

Das Heil der Welt heute

Zum Thema der Weltmissionskonferenz 1972/73

VON HEINRICH-HERMANN ULRICH

1. Zur Vorgeschichte des Themas

„Die Kommission für Weltmission und Evangelisation blickt auf eine Tradition von Weltkonferenzen zurück, die 1910 in Edinburgh begann. Damals stand wie bei den folgenden Konferenzen in Jerusalem 1928 und Tambaram 1938 die Verkündigung an Völker anderer Religionen in Asien, Afrika und der Südsee im Vordergrund. Mit Whitby 1947 (und Willingen 1952! Die Red.) verlagerte sich der thematische Schwerpunkt auf die Frage nach Wesen und Ziel der Mission innerhalb eines zunehmend weltweiten Rahmens. Die beiden letzten Tagungen, 1958 in Ghana und 1963 in Mexiko, prägten die Leitsätze ‚Die Mission ist Christi Mission, nicht unsere!‘ und ‚Zeugnis in sechs Kontinenten‘. Die Frage für uns heute ist: Welches sind Inhalt und Ziel der Mission Christi, an der wir teilnehmen und die auf sechs Kontinente ausgerichtet ist?“¹

So heißt es in dem ersten Arbeitspapier, das der Ökumenische Rat der Kirchen zur Vorbereitung der nächsten Versammlung der Kommission für Weltmission und Evangelisation herausgegeben hat. Nachdem Termin und Ort dieser Weltkonferenz mehrfach geändert wurden, steht heute fest, daß sie vom 29. 12. 1972 bis 12. 1. 1973 in Bangkok/Thailand stattfindet. Das Thema lautet: „Das Heil der Welt heute.“ Damit sind nicht, wie es in einem anderen vorbereitenden Papier von Thomas Wieser heißt, „Betrachtungen über den Zustand der Welt, das Wesen der Mission und die Art und Weise unseres Engagements in der Welt von heute“ gemeint — Fragen, die an ihrem Ort durchaus ihre Bedeutung haben —, sondern es geht um „Substanz und Inhalt des Evangeliums selbst“, die „bisher bei keinem größeren Treffen des Internationalen Missionsrates oder DWME im Mittelpunkt standen“².

Warum die Wahl auf dieses zentrale Thema fiel, verrät ein Zitat aus dem Referat, das Philip Potter vor dem Zentralausschuß des ÖRK in Heraklion 1967 hielt: „Die Kombination von ‚Entmythologisierung des Evangeliums‘, ‚Honest to God‘ und ‚Gott ist tot‘ als Theologien, die eine Reaktion auf die säkulare Herausforderung sind, und auch die neue Zurückhaltung gegenüber der Einzigartigkeit Jesu Christi im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religio-

nen hat die Christen in ihrem missionarischen Zeugnis unsicher gemacht. Während wir inzwischen einen gewissen Konsensus über das Wesen der Evangelisation erreicht haben, steht jetzt der Inhalt des Evangeliums selbst unter Beschuß. Wir können uns der von uns geforderten Anstrengung nicht länger entziehen, mit den Menschen unserer Tage zu ringen und ihnen den Glauben zu verkündigen, der die frohe Botschaft der einen, neuen, in Christus versöhnten Menschheit ist.³

Die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 hat die von Philip Potter genannten Unsicherheiten und Unklarheiten im zentralen Verständnis des Evangeliums nicht zu überwinden vermocht. Sie hat sie eher verschärft, insofern im vorbereitenden Entwurf der Sektion II als Missionsziel „der neue Mensch“ genannt wurde⁴, was vielerorts den Eindruck hervorrief, als würde ein neuer christlicher Humanismus proklamiert, eine Spielart der „Mitmenschlichkeits-Theologie“, die ihre Aussagen nur noch in der horizontalen Dimension zu machen wagt, die Vertikale jedoch ausklammert. Demgegenüber war die „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“ vom März 1970 der Versuch, die in der theologischen Tradition vorhandenen Missionsmotive gegenüber jeder Verfälschung zur Geltung zu bringen und dem allgemeinen Trend zum Horizontalismus zu begegnen, wie er auch in bestimmten Aussagen der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 sowie der Studienarbeit zur Frage der „Strukturen missionarischer Gemeinden“ zum Vorschein gekommen war⁵.

In dieser Situation, die durch gefährliche Tendenzen zur Polarisierung nach beiden Seiten gekennzeichnet ist, hat sich die Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK für das Thema „Das Heil der Welt heute“ entschieden, mit dem die Frage nach dem zentralen Inhalt des Evangeliums selbst in den Mittelpunkt gerückt ist. Man kann sich dieser Wahl nur freuen und sollte den Mut zum Wagnis, der sich darin dokumentiert, durch aktive Mitarbeit an der Thematik honorieren. Die folgenden Ausführungen versuchen dies in der Form zu tun, daß einige Problemkreise, die wesentlich zur Thematik gehören, aufgezeigt und in ihrer Bedeutung dargestellt werden.

2. Die Frage nach dem Heil in der heutigen Weltsituation

Wer nach dem Heil fragt, gibt zu, daß es auch Unheil und Heillosigkeit gibt. Es kommt nur darauf an, wie Unheil und Heillosigkeit verstanden werden und wie sie sich heute artikulieren. Die herrschenden philosophischen und theologischen Denkmuster gehen durchweg davon aus, daß sich Welt und Mensch in einem Zustand der Unvollkommenheit, des Ungenügens, ja der Verfallenheit befinden, der überwunden werden muß. Auch die sozialen und revolutionären Bewegungen der Neuzeit begründen ihre Visionen von einer besseren Welt in

der radikalen Kritik der bestehenden Verhältnisse, die den wahren Bedürfnissen des Menschen — anders gesagt: seinem Heilsverlangen — nicht gerecht werden.

Betrachten wir einige dieser Denkmuster etwas genauer, so ist zunächst der *Existentialismus* zu nennen, in dem die Situation des Menschen in dieser Welt als Unheil und Verhängnis verstanden wird. Wenn Albert Camus von der „Absurdität des Daseins“ spricht und Sisyphos als Symbolfigur für diese Absurdität herausstellt⁶, oder wenn Jean-Paul Sartre den Menschen als ein Wesen charakterisiert, das „zur Freiheit verurteilt“⁷ ist, so werden die Umrisse einer Welt sichtbar, die von Sinnlosigkeit und Todesschatten bedroht ist. Nicht anders lesen wir es bei den existentialistisch eingefärbten Dichtern und Schriftstellern, die ihrem ursprünglichen Empfinden in ähnlicher Weise Ausdruck geben: Ernest Hemingway („Der alte Mann und das Meer“), Samuel Beckett („Warten auf Godot“ u. a.), Gottfried Benn („Die Leere und das gezeichnete Ich . . .“). Der Mensch ist einem unheilvollen Schicksal ausgeliefert, das er nicht zu ändern vermag, sondern das er nur in einem Akt der Selbstbehauptung bestehen kann.

Ganz anders nimmt sich demgegenüber das Denkmuster aus, das Karl Marx entworfen hat und dem der *Marxismus* in allen seinen Spielarten bis heute treu geblieben ist. Hier erscheint das Unheil, das sich in den historischen vorrevolutionären Zuständen manifestiert, als eine Mangelsituation, die prinzipiell überwindbar ist. Die Vorgänge der „Entfremdung“, die den wesentlichen Mangel an Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Glück ausmachen und damit die Wurzeln alles Elends und alles Bösen dieser Welt sind, können durch Arbeit und Revolution beseitigt werden. Marx will „alle Verhältnisse umwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“⁸. Die Religion hat diese Verhältnisse bisher verschleiert oder verbrämt. Jetzt muß der Mensch selbst „denken, handeln, seine Wirklichkeit gestalten wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist die illusorische Sonne . . .“⁹

Stellen wir dagegen noch ein drittes Denkmuster: das der *Reformatoren*. Gerhard Ebeling hat es in klassischer Kürze in einem Artikel über „Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit“ zusammengefaßt: „Heil will als das verstanden sein, was seinem Wesen nach nicht Objekt menschlicher Tätigkeit sein kann, weil es nicht das Haben des Menschen betrifft, sondern sein Sein. Heil ist das, was nur von Gott zu erwarten ist, weil es den Menschen in seiner Grundsituation als den betrifft, der seiner selbst nicht mächtig ist. Das Unheil des Menschen hat gerade in dessen Stärke seine Wurzel. Sünde ist der Wahn, primär und letztlich nur Täter zu sein . . .“¹⁰ Hier wird die Unheilssituation

des Menschen in ihrer ganzen Tiefe ausgelotet. Sie gründet in einem prinzipiellen Widerspruch des Geschöpfes gegen den Schöpfer und ist darum aus menschlicher Kraft auch nicht aufhebbar. Wir „mangeln des Ruhms, den wir bei Gott haben sollten . . .“ (Röm. 3, 23).

