

# EVANGELIUM ALS GRUNDAUFTRAG DER KIRCHE<sup>1</sup>

von Peter Hünemann

## 1. EINLEITUNG

Das Thema „*Evangelium als Grundauftrag der Kirche*“ klingt harmlos. Natürlich! Was sonst wäre der Grundauftrag der Kirche als die Verkündigung der frohen Botschaft? Das Thema scheint auch theologisch gesehen einfältig. Was sollte darin schon an Problematik stecken? Es heißt ja: „Geht hin in alle Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen“<sup>2</sup>. Die Jünger werden zur Verkündigung des Evangeliums gesandt. Das ist ihr Grundauftrag.

Dieser Anschein wird bereits fraglich, wenn man im Neuen Testament nachschaut, was dort unter *Evangelium* begriffen wird.

Nach *Mk 1,14* ist Jesus der Kündiger des Evangeliums, das Gott der Welt kundtut: Evangelium ist die frohe Botschaft Gottes. Sein Inhalt ist die Erfüllung der Zeit und die Nähe des Reiches Gottes.

Bei Paulus bezeichnet Evangelium Tod, Begräbnis, Auferstehung Jesu, weil darin die Gerechtigkeit Gottes erschienen ist: Der Anfang einer neuen Schöpfung<sup>3</sup>. Zum Evangelium gehört ebenso das Alte Testament, denn es zeugt von Christus<sup>4</sup>. Und — der Zukunft zugewandt — umschließt das Evangelium das geschichtsverändernde Wirken des erhöhten Herrn und seines Geistes<sup>5</sup> bis hin zur Parousie. Dieses Evangelium wird verkündet<sup>6</sup>, aber es will ebenso im Leben der Gemeinden und des Apostels bezeugt werden<sup>7</sup>. Es erscheint in der Gesamtpraxis der Kirche.

Evangelium bezeichnet so das Heilsgeschehen, das Gott in und durch Jesus Christus gewirkt hat und immerfort wirkt. Es bezeichnet ebenso das Zeugnis, welches die Kirche von dieser Offenbarung abzulegen hat. Damit aber ist Evangelium als Grundauftrag der Kirche nur durch die Beziehung auf die Welt, die Wirklichkeit im Ganzen näher zu charakterisieren.

### 1.1 Das Evangelium — ein Weltverhältnis

Der Anschein von Harm- und Problemlosigkeit verfliegt völlig, sobald man aufgrund dieses Verständnisses versucht, die gestellte Thematik: ‚Evangelium als Grundauftrag der Kirche‘ näher zu erörtern. Man braucht die gegebene Formulierung nur negativ abzugrenzen, um sofort in eine Auseinandersetzung zu geraten.

<sup>1</sup> Vortrag im Rahmen der Studienkonferenz „*Evangelisation und Entwicklung — alternativ, komplementär oder identisch?*“, veranstaltet von der Thomas-Morus-Akademie, Bensberg, 2.—3. Juni 1975.

<sup>2</sup> *Mk 16,15*.

<sup>3</sup> Vgl. *Röm 1,3—4*; *1 Kor 15,1*.

<sup>4</sup> Vgl. *Röm 16,25 f.*

<sup>5</sup> Vgl. *Eph 3,6*; *2 Thess 3,1*.

<sup>6</sup> Vgl. *1 Kor 9,14*.

<sup>7</sup> Vgl. *Phil 1,16*; *1,12*.

