, daß der Glaube eine eigene, für ihn spezifische Erkenntnis besitzt; es handelt sich dabei keineswegs um eine „höhere“ Erkenntnis, wie sie die Ekstatiker in Korinth suchten, wohl aber um die dem Glauben gemäße und von der „Weisheit der Welt“ klar unterschiedene Erkenntnis. Denn der natürliche Mensch kann nur das Menschliche erkennen, aber wer den „Geist Gottes“ empfangen hat, der kann das Herz Gottes („die Tiefen der Gottheit“) und alles, was Gott uns aus Gnaden geschenkt hat, erfassen.

Wer den Geist Gottes empfangen hat, steht sodann nie für sich allein. Er ist eingegliedert in den „Leib Christi“, die weltweite und alle Zeiten übergreifende Kirche Jesu Christi. Es ist „ein Leib und ein Geist“, wie es Eph 4, 4 heißt.

Der Geist führt aber auch zu einem rechten Handeln. Als Geist der Freiheit und der Liebe leitet er an, unsere Aufgaben in dieser Welt recht auszuüben. Vor allem weist der Geist uns mit den „Gnadengaben“ ganz bestimmte Funktionen zu, die wir in wechselseitiger Ergänzung und Unterordnung ausüben dürfen, damit die christliche Gemeinde als ganze ihren Dienst an allen Menschen innerhalb und außerhalb der Gemeinde erfüllen kann (1 Kor 12, 4—27).

Von hier aus kommt Paulus dann zu dem vornehmsten und unerläßlichsten Dienst, dem „Dienst, der die Versöhnung predigt“ (2 Kor 5, 18 ff.). Es ist interessant, wie stark der Apostel innerhalb seiner Aussagen über die vielfältigen Charismen betont, daß jedem einzelnen eine eigene „Gnadengabe“ zugemessen ist und daß jeder seiner Gabe entsprechend handeln und bei dem ihm auf diesem Wege von Gott übertragenen Dienst bleiben soll. Aber während die einen Gnadengaben, die das Leben der Gemeinde vielfältig bestimmen, vorhanden sein oder auch fehlen können, gibt es andere, die eine konstitutive Bedeutung haben, und dazu rechnet er nach 1 Kor 12, 28 den Apostolat, die Prophetie und die Lehre. Diese drei Funktionen sind alle in gleicher Weise bezogen auf die Predigt des Evangeliums; und bei der dreifachen Unterscheidung handelt es sich, abgekürzt formuliert, um die kirchenstiftende, um die missionarische und um die innergemeindliche Aufgabe der Weitergabe der Heilsbotschaft.

Paulus hat vor allem anhand seines Apostolats exemplarisch herausgearbeitet, was Dienst am Evangelium ist. Schon seine Berufung, von der er mehrfach spricht, zielt darauf, daß er das

Evangelium verkündigt, und zwar unter den Heiden (Gal 1, 15 f.). Hierbei gab es für ihn auch keine freie Wahl: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündige“, sagt er 1 Kor 9, 16. Um des Evangeliums willen muß er den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, muß er allen alles werden, „um jedenfalls einige zu retten“ (V. 19 ff.). Wie kann er das aber, er, der wie kein anderer sich seiner Unwürdigkeit und seiner Schwachheit bewußt ist? Wie kann er eine Botschaft verkündigen, die nach 2 Kor 3 einen „neuen Bund“ stiftet, von dem er selbst sagt, daß dieser nicht auf dem Buchstaben, sondern auf dem Geist beruht? Nur weil er selbst das Wort des göttlichen Zuspruchs ernst nimmt: „Laß Dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft (gemeint ist die Kraft des göttlichen Geistes) erweist sich in der Schwachheit mächtig“ (2 Kor 12, 9).

Weil der Buchstabe tötet, der Geist allein aber lebendig macht (2 Kor 3, 6), und weil dieser Geist die verborgene und doch lebendige Kraft des Evangeliums ist, die jeden rettet, der glaubt (Röm 1, 16), darum ist für Paulus selbst bei aller Schwachheit ein Einsatz für das „Wort vom Kreuz“ — als Botschaft von der Versöhnung Gottes mit den Menschen und der Versöhnung der Menschen untereinander — möglich geworden, der uns immer wieder Bewunderung abringt.

Sein in Christi Auftrag und Bevollmächtigung begründeter Dienst hat seine unversiegbare, lebendigmachende Kraft und seinen Pulsschlag darin, daß es der Dienst ist, der vom Geist ermöglicht und getragen wird, und darum gilt im Unterschied zu dem verhüllten Gesicht des Mose: „Wir alle spiegeln mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3, 18).

VIII.

Wenden wir uns im letzten exegetischen Abschnitt noch dem *Johannesevangelium* zu, so müssen wir hier unser Augenmerk vor allem auf die Abschiedsreden Kap. 14—17 richten. Dort wird, wie wir schon kurz festgestellt haben, die „Sendung des Geistes“ in einer besonders eindrücklichen Weise thematisiert. In Weiterführung eigener Worte Jesu und älterer urchristlicher Tradition hat der Evangelist dabei die Situation nach Ostern als die Zeit des Geistes in den Blick gefaßt.