Doch wird man Zweifel haben müssen, ob diese Denkmuster heute überhaupt noch etwas bedeuten, ja ob die Frage nach dem „Heil in einer säkularisierten Zeit“ noch irgendeinen Menschen bewegt. Hat Gerhard Ebeling nicht recht, wenn er schreibt: „Das Heillose an der säkularisierten Zeit ist vor allem dies: daß *keine konkreten Orte der Heilsverheißung* mehr da sind, ja nicht einmal eine unbestimmte Heilserwartung . . .“¹¹ Ähnliche Gedanken hat Max Horkheimer in seinem berühmten SPIEGEL-Interview geäußert: „Man wird das Theologische abschaffen. Damit verschwindet das, was wir ‚Sinn‘ nennen, aus der Welt. Zwar wird Geschäftigkeit herrschen, aber eigentlich sinnlose. Eines Tages wird man auch Philosophie als eine Kinderangelegenheit der Menschen betrachten. Man wird mit dem Positivismus sagen, es sei läppisch, über die Beziehungen von Relativem und Transzendtem zu spekulieren.“¹² Drastisch schildert J. C. Hoekendijk das Ende aller Fragen nach dem Heil im Sinn einer Verwandlung in Fragen nach dem Wohl des Menschen: „Vielleicht hat M. Ernst recht, daß sich im Jahre 1976 kein Mensch mehr bei einer Diskussion über die Unsterblichkeit ereifere, aber Feuer fange, sobald die Frage auftauche, was wohl an einem regnerischen freien Tage zu unternehmen sei.“¹³

Indessen ist die Frage nach dem Sinn — und damit zugleich die Frage nach dem Heil — in eine erstaunliche neue Bewegung gekommen. Helmut Gollwitzer berichtet in seinem neuen Buch „Krummes Holz — aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens“ von Umfrage-Ergebnissen in Ost und West, die als Indikator für die Virulenz der Sinnfrage auch in säkularisierter Zeit angesehen werden dürfen¹⁴. Überzeugend aber ist besonders ein Erlebnis des polnischen Philosophen Adam Schaff, das Gollwitzer gleichfalls zitiert: „Mir ist eine Versammlung mit Studenten in der akademischen Siedlung Jelonki im Gedächtnis geblieben; nach der Vorlesung über weltanschauliche Themen wurden Fragen über Ethik gestellt, darunter an erster Stelle Fragen nach dem Sinn des Lebens. Als einer plötzlich fragte: ‚Verzeihen Sie, aber vielleicht können Sie uns am eigenen Beispiel erklären, welchen Sinn das Leben hat?‘ — war meine erste Reaktion: Welch geschmackloser Sarkasmus gegenüber dem Vortragenden! Als ich jedoch auf den Vortragenden und Hunderte auf mich gerichtete Augenpaare sah, verstand ich plötzlich: die Sache ist wichtig! Das bestätigte die Stille, in der sie meine Antwort anhörten. Ich muß zugeben, ich dachte damals laut und sehr fieberhaft. Bislang hatte ich diese Art von Problemen a limine als Quatsch verworfen. Es war wohl jener Abend, der mich vom Gegenteil überzeugt hat . . .“¹⁵

Erstaunlich und enttäuschend, daß angesichts dieser Situation — wie H. J. Margull feststellt — „die Frage des Heils in der Theologie deutscher Sprache nur in bemerkenswert geringem Grade thematisiert wird . . . Es bestätigt sich der Verdacht, daß die Frage des Heils im Hauptstrom unserer theologischen Arbeit traditionslos ist . . . Ich meine, daß es etwas besagt, wenn wir in RGG eine lange Auslassung unter dem Stichwort heilig, einen Artikel Heil aber nicht finden.“¹⁶ Sollte die Thematik der Weltkonferenz 1972 nicht Anlaß sein, hier ein Neues zu pflügen?

3. *Machbarkeit oder Mittelbarkeit des Heils*

„Wenn ich recht sehe, ist das Entscheidende, daß wir heute erleben: *Die Jugend entdeckt die Dimension der Tat*. Diese Entdeckung der Tat ist getragen von einem ungeheuren Optimismus, der angesichts des Schicksals und der geistigen Grundstimmung, von der wir herkommen, oft schwer verstehbar ist. Positiv läßt sich dieser Optimismus begründen mit dem unermeßlichen wissenschaftlichen und technischen Fortschritt unserer Zeit . . . Die Atomzertrümmerung ist gelungen. Der alte Traum der Menschheit, zum Monde zu fliegen, ist Wirklichkeit geworden. Umwälzende biochemische Erkenntnisse werden gemacht. Daraus wächst ein ungeheurer Fortschrittsglaube . . . Das alles ist verbunden mit einem erheblichen ethischen Engagement. Die Jugendlichen tun etwas: Kampf dem Rassismus, Kampf dem Nationalismus, Abbau des Ost-West-Gegensatzes, Kampf dem Hunger in der Welt, Überwindung des Nord-Süd-Gegensatzes, so lauten die Parolen. Für sie setzt man sich ein, opfert Zeit und Kraft . . .“¹⁷

Diese Sätze umschreiben die Grundstimmung unserer Zeit in zutreffender Weise. Wenn alles *machbar* ist, dann muß auch das Heil der Welt, das Heil des Menschen, machbar sein. Dann ist die im Vorbereitungspapier für die Weltmissionskonferenz aufgeworfene Frage verständlich, ob der moderne Mensch überhaupt einen göttlichen Heiland und Erlöser braucht und ob Jesus Christus als solcher „glaubwürdig“ sei¹⁸. Dann geht es nicht um die Anerkennung der Geschöpflichkeit des Menschen und um den Empfang des Heils, sondern um Selbsterschaffung und Selbstverwirklichung des Menschen auf dieser Erde. Dann haben Karl Marx und in seiner Nachfolge Ernst Bloch recht, wenn sie in Prometheus den „vornehmsten Heiligen und Märtyrer im Kalender der Neuzeit“¹⁹ erblicken: Prometheus, der den Göttern das Feuer entriß und auf die Erde brachte; Prometheus, der nicht auf Gnade angewiesen sein wollte, sondern das Heil durch Arbeit und Aktivität selbst zu verwirklichen trachtete.

Die These von der Machbarkeit des Heils wird weder in den Papieren des ÖRK noch in einem nennenswerten theologischen Entwurf der Gegenwart vertreten. Aber kein Zweifel: das Handeln des Menschen, sein tätiges Schaffen, haben in Kirche und Theologie eine starke Aufwertung erfahren. Die *diakoni-*

sche Dimension des christlichen Glaubens ist wiederentdeckt worden und zwingt zu einer neuen Besinnung über das Verhältnis von Wort und Tat, Mission und Diakonie, Zeugnis und Dienst, Verkündigung und exemplarischem Handeln. Sind Christus und Prometheus tatsächlich „keine letzten Gegensätze“, wie Helmut Gollwitzer meint²⁰, oder läßt sich gar aus Christus ein Prometheus machen?