Wer etwa formuliert: Grundauftrag der Kirche ist das Evangelium und nicht die Politik, dem türmen sich die Probleme zu hauf. Gehört Politik nicht zum Evangelium? Ist die Verkündigung nicht immer politisch? Aber: Mein Reich ist nicht von dieser Welt! Usw. Aber warum überhaupt dieser Überschritt in die Abgrenzung? Kann man ihn nicht vermeiden? Selbstverständlich kann man das Wort Evangelium in unserem Titel durch „die Botschaft von Jesus Christus“ näher erläutern, diese Explikation dann wiederum erweitern und variieren. Man entwickelt so die Implikationen, die im Wort Evangelium stecken. Aber man verbleibt damit im Bereich einer Rede, die im Grunde tautologisch ist. Es entsteht lediglich ein Spiel mit sich gegenseitig bestimmenden Termini. Ein Spiel, dessen verführerischer Einfachheit die Theologie und auch die Verkündigung nur allzu leicht verfällt. Erst im Überschritt in die reale Abgrenzung beginnt das Wort Evangelium wahrhaft zu sprechen. Der Überschritt in die Abgrenzung ist eine Forderung der Sprache.

Diese Konkretion durch Abgrenzung aber ist auch vom Evangelium selbst her gefordert. Das Evangelium existiert nicht im luftleeren Raum. Es soll allen Geschöpfen verkündet werden. Es muß in der Welt gelebt werden. Dann aber springen sofort die Fragen auf: Was meint Evangelium? Es weist doch dem Einzelnen, den Gemeinden, der Kirche eine ganz bestimmte Stellung in der Welt zu. Nur in dieser Praxis wird ihr Wort verständlich. Wie sieht diese Stellung aus? Inwiefern transformiert das Evangelium das Dasein von Menschen für Menschen? Oder bildet es lediglich einen religiösen Überbau, der die Welt beläßt, wie sie ist? Beschränkt sich das Evangelium auf die Sakristei und den Kirchenraum? Auf das private Sündenbewußtsein oder wenige Stunden am Sonntag?

## 1.2 Die Problemstellung

Hunderte von Fragen stellen sich, je nachdem wo und wie nach dem Evangelium gefragt wird. Immer ergibt sich dann die Notwendigkeit, in einer standort- und perspektiven-bedingten Weise von Welt zu sprechen. Mit dem Rahmenthema der Tagung: *Evangelisation und Entwicklung* ist die Frage nach dem Evangelium in einen ganz bestimmten *Weltbezug* gestellt.

Damit das Thema: ‚Evangelium als Grundauftrag der Kirche‘ nicht in der Harmlosigkeit und Problemlosigkeit einer vom weltlichen Kontext absehenden Theologie der Wiederholung und der verdeckten Tautologien bleibe, gilt es zunächst eine Topografie des Weltbezuges zu entwerfen, auf den hin hier von Evangelium zu reden ist.

## 1.3 Eine topografische Skizze

Diese Topografie ist nicht einfach zu erstellen. Mit dem Stichwort „Entwicklung“ ist die neuzeitliche Weltverfassung angesprochen, und zwar gerade im Hinblick auf den tiefsten Konflikt, den es gibt. Diese Weltverfassung hat eine Lebensperiode der Menschheit abgelöst; die mit der

Entstehung der Hochkulturen etwa 4000 Jahre vor Christus begonnen hat<sup>8</sup>. Charakteristisch für die Arbeitsweise jener Periode war das auf die menschliche Hand zugeschnittene Werkzeug. Die Entwicklung der Maschine bis hin zur vollautomatischen Anlage, die Systematisierung der Energiezufuhr haben ein völlig verändertes Zueinander von Mensch und Welt herbeigeführt. Dieser veränderten Struktur entspricht der Übergang von der Subsistenzwirtschaft zum hochspezialisierten Handels-, Geld- und Marktsystem. Ermöglicht ist diese Umwandlung durch Bürokratie und Planung, den Ausbau eines planmäßigen Bildungssystems, der neuzeitlichen Wissenschaft, neuzeitlicher Organisationsformen der staatlichen Macht<sup>9</sup>.