Es ist die Rede vom Geist als dem „Geist der Wahrheit“ und dem „Parakleten“ („paraklētōs“), dem „Fürsprecher“ und „Beistand“. In beiden Aussagen geht es darum, daß der christologische Bezug deutlich gemacht werden soll; denn „Wahrheit“ ist für die biblische Botschaft stets die Wahrheit Gottes, die den Menschen von Gott selbst erschlossen werden muß und nur im Glauben ergriffen werden kann. So spricht Christus im Verhör vor Pilatus nach Joh 18, 37: „Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege; jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme“. In ebenderselben Weise ist nun nach seinem Tod und seiner Erhöhung der Heilige Geist die Wirklichkeit, die die Heilswahrheit Gottes erschließt, der deshalb seinerseits „Geist der Wahrheit“ genannt wird. Er führt das Werk Jesu Christi fort, indem er uns, wie hier verheißen ist, „in alle Wahrheit führen wird“ (16, 13). Er tut es nicht anders, als daß er gleichzeitig an all das „erinnert“, was Jesus selbst gesagt hat (14, 26). Er ist also der Geist, der Erwartung schafft, der uns Neues erfahren läßt und Zukunft erschließt, aber doch stets so, daß wir im Wirken des Geistes der Wahrheit dessen ansichtig werden, was Jesus Christus bereits für uns getan hat und weiter für uns tut.

Aus diesem Grunde kann eben auch vom „Parakleten“ gesprochen werden, so wie in 1 Joh 2, 1 von Christus selbst als Fürsprecher und Beistand gesprochen ist. Der Geist nimmt, mit Röm 8, 26 formuliert, unser irdisches Seufzen und Flehen auf und bringt es mit „unaussprechlichem Seufzen“ vor Gottes Angesicht, in gleicher Weise also wie Christus selbst im Himmel für uns eintritt. Der Geist ist aber zugleich unser „Beistand“ in dem Sinne, daß er sich unser in den irdischen Aufgaben und unserem Zeugendienst annimmt (Joh 15, 26 f.). Mehr noch: er ist unser Beistand gerade dort, wo wir bedrängt sind und in Not geraten (15, 18 ff.). Dieser Geist selbst legt Zeugnis ab für Christus, er bestätigt und bekräftigt unser Zeugnis, weswegen er auch die Welt ins Gericht führt, gerade so aber ihr den Weg zum Heil eröffnet (16, 7 ff.).

Das heißt jedoch: Der Geist setzt nach den Abschiedsreden des Johannesevangeliums nicht bloß das irdische Werk Jesu fort, er trägt vielmehr selbst die Züge Christi und in seinem Wirken begegnen wir dem Herrn selbst. Es ist darum kein Zufall, daß hier vom „Kommen des Geistes“ so gesprochen werden kann, als handle es sich dabei bereits um die Wiederkunft Christi: „Ich will euch nicht verwaist zurücklassen, ich komme zu euch“, heißt es in unmittelbarem Anschluß an ein Wort über das Kommen des Geistes (Joh 14, 18).

Das bedeutet ganz sicher nicht, daß hier die Zukunft einfach in die Gegenwart hinein aufgelöst werden soll, es besagt aber sehr wohl, daß in unserer Gegenwart schon das zukünftige Heil antizipatorisch erfahren werden kann, weil Christus selbst durch seinen Geist unter uns wirkt.

Die Gegenwart darf schon ganz im Lichte des künftigen Heiles stehen, Zukunft wird in der Gegenwart bereits erfahren, ohne daß sie in unserer irdischen Gegenwart einfach aufgeht. Entsprechend kommt Christus selbst im Geist zu uns, und dennoch wird auch zwischen ihm und dem Geist, zwischen seinem Kommen und dem Kommen des Geistes sehr wohl unterschieden: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen *anderen* Beistand geben, damit er immer bei euch bleibe“ (14, 16).

Diese Dialektik von Identität und Differenz sowohl hinsichtlich Zukunft und Gegenwart wie hinsichtlich der Präsenz des Geistes und der Präsenz des erhöhten Herrn selbst ist von entscheidender Bedeutung. Damit hängt nun auch zusammen, daß nirgendwo so deutlich wie im Johannesevangelium der Geist personale Züge gewinnt. Er ist nicht eine unpersönliche Kraft, die von Gott oder Christus ausgeht; wo der Geist Menschen erfaßt, da geht es um die Begegnung mit dem lebendigen Gott, der in seinem Sohn zum Heil der Welt gekommen ist und der uns durch diesen „Geist der Wahrheit“ stets mit sich selbst konfrontiert.

Im Johannesevangelium ist daher die Sendung des Sohnes und die Sendung des Geistes zur Einheit zusammengewachsen. In diesem Evangelium ist aber ebenso die Sendung des Geistes mit der Sendung der Jünger aufs engste zusammengeschaut. Die Jünger sind Boten und Zeugen ihres Herrn, weil der Geist sich ihres Zeugnisses annimmt und ihnen in ihrem Dienst, was immer ihnen widerfahren mag, beisteht.