Wir müßten die gesamte reformatorische Tradition durchstreichen, wenn wir der These von der Identität von Christus und Prometheus zustimmen sollten. Gerade Helmut Gollwitzer hat das in seinem Buch zur Sinnfrage mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet: „Am Anfang steht das Empfangen, die Gnade, und alles, was von unserer Seite folgt, kann nur noch Dank sein . . . Der biblische Vätertitel symbolisiert Gottes vorausgehende, lebenspendende und heimatgewährende Zuwendung . . . Überall also, wo die Sinngebung reduziert wird auf das sinnvolle Tun, handelt es sich um das, was die Reformatoren Werkgerechtigkeit nannten, d. h. um eine Rechtfertigung des Daseins durch die Akte des Menschen, die Gründung unseres Rechts, zu sein, auf unsere Leistungen und aufweisbaren Nutzwerte . . .“²¹ Es bleibt also dabei: das Heil kann nicht erarbeitet und verdient, sondern nur geschenkt und empfangen werden. Für diese Wahrheit ist Jesus Christus „glaubwürdig“, weil er sie mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen besiegelt hat. Aus der Natur dieser Wahrheit aber folgt, daß das Gefälle von Heilsgeschehen — Wort — Glaube (2. Kor. 5, 17) prinzipiell unumkehrbar ist. Der Mensch kann nur seine leeren Hände ausstrecken, damit sie von Gott gefüllt werden.

Was aber meint Helmut Gollwitzer, wenn er betont, daß Christus und Prometheus keine „letzten Gegensätze“ seien? Er schreibt dazu: „Wie könnte der Heilige der Arbeit verworfen werden von Christus, der Arbeiter in seine Ernte ruft?“²² Wenn wir die These der Machbarkeit des Heils mit guten theologischen Gründen und aus der Gesamterfahrung der Kirche heraus konsequent ablehnen müssen, so müssen wir um so stärker die These von der *Mittelbarkeit des Heils* unterstreichen. Das ist die Basis allen missionarischen Handelns, denn von der Mittelbarkeit des Heils lebt die Kirche, lebt die Welt. Es scheint jedoch so, als hätten wir gerade in der abendländischen Situation die Tragweite dieser Wahrheit noch nicht genügend erkannt, und vielleicht sollten wir die ökumenische Diskussion über Mission und Evangelisation als den Versuch verstehen, einige vergessene Elemente in der Mitteilung des Heils neu zur Geltung zu bringen, insbesondere die Dimension der Tat.

Im Rahmen seiner Ausführungen über den „Dienst der Gemeinde“ sagt Karl Barth dazu in seiner „Kirchlichen Dogmatik“: „Die Lebenstat Jesu war nach den Evangelien . . . nicht gespalten, aber gegliedert in ein *Sprechen*, das als solches Handeln, und ein *Handeln*, das als solches Sprechen war . . . Das Wort

geht in der Regel voran, die Tat folgt. Aber keines fehlt, auch wo nur das eine oder andere genannt wird und im Vordergrund steht . . . Dem ganz entsprechend gliedert sich auch das . . . von den Jüngern verlangte Zeugnis. Auch sie sollen sprechen . . . Und es soll sich dann auch ihr Sprechen sofort und unmittelbar mit einem bestimmten menschlichen Handeln verbinden . . .²³ Wort und Tat sind in der Bibel eben unter verschiedenen Aspekten zu sehen. Geht es um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, um seine Rettung und Erlösung, um den *soteriologischen Aspekt* christlicher Existenz, so nützen unsere Werke und Taten gar nichts. Hier gilt das Nacheinander von Saat und Frucht, von Empfangen und Weitergeben. Geht es aber um die Mitteilung des Evangeliums an andere, um die Erfüllung des missionarischen Auftrags, um den *ekklesiologischen und martyriologischen Aspekt* christlicher Existenz, so stehen Wort und Tat im Verhältnis des Miteinander und der Entsprechung. Hier muß eins das andere herausfordern und bestätigen: die Botschaft kann ohne „mitfolgende Zeichen“ nicht sein (Mark. 16, 17 f.).

Eine ähnliche Korrektur haben wir vorzunehmen, wenn wir an die *Berufung des Menschen* denken. Auch dazu hat Karl Barth einen bedeutsamen Hinweis gegeben, wenn er als „Ziel der Berufung“ nicht die Bekehrung ansah — sie ist nach seiner Meinung nur ein Moment, allerdings ein notwendiges Element in der Verwirklichung der Berufung —, sondern die Existenz des „Christen als Zeuge“, als „Mitarbeiter Gottes“, als „Haushalter über Gottes Geheimnisse“. „Lebt Christus in ihm und er in Christus, ist dieses gemeinsame Leben nicht nur Christi, sondern auch seine Aktion, dann ist es eben so, daß der Christ zwar nicht Subjekt, in keinem Sinn Urheber der in der Aktion Jesu Christi sich ereignenden Heilsgeschichte und also nicht selbst Versöhner oder auch nur Mitversöhner, in keinem Sinn als selbständiger Promotor des Reiches Gottes, wohl aber an jener Geschichte als mitwirkendes Subjekt beteiligt, und zwar an seinem Ort und in seiner Art nicht nur scheinbar, sondern wirklich, nicht sinnlos und überflüssig, sondern bedeutungs- und wirkungsvoll beteiligt wird . . . Es gibt . . . einen nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig sagenden, dazu auch wegen seines besonderen Gehalts viel interessanteren Begriff, der sich hier ebenso von der Sache wie von der Sprache des Neuen Testaments nahelegt: es ist schlicht der Begriff des Dienstes.“²⁴ Anders gesagt: ein Christ kann nichts tun, um sein eigenes Heil zu bewirken, aber er kann und soll ein Werkzeug in Gottes Hand sein, um anderen das Heil zu vermitteln. Versteht das die Christenheit, versteht das die Kirche, dann kann die „ekklesiologische Lücke“, die in der Sendungs- und Dienstvergessenheit der Kirche besteht und die Karl Barth so bitter beklagt hat, endlich geschlossen werden, und die Gemeinde kann werden, was sie sein soll: „Gemeinde für die Welt.“²³

Erwähnen wir noch einen letzten Punkt, der in diesen Zusammenhang ge-

hört. Wenn das Heil nicht machbar, wohl aber mitteilbar ist, dann muß nach den *Bedingungen der Kommunikation* gefragt werden, in denen sich Mitteilung von Heilserfahrung vollziehen kann. H. J. Margull sagt dazu: „Heil für sich, oder wie man bisher sagte, Heil als solches gibt es nicht. Vom Heil können wir nur in Relationen sprechen. Oder indem wir eine Geschichte erzählen. Beide Ausdrucksformen sind übrigens verschwistert; die eine ergibt sich in der historischen, wissenschaftlichen Darlegung, die andere als Bericht über Widerfahrnisse im Leben lebendiger Menschen. Was für eine Geschichte wäre denn in unseren Tagen zu erzählen? Es wäre eine Geschichte von der Vergebung einer Schuld und dem damit geschenkten Glauben, daß Heil Leben aus der Vergebung ist. Oder es wäre die Geschichte einer Befreiung, genauer: es wären viele Geschichten von je verschiedener Befreiung, angefangen von Geschichten aus Neuguinea bis hin zu Geschichten von politischen Erwartungen und Handlungen in Südamerika. Oder es wäre die Geschichte von der plötzlichen Möglichkeit einer Hoffnung . . . Das Gemeinsame in allen diesen Geschichten ist der gekreuzigte und auferstandene Jesus, in dem das Heil Gottes ist. Geschichten ohne Jesus fallen weg.“²⁶