Entwicklung bezeichnet so eine einschneidende Veränderung des menschlichen Verhältnisses zur zurückliegenden Geschichte und zur Zukunft. Die Welt der „Entwicklung“ ist weitgehend entstanden durch ein Brechen mit allen Aspekten des geschichtlichen Erbes. Indem sich der Mensch aber so distanziert zur Geschichte verhält, verfügt er zugleich auch darüber, welche Traditionen im öffentlichen Leben zur Geltung kommen sollen und welche nicht. Geschichte wie Zukunft werden nicht nur planbar, sie müssen geplant werden. Damit tauchen weltgeschichtlich gesehen zum ersten Mal Realutopien von der vollendeten Emanzipation des Menschen und einer idealen Gesellschaftsstruktur auf, die zurecht als „soziale Religionen“ bezeichnet werden<sup>10</sup>.

Wenn es folglich um Entwicklung und Unterentwicklung geht, dann handelt es sich nicht nur um ein wirtschaftliches Problem, die Aufarbeitung eines gewissen markt- und produktionstechnischen Rückstandes. Die Problematik umfaßt vielmehr alle Dimensionen gesellschaftlich-öffentlicher und privater Existenz. Es ist eine Frage, in der es ganz real um Leben und Sterben für die Habenichtse geht. Wird von seiten der Industrienationen diese Problematik zumeist unter dem Stichwort „Entwicklung“ angegangen, so von der anderen Seite zumeist unter dem Stichwort der „Befreiung“, der „Revolution“.

Die Problematik der zerspaltenen Welt wird dadurch noch verschärft, daß die Technik im buchstäblichen Sinn zur Gleichzeitigkeit der Völker geführt hat, ohne eine kulturelle Integration zu bewirken. So sind heute Völker und gesellschaftliche Gruppen füreinander präsent, deren Kulturen von der jüngeren Steinzeit bis zu den Hochkulturen in ihrer ganzen Bandbreite reichen. Und zugleich sind diese Kulturen insgesamt, mag es sich um Hochkulturen oder Stammeskulturen handeln, durch diese neue Lebensverfassung zutiefst erschüttert und fragwürdig geworden. „Das, was die Ethnologen jahrzehntelang teils mit Bedauern teils mit Faszination bei sogenannten primitiven, kleineren Völkerschaften und Stämmen studiert

<sup>8</sup> Vgl. ALFRED WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1960.

<sup>9</sup> Vgl. u. a. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 51972. — HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart 1967.

<sup>10</sup> So neben MAX WEBER auch H. FREYER, ARNOLD GEHLEN.

und beschrieben haben, das Phänomen der Akkulturation, verbunden mit einem Zusammenbruch der die Gesellschaftsordnung tragenden Mythologie und Religion, wird nun auch bei den großen alten Kulturen und Religionen sichtbar . . . Die Lage ist wahrscheinlich ernster, als die meisten wahrhaben wollen<sup>11</sup>.“

Was ergibt sich als Fazit aus dieser Besinnung auf die Topografie des Weltbezuges? Angesichts der bedrängenden, alle Lebensgebiete einbeziehenden Transformation wird die Beantwortung der Frage nach dem Evangelium als Grundauftrag der Kirche viel geduldige Arbeit, Überlegung, Auseinandersetzung und Streit notwendig machen. Es geht dabei nicht nur um die Frage einer theologischen Theoriebildung, die das Spezifikum des Evangeliums gerade im Hinblick auf die heutige Welt und ihre Probleme zur Geltung bringen will. Mindestens gleichgewichtig ist die praktische Problematik. Theoriebildung geschieht ja nie ohne einen Kampf um Neustrukturierungen der Praxis, ohne entsprechende Institutionalisierungen. Theorie und Praxis bilden ein sich wechselseitig bedingendes Gefüge. Der Prozeß der theoretischen und praktischen Einstellung der Kirche auf die heutige Weltsituation ist noch keineswegs abgeschlossen.