IX.

Lassen Sie mich in einem kurzen Schlußteil die Ergebnisse zusammenfassen und damit einiges *Grundsätzliche* sagen, was zu den Problemen, die uns heute umtreiben, überleiten kann:

1. Wir müssen uns bei jeder Betrachtung der neutestamentlichen Zusammenhänge darüber im klaren sein, daß die biblischen Texte nicht unmittelbar auf die zahllosen Fragestellungen antworten, die sich durch die Lehre der Kirche und die Probleme der Gegenwart

stellen. Hier gibt es beispielsweise noch kein ausgewogenes und wohldurchdachtes trinitarisches Dogma, so notwendig dieses aus dem Zeugnis der Urchristenheit resultierte. Im Neuen Testament werden gleichsam immer nur Linien sichtbar, die von einer Mitte her ausstrahlen. Auf den so erleuchteten Spuren gilt es weiterzuwandern, eingedenk, daß bereits begangene Pfade uns helfen können, die richtige Richtung zu finden, daß man aber nie nur auf ausgetretenen Pfaden hin- und hergehen darf, sondern daß jenes Licht uns vom Ursprung her neue Wege zeigen will.

2. Die neutestamentlichen Aussagen über das Wirken des Heiligen Geistes haben ihre gemeinsame Intention darin, daß es jeweils darum geht, daß und wie das in Christus verwirklichte Heil seine gegenwärtige Kraft erweist, und zwar so erweist, daß wir daran partizipieren können. Im Unterschied zur Christologie soll nicht nur deutlich werden, was Gott extra nos für uns getan hat, sondern daß wir in sein Heil einbezogen sind und es ganz unmittelbar erfassen dürfen. Christologische und pneumatologische Aussagen können sich im Neuen Testament überschneiden, können sich gegenseitig vertreten, so eindeutig umgekehrt der Unterschied festgehalten ist. Aber das ist nicht ein Mangel an theologischer Reflexion, es läßt vielmehr die hierbei unaufhebbare Korrelation deutlich werden.

3. Die Aussagen über die „Sendung“ des Heiligen Geistes machen aber darüber hinaus unmißverständlich klar, daß die Sendung Christi als der wahre und tiefste Grund für unser Heil alle, die an ihn glauben, einbezieht in seine Sendung in die Welt. Der Geist gibt die Vollmacht, er legitimiert, er kräftigt und prägt den uns von Christus übertragenen Dienst.

4. Die pneumatologische Dimension des missionarischen Dienstes ist deshalb nicht nur eine unter anderen, ohne sie wäre Mission überhaupt nicht Mission — so sehr der Grund allein Christus bleibt (1 Kor 3, 11). Deshalb wird eben nicht nur vom Geist Gottes, sondern auch vom Geist Christi oder vom Geist, den Gott in seinem Namen sendet, gesprochen (Joh 14, 13 f.; 16, 23). Mission ist daher Dienst in der Vollmacht des Geistes.

5. Der Geist ist die Wirklichkeit, die Vertrauen und Hoffnung schafft. Ohne den Geist wären wir unserer Schwachheit und unserem Kleinglauben ausgeliefert. Der Geist, der uns in der Gegenwart Gewißheit schenkt, weist uns über unsere Gegenwart hinaus in Gottes Zukunft und Vollendung. Mission ist insofern Dienst an der Hoffnung.

6. Der Geist ist vor allem die lebensschaffende Wirklichkeit, die uns nicht nur die eschatologische Neuheit des Heilshandelns Gottes erfahren läßt, sondern die uns auch in unserer konkreten Existenz und irdischen Wirklichkeit zu Neuem aufbrechen und Neues in Angriff nehmen läßt. Sicher hat in einer so unruhigen und wechselvollen Zeit wie der unseren auch das Stetige seine Funktion und Bedeutung; aber wo es nicht verbunden ist mit der Innovation, und das heißt konkret: mit der Zuversicht, daß im Vertrauen auf den Geist Neues begonnen werden darf, da fehlt der „Beweis des Geistes und der Kraft“, von dem Paulus spricht. Mission ist deshalb Dienst im Namen Jesu Christi, der unter dem Wort steht: „Keiner, der die Hand an den Pflug legt und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes“ (Lk 9, 62).

7. Um abschließend noch einmal zu der Einleitung zurückzulenken, muß in jedem Falle auch gesagt werden: der Geist ist der Geist, der Einheit schafft. Nur in der Erwartung des Geistes gibt es wahrhaft Ökumene. Und Ökumene heißt nicht, daß wir möglichst viel abstoßen, um so wenigstens einen kleinen gemeinsamen Nenner zu finden, sondern heißt, daß wir unser jeweiliges Erbe einbringen und fruchtbar machen müssen für den gemeinsamen Dienst heute und morgen.

Angesichts der vielfältigen uns übertragenen missionarischen Aufgaben gilt es somit, miteinander immer wieder neu das Gebet zu sprechen: Veni creator spiritus.