Hier, wo von Heil in Relationen und von Heilsvermittlung als Mitteilung einer Heilserfahrung die Rede ist, muß der *Dialog* seinen Ort haben. Niemand meine, daß Mission und Dialog, Verkündigung und Gespräch sich ausschließen. Vielmehr fordern sie sich gegenseitig heraus und bedingen einander²⁷. Dialog meint dabei den Zweibahnweg, die reziproke Form der Kommunikation, in der der Partner voll zum Zuge kommt — als Hörender und Redender — und wo er sein Ja und Amen sagen kann, vielleicht auch sein Nein und seine Ablehnung. Trägt nicht die Offenbarung selbst dialogische Struktur? Die gesamte exegetische Arbeit an der Bibel hat deutlich gemacht, daß alle großen theologischen Entwürfe — vom Jahwisten bis zur Apokalypse — in dialogischer Auseinandersetzung mit bestimmten zeitgenössischen Situationen entstanden sind. Aber auch formal spielt der Dialog im Neuen Testament eine bedeutsame Rolle (Gespräche Jesu, Verwendung der kynisch-stoischen Diatribe bei Paulus usw.). Dabei geht es nicht nur um „göttliche Antworten“ auf „menschliche Fragen“ gemäß der bekannten „Methode der Korrelation“ von Paul Tillich²⁸, sondern ebenso um göttliche Fragen, auf die menschliche Antworten erwartet werden: „Adam, wo bist du?“ Bleibt noch zu sagen, daß ein solcher Dialog alles andere ist als ein bloß verbales Geschehen; er fordert vielmehr den Einsatz der ganzen Existenz: „Wahrer Dialog ist . . . die Verantwortung und das Vorrecht, mit den Menschen in einen Lebensdialog einzutreten.“²⁹

4. *Konkretionen des Heils*

Als ein ganz wesentliches Problem im Kontext der Heilsfrage wird in dem

Vorbereitungspapier für die Weltmissionskonferenz die Frage nach dem Verhältnis von „persönlichem Heil“ und „sozialer Gerechtigkeit“ bezeichnet, überhaupt das Verhältnis von personalen und sozialen Kategorien in den Konkretionen des Heils³⁰. Kann es bei dem einseitigen *Personalismus* bleiben, der die protestantische Theologie bisher gekennzeichnet hat? Nach der Meinung vieler Kritiker hat dieser Personalismus dazu geführt, daß das Reich Gottes hinter der Person des Messias verschwindet und daß dem „weltlosen Heiland“ eine „heilandslose Welt“ gegenübersteht. Tatsächlich hat z. B. Rudolf Bultmann — ein typischer Vertreter des theologischen Personalismus — im Anschluß an seine Auslegung des Johannes-Evangeliums den christlichen Glauben gern als „Entweltlichung“ charakterisiert³¹.

Damit ist nicht gesagt, daß es im Rahmen dieses theologischen Denkens keine Konkretionen des Heils gibt. Selbstverständlich sind sie vorhanden. Aber sie liegen sämtlich auf der Linie rein personaler Kategorien: Vergebung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Versöhnung usw. Der Protestantismus — und insbesondere der Pietismus — hat eine reiche Tradition aufzuweisen, in der das Thema „Gott und die Seele“ (Augustin) in diesem Sinne als Konkrektion des Heils verstanden und dargestellt wurde. Man lese nur unsere Lieder im Gesangbuch oder die klassischen Andachts- und Erbauungsbücher!

Was sich in dieser Frömmigkeit und Theologie meldet, ist durchaus biblischen Ursprungs. Gott handelt mit jedem Menschen persönlich, um ihn vor dem Unheil zu retten und zum Heil zu führen. Diese Linie geht von Abraham über Mose und die Propheten bis zu Johannes dem Täufer und Jesus, und auch wo Gruppen und Völker mit Gott konfrontiert werden, ist der personale Aspekt von entscheidender Bedeutung. Gottes Heilshandeln wird hier wesentlich als Gnade und Rettung aus letzter und tiefster Gefährdung der menschlichen Existenz verstanden. Im Alten Testament wird dafür der Begriff „Jascha“ und „Jeschuah“ (Rettung, Hilfe) gebraucht, im Neuen Testament wandelt sich dieser Begriff in „Soteria“³². In diesem Sinne interpretiert Paulus das Evangelium als die „Kraft Gottes zur Rettung (Soteria) für alle, die daran glauben“ (Röm. 1, 16—17), und er führt im weiteren Verlauf des Römerbriefs auf, was diese Soteria beinhaltet: Freispruch im Gericht, Rechtfertigung des Gottlosen, Zugang zu Gott, Erneuerung zu einem Leben in der Versöhnung.

Doch findet sich in der Bibel noch eine andere Linie, in der die Konkretionen des Heils dargestellt werden. Im Alten Testament wird sie mit dem Begriff „Schalom“ umschrieben, im Neuen Testament mit „Eirene“³³. J. C. Hoekendijk ist es gewesen, der die Begriffe „Reich Gottes“ und „Schalom“ schon sehr früh in enge Beziehung zueinander gebracht und als Missionsziel definiert hat. Er versteht darunter „alle Aspekte des wiederhergestellten und geheilten Menschlichen . . ., nämlich Gerechtigkeit, Wahrheit, Gemeinschaft, Kommunika-

tion, Frieden etc.“³⁴ nach Psalm 85, 11, wo in einem Lande unter Gottes Herrschaft „Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Frieden sich küssen“. Ähnlich definierte die westeuropäische Studiengruppe für die ökumenische Studienarbeit über Strukturen missionarischer Gemeinden „Schalom“ als „Verwirklichung der vollen Möglichkeiten der ganzen Kreatur“³⁵, gleichsam als Innenseite des Reiches Gottes.

Das Interesse, das sich in der Aufnahme des transpersonalen Schalombegriffs meldet, ist die *Überwindung des einseitigen Personalismus*. Es geht in der Vermittlung des Heils nicht nur um den Messias als Zentralfigur des kommenden Reiches, sondern auch um die neuen Bedingungen und Verhältnisse, die er in seinem Reich verwirklicht. Zweifellos hat der Personalismus — so unaufgebar sein Anliegen ist — einen gewissen Trend zum Individualismus, Spiritualismus und Privatismus. Aus dem „Heil der Welt“ wird hier allzu leicht das „Seelenheil des einzelnen“, und die christliche Frömmigkeit ist oft genug den damit gegebenen Versuchungen und Gefährdungen erlegen. Der Schalombegriff will demgegenüber die Ganzheit des Lebens und die gesellschaftlich-transpersonalen Konkretionen des in Christus gegebenen Heils zur Geltung bringen, und diese Intention wird man aufnehmen und bejahen müssen, — ebenso um des gesamt-biblischen Zeugnisses willen als auch im Angesicht moderner Erkenntnisse von der Menschwerdung des Menschen, die ohne Sozialisierungsprozesse nicht denkbar ist³⁶. „Das Heil, Soteria, muß deshalb auch als Schalom im alttestamentlichen Sinne verstanden werden. Das bedeutet nicht Seelenheil, individuelle Rettung aus der bösen Welt, Trost im angefochtenen Gewissen allein, sondern auch Verwirklichung eschatologischer Rechtshoffnung, Humanisierung des Menschen, Sozialisierung der Menschheit, Frieden der ganzen Schöpfung.“³⁷

Die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 hat versucht, beide Linien miteinander zu verbinden, und zwar durch die Definition des „*neuen Menschseins*“ als Missionsziel. So heißt es im Bericht der Sektion II: „Botschaft und Dienst, die uns aufgetragen sind, haben mit mehr als materiellen Bedürfnissen zu tun; gleichwohl können wir uns niemals damit zufriedengeben, unsere Sorge für physische und soziale Bedürfnisse neben unserer Verantwortung für geistliche Bedürfnisse als nur zweitrangig zu behandeln. Die Sendung Gottes, an der wir teilhaben, muß heute als Gabe einer neuen Schöpfung beschrieben werden, die eine radikale Erneuerung der alten ist, als Einladung an die Menschen, in ihr volles Menschsein in dem neuen Menschen Jesus Christus hineinzuwachsen.“³⁸

Wir meinen, in dieser Definition des Missionszieles, das ja gleichzeitig Konkretionen des Heils umschreiben will, ein ebenso biblisches wie reformatorisches Erbe wahrzunehmen. Ernst Wolf hat darauf hingewiesen, daß „der homo iustificatus fide sich in dem Menschwerden des Menschen übe“³⁹, und nach dem

Neuen Testament ist Jesus Christus nicht nur der Sohn Gottes, sondern ebenso der neue Mensch und damit gleichzeitig das Haupt einer neuen Menschheit, denn „Adam“ ist im hebräischen Denken sowohl der einzelne Mensch als auch die gesamte Menschenwelt. *Evangelisierung und Humanisierung der Welt sind deshalb keine Gegensätze, sondern komplementäre Größen.* Sie bedingen und ergänzen einander. Unsere Berufung ist der „neue Mensch, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph. 4, 24), eine Berufung, in der sich nach Karl Barth der „Humanismus Gottes“ manifestiert. Der Bericht der Sektion II von Uppsala führt dazu interpretierend aus: „Eine solche Veränderung (sc. in das neue Menschsein) ist immer eingebettet in irgendeinen tatsächlichen Wandel der Einstellung und der Beziehungen. Denn es gibt keine Hinwendung zu Gott, die den Menschen nicht gleichzeitig seinen Mitmenschen auf neue Weise zuwendet. Das neue Leben befreit Menschen zur Gemeinschaft und befähigt sie, rassische, nationale, religiöse und andere Schranken zu durchbrechen, die die Einheit der Menschheit zerteilen⁴⁰.“

Sagen wir Ja zum Humanismus Gottes und damit auch zur Humanisierung der Welt, so ist dabei doch zu bedenken, daß es um den Humanismus *Gottes* geht, der nicht nur alle anderen Humanismen relativiert und in ihrer Unzulänglichkeit entlarvt, sondern ebenso erst die wahre Humanisierung der Welt ermöglicht. Deshalb gibt es *keine Humanisierung ohne Evangelisierung der Welt*, denn Jesus Christus ist beides: Ursprung und Maßstab der Mitmenschlichkeit. Gerechte Verhältnisse, menschenwürdige Zustände, Inseln wahrer Humanität — Konkretionen des Heils, nach denen die Menschen heute gewiß sehnsüchtig Ausschau halten — kann es nur dort geben, wo der neue Mensch, der in Jesus Christus erschienen ist, „angenommen“ und „angezogen“ wird. Die „Frankfurter Erklärung“ hat versucht, die Verherrlichung des Namens Gottes als Missionsziel der Humanisierung der Welt entgegenzusetzen (These 2); darin wird man ihr nicht folgen können, denn die Herrlichkeit Gottes manifestiert sich ja gerade im Offenbarwerden seiner Liebe, die den neuen Menschen schafft. Aber daß die Frankfurter Erklärung mit der Betonung von Evangelisierung und Verkündigung (These 4 und 7) ein notwendiges Korrektiv gegenüber bloßem sozialen Aktivismus gesetzt hat, ist positiv zu werten.

5. Heilsgegenwart und Heilszukunft

Es fällt auf, daß in den bisher vorliegenden Äußerungen zur Thematik der nächsten Weltmissionskonferenz das Thema „Heilsgegenwart und Heilszukunft“ kaum angeschnitten wird. Dabei ist es von äußerster Aktualität. So hat Herbert Marcuse, der bekannte marxistische Philosoph und Soziologe, gefordert, „aus den vorhandenen Tendenzen des gesellschaftlichen Prozesses die schon jetzt mögliche Entfaltung und Erfüllung“ zu erkennen⁴¹. Für ihn ist die

endgültige und totale Verwirklichung des Reiches der Vollendung keine weltfremde Träumerei, sondern greifbare Konsequenz aus dem gegenwärtigen Stand der gesellschaftlichen und technologischen Entwicklung. Die durch die Technik ermöglichte Entlastung des Menschen läßt nach seiner Meinung „eine Ordnung der Fülle“ in Sicht kommen, in welcher „die notwendigen Einschränkungen aus dem Überfluß statt aus der Not erwachsen“, in der die Arbeit ihren frustrierenden Zwangscharakter verloren hat und in der Formen von Herrschaft oder Unterdrückung absurd und damit abschaffbar werden⁴².

Was Marcuse hier ausspricht, gibt die Stimmung weiter Kreise der jungen Generation wieder, besonders jener Gruppen, die Marx und Freud wiederentdeckt haben und aus ihren Ideen Entwürfe für eine neue Welt gewinnen. Der christlichen Kirche aber werfen sie vor, daß sie die Menschen auf ein Heil im Jenseits vertröste, anstatt die mögliche Vollendung der menschlichen Gesellschaft im Diesseits zu suchen. Ernst Bloch ist es, der mit seinem „Prinzip Hoffnung“ die Religion „beerben“ und ihre jenseitigen Reich-Gottes-Ideen in die diesseitige „Heimat der Identität“ übertragen möchte, in der alle Entfremdungen ausgehoben sind und der Mensch durch alle Widersprüche hindurch zu sich selbst gekommen ist⁴³.

Die Kritik an der christlichen Kirche, die sich in diesen Entwürfen meldet, ist zweifellos nicht von der Hand zu weisen. In seiner „Theologie der Hoffnung“ hat Jürgen Moltmann gezeigt, daß *die weltverändernde Kraft der christlichen Hoffnung noch nicht genügend zum Zuge gekommen ist*. Nach seiner Meinung ist „die andere Seite der Versöhnung mit Gott in der Geschichte der Christenheit immer zu kurz gekommen, weil man sich selbst nicht mehr eschatologisch verstand und irdisch-eschatologische Antizipationen den Schwärmern und Enthusiasten überließ“⁴⁴. So führte die Eschatologie, die Lehre von den letzten Dingen, ein „eigentümlich steriles Dasein am Ende der christlichen Dogmatik“ und stabilisierte Verhältnisse in der Gesellschaft, die in „schöpferischer Nachfolge“ hätten verändert werden müssen, denn „die Christenheit hat der Menschheit nicht zu dienen, damit diese Welt bleibe, was sie ist, oder bewahrt werde in dem, was sie ist, sondern damit sie sich wandle und werde, was ihr verheißen ist. Darum kann ‚Kirche für die Welt‘ nichts anderes heißen als ‚Kirche für das Reich Gottes‘ und die Erneuerung der Welt. Das geschieht so, daß die Christenheit die Menschheit . . . in ihren Erwartungshorizont eschatologischer Erfüllung von Recht, Leben, Humanität und Sozialität hineinnimmt und in ihren eigenen geschichtlichen Entscheidungen ihr Offenheit, Bereitschaft und Elastizität für diese Zukunft vermittelt.“⁴⁵

Ist es erlaubt, solche Ideen als Schwärmerei abzutun, oder spiegelt sich in ihnen nicht vielmehr ein Funken jener Hoffnungsglut, die einst die Christengemeinden der apostolischen Zeit beseelte, weil sie in der Auferstehung Jesu

Christi den Anbruch einer neuen Schöpfung sahen? Das Heil, das Gott dieser Welt bereitet hat, ist nicht nur Zukunft, sondern wird in der Kraft des Heiligen Geistes immer wieder Gegenwart. In diesem Sinn hat die Zukunft des Reiches Gottes „schon begonnen“. In der Verkennung dieser Tatsache liegt die Schwäche jenes christlichen *Traditionalismus*, der sich mehr an der Vergangenheit als an der Zukunft orientiert und der mehr auf das Bewahren als auf das Erneuern gestimmt ist. Tatsächlich ist dieser bloß konservierende Traditionalismus eine ebenso große Häresie wie der schwärmerische Enthusiasmus; denn er macht nicht ernst mit der Erkenntnis, daß der neue Äon schon begonnen hat und daß die Gewalt der gottfeindlichen Mächte gebrochen ist. Er unterschätzt die Tragfähigkeit und Reichweite der Herrschaft Jesu Christi und überschätzt das Schwergewicht der vergessenen Weltstrukturen. Er verschiebt das Heil ins Jenseits und lähmt die Triebkraft der christlichen Hoffnung.

Damit ist nicht gesagt, daß dem schwärmerischen *Enthusiasmus* nun Tür und Tor geöffnet werden sollen. Auch er stellt eine gefährliche Verfälschung des in Christus erschienenen Heils dar, denn er übersieht die Tatsache, daß das Heilswerk Gottes noch nicht vollendet ist und daß die Sendung der Kirche sich unter den Bedingungen des alten Äons vollzieht. Er unterschätzt daher die Macht des Bösen und überschätzt die Möglichkeiten des Menschen zur Veränderung der Welt. Er unterscheidet nicht zwischen der Endgestalt des Heils, die mit der Aufhebung der Todesgrenze identisch ist, und den Zeichen des Heils, die der Glaube schon jetzt zu setzen vermag. Vor allem aber steht der schwärmerische Enthusiasmus in der Gefahr, dem weltverändernden Handeln des Menschen Offenbarungsqualität zuzubilligen und Gottes Heilsgegenwart in den politischen und sozialen Revolutionen zu finden⁴⁶.

Angesichts dieser Gefahr wird es gut sein, sich an *Sinn und Inhalt der Zwei-Reiche-Lehre* Martin Luthers zu erinnern. Sie war für ihn ja nicht nur ein Kampfmittel gegen den Klerikalismus Roms, gegen die Bevormundung der Welt durch die Kirche, sondern ebenso die Markierung einer Grenze gegenüber den Schwärmern, die das Reich Gottes mit irdischer Gewalt zu verwirklichen suchten. Zweifellos ist die Zwei-Reiche-Lehre oft mißverstanden, indem man sie statisch interpretierte, den Glauben in ein Reich der Innerlichkeit und des Jenseits verbannte und die Gestaltung der Welt einer falsch verstandenen Eigengesetzlichkeit von Politik und Wirtschaft überließ. In Wirklichkeit geht es um das Durchhalten der eschatologischen Spannung zwischen dem „Schon jetzt“ und dem „Noch nicht“ des Heilshandelns Gottes. Nicht umsonst findet sich im Neuen Testament immer wieder die Mahnung zur Nüchternheit und die Warnung vor dem Rausch, als wäre das Reich Gottes schon volle Wirklichkeit. Die Thessalonicher werden ermahnt, ihre Arbeit wieder aufzunehmen, die sie im eschatologischen Überschwang niedergelegt hatten (1. Thess. 4, 11 u. 2.

Thess. 3, 8. 12), und die Korinther bekommen zu hören, daß die sexuellen Schranken noch nicht aufgehoben sind (1. Kor. 5, 1 ff. und 7, 1 ff.). Zwar steht die Welt im Morgenrot der Erlösung, weshalb das Licht des Evangeliums alle Finsternisse durchdringen und aufheben will; aber gleichzeitig muß gesagt werden, daß das Heilshandeln Gottes noch nicht vollendet ist, weshalb das Gesetz in Geltung bleibt, das nicht erlösende, sondern nur erhaltende Kraft besitzt.

6. *Universalität und Partikularität des Heils*

„Was meinen wir damit, wenn wir sagen, die Verkündigung des Evangeliums ziele darauf, daß ‚alle Menschen an ihn glauben und gerettet werden?‘“ Dieser Satz, der sich in dem ersten Vorbereitungspapier für die nächste Weltmissionskonferenz findet⁴⁷, umreißt ein Problem, das in der ökumenischen und missionarischen Bewegung von Anfang an eine große Rolle gespielt hat. Es ist die Frage nach *Universalität und Partikularität des Heils*. Sieht man die Arbeitspapiere des Ökumenischen Rates durch, die in den letzten Jahren veröffentlicht wurden, so findet man darin einen starken Zug zur Betonung der Universalität. Er zeigt sich an drei Symptomen: an der Beurteilung der Rolle der Kirche in Gottes Heilsplan, an der Definition des Verhältnisses zu den Weltreligionen und an der Frage nach Gericht und Verdammnis.

Was die *Beurteilung der Rolle der Kirche in Gottes Heilsplan* anbetrifft, so hat seit Jahrhunderten der Satz Cyprians von Carthago († 258) „*Extra ecclesiam nulla salus*“ (Außerhalb der Kirche kein Heil) fast unumstrittene Geltung gehabt. Er besagt, daß die Kirche nicht nur das Heil vermittelt, sondern zugleich auch exklusiv die Heilsgemeinde darstellt. Dieser „Ekklesiozentrismus“ ist im Rahmen der ökumenischen Diskussion in letzter Zeit hart attackiert worden, besonders von der westeuropäischen Studiengruppe für Strukturen missionarischer Gemeinden. Unter Aufnahme gewisser Gedanken von Georges Casalis und J. C. Hoekendijk wurde dabei eine Ekklesiologie entwickelt, in der aus Sorge um die Universalität von Gottes Heilshandeln die traditionelle Reihenfolge „Gott — Kirche — Welt“ umgekehrt wurde. Nicht die Kirche, sondern die Welt rückte an die zweite Stelle, so daß die neue Reihenfolge lautet „Gott — Welt — Kirche“. Zur Erläuterung hieß es: „Damit ist gesagt, daß Gottes primäre Beziehung die zur Welt ist und daß die Welt, nicht aber die Kirche im Brennpunkt des Planes Gottes steht.“ Die Kirche hat vielmehr eine „exzentrische Position“: „Ihr wahres Zentrum liegt außerhalb ihrer selbst . . . Sie hat nach jenen Situationen in der Welt Ausschau zu halten, die nach der Verantwortung in der Liebe verlangen, und dort hat sie Schalom anzusagen und anzuzeigen.“⁴⁸ Die Rolle der Kirche ist also instrumentaler Art: Organ der Mitteilung, Anzeige des Schalom, Funktion des Apostolats.

Man wird die Mahnung, die sich in solchen Formulierungen meldet, ernst

nehmen müssen. Ohne Zweifel gibt es eine Konzeption von Gottes Heilsplan, in der die Kirche zum Selbstzweck geworden ist und sich in pharisäischer Absonderung oder klerikaler Bevormundung über die Welt erhebt. Gerade die reformatorische Theologie hat ein starkes Empfinden für diese Gefahren entwickelt, die Knechtsgestalt der Kirche betont und das Verhältnis zur Welt als Dienst bestimmt. Auch steht es der Christenheit gut an, in einer Zeit globaler Entwicklungen, die auf die Einheit einer kommenden Weltgesellschaft zielen, die Universalität von Gottes Heilshandeln zu betonen und sich daran erinnern zu lassen, daß Erwählung in der Bibel niemals Bevorrechtigung bedeutet, sondern immer Aussonderung zu Sendung und Dienst.

Trotzdem wird man fragen müssen, ob Minimalisierung und Instrumentalisierung der Kirche dem biblischen Befund gerecht werden. Als polemische Formel gegen einen hypertrophischen „Ekklesiozentrismus“ mag das Schema „Gott — Welt — Kirche“ berechtigt sein, doch nicht als Quintessenz von Soteriologie und Ekklesiologie. Es gibt im Neuen Testament eben auch die Linie „Gott — Kirche — Welt“. Man denke an die Texte, in denen die Kirche als Anbruch der neuen Menschheit oder Leib Christi definiert wird (Röm. 12; 1. Kor. 12; Eph. 4, 4 ff.; Kol. 1, 18 ff.); man denke auch an die Rede vom „Eigentumsvolk“ und vom „königlichen Priestertum“ (1. Petr. 2, 19 ff.). Hier liegt die Anschauung zugrunde, daß die Sendung des Sohnes sich in der Sendung der Kirche fortsetzt und daß diese Sendung zur Sammlung der Gemeinde führt, in der die Gegenwart des Reiches Gottes in Gottesdienst, Gebet und Glauben vorweggenommen wird. Die Kirche als Werkzeug — gewiß; die Kirche am Rande von Gottes Handeln — wohl kaum. Vielmehr ist sie als Erstlingsfrucht, als Anbruch der neuen Schöpfung, zugleich „vorläufiges Ziel der Sendung“⁴⁹, sofern nur ihre Türen offenbleiben für die universale und kosmische Weite von Gottes Zielen mit dieser Welt.

Damit haben wir schon den zweiten Punkt berührt, an dem sich der ökumenischen Diskussion die Problematik von Universalität und Partikularität des Heils meldet. Es geht um die *Definition des Verhältnisses zu den Weltreligionen*, die in erstaunlicher Weise wiedererstarkt sind und eine Herausforderung an die christliche Kirche darstellen. Dabei ist Paul D. Devanandan zuzustimmen, wenn er in seinem bekannten Vortrag auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961 feststellt, daß das Aufbrechen neuen Lebens in den wiedererstarkenden nichtchristlichen Religionen auf den „wachsenden Grenzverkehr“ zwischen ihnen und dem Christentum zurückzuführen ist: „So finden sich viele christliche Wahrheiten, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst, als unausgesprochene Voraussetzungen in dem Begriffsschema nichtchristlicher Religiosität.“⁵⁰

Doch läßt es Paul D. Devanandan nicht bei dieser Feststellung bewenden,

sondern er versucht, im Sinne einer universalen Konzeption des göttlichen Heilshandelns den inneren Gehalt der Weltreligionen in eine positive Beziehung zur Offenbarung Jesu Christi zu bringen, wobei er davon ausgeht, daß „Gott gleichermaßen an der Erlösung anderer Menschen als uns gelegen ist, die vielleicht nicht ganz dasselbe Verständnis von Gottes Wesen und seinem Plan für die von ihm erschaffene Welt haben wie wir“. Um das Problem zu lösen, kommt er zu einer Art vorlaufender Gnade, die sich in den Weltreligionen manifestiert: „Wenn aber der religiöse Glaube auch als Antwort zu verstehen ist, dann kann ein Christ schwerlich bestreiten, daß sich in diesen tiefen inneren Bewegungen des Menschengestes eine Antwort auf das Schöpferwirken des Heiligen Geistes regt.“⁵¹

Vertieft und fortgesetzt wird diese Linie bereits in Neu-Delhi durch Joseph Sittler, der den „kosmischen Christus“ proklamiert: „Die Schöpfung ist ein Werk des Gottes, der Licht ist. Und das Licht des Schöpfergottes fällt auf die Schöpfung und geht in seine Schöpfung ein. Die Welt der Natur kann deshalb der Ort dieses Lichtes sein, das durch Christus kam, weil die Welt trotz ihrer Feindseligkeit gegen jenes Licht nie ohne das Licht von Gott war.“⁵²

Neuerdings hat Georges Khodre, Metropolit von Antiochien, auf der Sitzung des Zentralaussschusses des Ökumenischen Rates in Addis Ababa 1971 diese Gedanken insofern unterstrichen, als er die Weltreligionen „Schulen göttlicher Gnade“ nannte, in denen Christus durch seinen Geist verborgen am Werke ist. „Die vorliegende Aufgabe besteht darin, alle Werte Christi in anderen Religionen herauszufinden, ihnen Christus als ihr Bindeglied zu zeigen und seine Liebe als ihre Erfüllung. Wahre Mission spottet der Mission. Es ist unsere einzige Aufgabe, den Fußtapfen Christi zu folgen, wie sie schattenhaft in anderen Religionen wahrzunehmen sind... Das ganze missionarische Handeln der Kirche wird darin bestehen, Christus zu wecken, der in der Nacht der Religionen schläft.“⁵³

Inzwischen ist der Dialog mit den Weltreligionen durch zwei Konferenzen in Ajaltoun bei Beirut und Zürich (März und Mai 1970) kräftig in Gang gekommen. Er wäre freilich verfehlt, würde er in einem christlich verbrämten Synkretismus enden, wohin die Gedanken von dem schlafenden Christus in den Weltreligionen sehr leicht führen können. Ebenso verfehlt wäre er allerdings, wenn er nicht mit der nötigen Offenheit und Weite geführt würde und wenn wir nicht damit rechneten, daß Gott größer ist als unsere Erkenntnis von ihm. Das Problem der nichtchristlichen Religionen in ihrem Verhältnis zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist theologisch noch immer nicht aufgearbeitet, und es läßt sich wohl auch nicht vom Schreibtisch her bestimmen, sondern nur in der lebendigen Begegnung untereinander. Dann wird sich zeigen, ob wirklich Christus in den Weltreligionen am Werke ist oder ob diese sich mit christlichen

Gedanken angereichert haben. Vielleicht ist Paul D. Devanandan auf einer richtigen Spur, wenn er die Lösung im Sinne des Jesus-Wortes sucht: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Matth. 5, 17). Er fragt: „Zielt die Verkündigung des Evangeliums auf die völlige Vernichtung aller übrigen Religionen ab? Oder werden Religionen und Völker als solche in ihrer Eigenart weiterbestehen in der Fülle der Zeiten, wenn ‚Gott alle Dinge zusammenfaßt in Christus, beides, was im Himmel und auf Erden ist‘ (Eph. 1, 10)?“⁵⁴ Gewiß aber ist, daß sich die universale Wahrheit des Evangeliums nur dann durchsetzen wird, wenn die Einzigartigkeit Christi dabei ohne Abstrich und ohne falsche Harmonierungsversuche bezeugt wird.

Bleibt als letztes Problem in diesem Zusammenhang die *Frage nach Gericht und Verdammnis*. Zwar wird sie in dem ersten Vorbereitungspapier ausdrücklich als für die Thematik des Heils der Welt relevant bezeichnet; doch fällt auf, daß sie in den Arbeitspapieren des Ökumenischen Rates oder in Resolutionen und Beschlüssen von Weltkirchenkonferenzen in letzter Zeit weder genannt noch behandelt ist. Hat die Frankfurter Erklärung recht, wenn sie dahinter die „objektivistische Meinung“ vermutet, „als ob in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi bereits die ganze Menschheit aller Zeiten neu geboren sei und unabhängig von dem Wissen um das geschichtliche Heilshandeln Gottes und ihren Glauben daran schon Friede mit ihm hätte“ (These 4)? Die Frankfurter Erklärung folgert daraus, daß unter solchen Voraussetzungen sowohl „der Evangelisationsauftrag seine Vollmacht und Dringlichkeit verliert“ als auch „die unbekehrten Menschen in eine verhängnisvolle Sicherheit über ihr ewiges Schicksal gewiegt“ werden.

Tatsächlich findet sich im Rahmen der ökumenischen Studienarbeit über Strukturen missionarischer Gemeinden jene „objektivistische Meinung“, die von der Frankfurter Erklärung mit Recht abgelehnt wird. Es heißt dort: „Durch die Auferstehung des neuen Menschen Jesus Christus ist jeder Mensch zu einem Glied der neuen Menschheit geworden.“⁵⁵ Gericht und Verdammnis, so wird man aus dieser Aussage folgern müssen, sind keine vor uns liegenden Möglichkeiten mehr, sondern sie liegen grundsätzlich hinter uns. Demgegenüber wird man an der biblischen Linie festhalten müssen, daß das Heil, das in Jesus Christus erschienen ist, zwar universal für alle Welt offensteht, daß es aber keinen anderen Zugang zu ihm gibt als durch Bekehrung, Buße und Glauben. Es läßt sich weder verobjektivieren noch vergesellschaften noch in einen allumfassenden historischen Prozeß transformieren. Nur der Glaube hat Gericht und Verdammnis grundsätzlich hinter sich; der Unglaube hingegen hat beides immer noch vor sich und in sich. Das ist keine Einschränkung der Universalität des Heils, sondern notwendige Folgerung aus dem Charakter des Glaubens als freier menschlicher Entscheidung.

Oder wird in den ökumenischen Papieren über Gericht und Verdammnis geschwiegen, weil diese Gedanken dem aufgeklärten Menschen von heute nicht mehr zuzumuten wären? Sollte dies tatsächlich der Fall sein, so kann man nur raten, bei den modernen Dichtern und Denkern in die Schule zu gehen, die das Geheimnis der Hölle wiederentdeckt haben und die sich mit Problemen wie Verurteilung, Verwerfung, Verdammnis in tiefer existentieller Bewegtheit auseinandersetzen. Ein so unverdächtig Zeuge wie der Religionssoziologe Peter L. Berger wertet das „Argument der Verdammnis“ geradezu als „Zeichen der Transzendenz“. Er exemplifiziert dies an dem Fall Eichmann und schreibt dazu: „Die monströse Tat heischt nicht nur Verurteilung, sondern Verdammung — und zwar in der ganzen religiösen Betrachtung des Wortes. Das heißt: der Täter hat sich nicht nur aus der Gemeinschaft der Menschen ausgeschlossen. Er hat sich auch endgültig von einer moralischen Ordnung abgesondert, die diese Gemeinschaft der Menschen transzendiert. Damit hat er mehr als menschliche Vergeltung heraufbeschworen. Wenn man gewisse menschliche Gesten als antizipierte Erlösung ansehen kann, so sind andere Antizipationen der Hölle, wobei Hölle nicht mehr und nicht weniger bedeutet als den Zustand der Verdammnis, hic et nunc und jenseits der Grenzen dieses Lebens und dieser Welt.“⁵⁶ Die Universalität des Heils wird mit diesen Aussagen nicht angetastet. Aber die menschliche Entscheidungsfreiheit wird respektiert. Wer Gott den Glauben verweigert, schließt sich selbst aus vom Heil und verliert sich in den Verstrickungen seiner Schuld, die ohne das erlösende Licht der Liebe in der dunklen Nacht der Heillosigkeit enden müssen. Man mißverstehe dies nicht: Nicht die Schuld schließt vom Heil aus, sondern der Unglaube, nicht die böse Tat, und sei sie monströs zu nennen, sondern die Unbußfertigkeit, die sich der Reue und Umkehr verweigert.

7. Schlußbemerkung

Unser Gang durch die Probleme, die sich im Kontext mit der Frage nach dem Heil der Welt stellen, hat gezeigt, daß man nicht nur in die Tiefen des Evangeliums hineinleuchtet, wenn man den Mut hat, nach dem Inhalt des Heils zu fragen, sondern zugleich in die Tiefen der Zeit. Man kann nur wünschen, daß die Ergebnisse der kommenden Missionskonferenz diese Tiefen nach allen Seiten hin wirklich ausloten. Denn nur wenn wir zu zeigen vermögen, inwiefern das Evangelium eine Antwort auf das tiefste Heilsverlangen des Menschen darstellt, vermögen wir einer ebenso skeptischen wie revolutionären Generation das Heil der Welt heute in Jesus Christus glaubwürdig zu bezeugen.

ANMERKUNGEN

¹ Das Heil der Welt heute, herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen Genf 1969/70, DWME/56/68 (G), S. 1.

² Thomas Wieser: Das Heil der Welt heute, DWME/70/60, Sept. 1970, S. 1.

³ Philip Potter: Missionarische Verkündigung und der Ökumenische Rat der Kirchen, Materialdienst Nr. 15 der Ökumenischen Centrale, Okt. 1967, S. 5 ff.

⁴ Sektionsentwürfe Uppsala 1968, Sektion II: Aufbruch zur Sendung, Genf o. J., S. 29.

⁵ Vgl. dazu: Grundlagenkrise der Mission?, Dokumentation des epd Nr. 35/70; Niels-Peter Moritzen: Grundlagenkrise der Mission? Eine Dokumentation zur „Frankfurter Erklärung“, in: Evang. Mission — Jahrbuch 1971, S. 120 ff.; Reinhold Lindner: Streit in der Kirche, Information Nr. 45 der Ev. Zentralstelle f. Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1971; Horst Becker: Weltmission in der Krise?, Luth. Monatshefte, Nr. 2/1971, S. 68 ff.; H. H. Ulrich: Ökumeniker und Evangelikale, Das Missionarische Wort, Heft 4/1971, S. 182 ff.

⁶ Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos, Rowohlt's Deutsche Realenzyklopädie Nr. 90, Hamburg 1963.

⁷ J. P. Sartre: Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1966.

⁸ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1968, S. 216.

⁹ Ebenda, S. 208.

¹⁰ Gerhard Ebeling: Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit, in: Kontexte, Stuttgart 1967, S. 13.

¹¹ Ebenda, S. 10.

¹² Der Spiegel, Nr. 1—2/1970, S. 84.

¹³ J. C. Hoekendijk: Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, Stuttgart 1964, S. 20.

¹⁴ Helmut Gollwitzer: Krummes Holz — aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, 2. Aufl., München, 1971, S. 44.

¹⁵ Ebenda, S. 45.

¹⁶ H. J. Margull: Zur Frage des Heils, Weltmissionsdienst Nr. 21/70, S. 13.

¹⁷ Otto Schnübbe: Zukunft dieser Welt gewinnen, in: Luth. Monatshefte Nr. 7/1970, S. 364.

¹⁸ a.a.O., S. 3.

¹⁹ Karl Marx: Frühschriften, S. 46.

²⁰ a.a.O., S. 13.

²¹ a.a.O., S. 71 und 78.

²² a.a.O., S. 13.

²³ Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, IV/3/2. Hälfte, Zürich 1959, S. 988 f.

²⁴ a.a.O., S. 687.

²⁵ a.a.O., S. 872 ff.

²⁶ Margull: a.a.O., S. 21 f.

²⁷ Vgl. dazu: H. H. Ulrich: Verkündigung im Dialog, in: Das missionarische Wort, Nr. 2/1970, S. 58 ff.

²⁸ Vgl. dazu: Paul Tillich: Systematische Theologie, Band I, Stuttgart 1955, S. 76 und 79.

²⁹ Protestantisch-orthodox-katholische Entschließung von Kandy 1967, in: Ökumenische Diskussion, Band III, Nr. 2/1967, S. 63.

³⁰ a.a.O., S. 3 und 6.

³¹ Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl., Tübingen 1954, S. 422.

³² Vgl. dazu den Artikel „Soteria“ in: Gerhard Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, Band VII, S. 966 ff.

³³ Vgl. dazu den Artikel „Eirene“ in: Gerhard Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, Band II, S. 398 ff.

³⁴ H. J. Margull (Hrsg.): Mission als Strukturprinzip, Genf 1965, S. 35.

³⁵ H. J. Margull (Hrsg.): Die Kirche für andere, Genf 1965, S. 17.

³⁶ Vgl. dazu Adolf Portmann: Biologie und Geist, Herder-Bücherei Nr. 137, S. 26 ff., und E. H. Erikson: Kindheit und Gesellschaft, 3. Aufl., Stuttgart 1968, S. 241 ff.

³⁷ Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung, München 1966, S. 303.

³⁸ Norman Goodall (Hrsg.): Bericht aus Uppsala, Genf 1968, S. 26.

³⁹ Ernst Wolf: Menschwerdung des Menschen, in: Peregrinatio II, München 1965, S. 136.

⁴⁰ a.a.O., S. 27.

⁴¹ Herbert Marcuse: Philosophie und kritische Theorie, in: Kultur und Gesellschaft I, Frankfurt 1965, S. 111 u. 123.

⁴² Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1970, S. 189 u. 102 ff.

⁴³ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 1521 ff.

⁴⁴ Moltmann: a.a.O., S. 303.

⁴⁵ a.a.O., S. 11, 308 und 302.

⁴⁶ Vgl. Richard Shaull: Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1967, S. 91 ff. Ferner: Mission als Strukturprinzip, S. 34.

⁴⁷ a.a.O., S. 3.

⁴⁸ Die Kirche für andere, S. 19 ff. Vgl. auch die Äußerungen von Georges Casalis (Mission als Strukturprinzip, S. 117 u. Concept II, Genf 1963, S. 23) und J. C. Hoekendijk (Mission als Strukturprinzip, S. 36).

⁴⁹ Werner Krusche: Fragen an die westeuropäische Arbeitsgruppe, in: Concept V, Genf 1966, S. 30.

⁵⁰ Paul D. Devanandan: Zu Zeugen berufen, in: Neu-Delhi 1961, hrsg. von W. A. Visser 't Hooft, S. 497.

⁵¹ a.a.O., S. 495.

⁵² Joseph Sittler: Zur Einheit berufen, in: Neu-Delhi 1961, S. 515.

⁵³ Addis Abeba 1971 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 17), S. 43 f.

⁵⁴ a.a.O., S. 497.

⁵⁵ Mission als Strukturprinzip, S. 45.

⁵⁶ Peter L. Berger: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970, S. 98 f.