Im Rahmen der sich so zeigenden Großproblematik können die folgenden Ausführungen nur einen bescheidenen Beitrag leisten. Es gibt in der gegenwärtigen Kirche eine Reihe typischer Positionen, die die Frage nach dem Evangelium als dem Grundauftrag der Kirche in unserer Zeit beantworten. Es handelt sich dabei um Auffassungen, die in je unterschiedlicher Dichte und Prägnanz sowohl in der theologischen Literatur wie in den praktischen Lebenseinstellungen der Gläubigen, der Gemeinden und der Kirchenleitung vorkommen. Diese drei typischen Konzeptionen sollen im folgenden dargestellt und einer theologischen Kritik unterzogen werden. Diese theologische Kritik, die an den herrschenden Grundkonzeptionen ansetzt, stellt einen schmalen aber unerläßlichen Beitrag zu jenem Prozeß dar, in dem sich Evangelium als Grundauftrag der Kirche in dieser Zeit neu artikuliert.

## 2. DREI GÄNGIGE MODELLE

### 2.1 Das Evangelium — Triebkraft für geschichtliche Projekte

Die erste, vielleicht mehr praktisch als theologisch-theoretisch vertretene Grundkonzeption in der Kirche ist dadurch gekennzeichnet, daß für sie die konkrete Lebensproblematik der Menschheit, die Überwindung des bestehenden Konfliktes die geschichtliche, menschheitliche Aufgabe schlechthin darstellt. Man fühlt sich bestätigt durch Sätze der päpstlichen

<sup>11</sup> KLAUS KLOSTERMAIER, *Weltkulturen — Weltreligionen — Weltmission*. In: JOSEF SCHMITZ (Hrsg.), *Das Ende der Exportreligion*. Düsseldorf. 1971, 68.

Enzyklika *Populorum progressio* wie diesen: „Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Nationalität ein wirklich menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung von seiten der Menschen oder von Naturkräften, die noch nicht vollständig beherrscht werden<sup>12</sup>.“

Die theologische Begründung für dieses Verständnis wird darin gesehen, daß das Evangelium den Menschen radikal in den Dienst am anderen, beziehungsweise an der Gesellschaft stellt. Kirche bildet kein Ziel in sich selbst, sie hat sich vielmehr ständig zu transzendieren auf die Konflikte, das Leid der Menschen hin. Evangelisation zielt folglich auf die Mobilisierung der einzelnen und der christlichen Masse. Sie kommt dort in ihr Ziel, wo Menschen aus ihrer christlichen Motivation heraus aktiv werden im Sinne der vorgegebenen geschichtlichen Aufgabe. Theologisch gesehen werden die Religionen der Völker als die ordentlichen Heilswege bezeichnet, denen die Kirche und ihre Verkündigung als außerordentlicher Heilsweg zugeordnet wird<sup>13</sup>. „Mission als direkte Bekehrung darf es nicht geben. Die Mission darf keine andere Sorge haben, als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde<sup>14</sup>.“

Es macht hinsichtlich der prinzipiellen Auffassung vom Evangelium dann keinen großen Unterschied, ob eine solche Konzeption in den Kirchen der westlichen Industrienationen dahin führt, die Entwicklungshilfe der Missionierung schlechtweg vorzuordnen. Oder ob in den armen Ländern die Motivationskraft christlichen Glaubens einfach in den Dienst einer revolutionären Zielsetzung gestellt wird. In beiden Fällen geht es um den Vorrang des geschichtlichen Projektes. Das Evangelium steht im Dienst der menschlichen Aufgabe.

Die Grundfigur dieser ersten theologischen Position ist nicht neu. Sie taucht sowohl in der antiken wie in der mittelalterlichen Reichs- oder Kaisertheologie auf<sup>15</sup>. Auch hier war das geschichtliche Projekt, das Reich, der vorgegebene Rahmen, in dem allein, und zwar als motivierende Kraft das Evangelium zur Auswirkung kommen sollte. Die Differenz zwischen der antiken, beziehungsweise mittelalterlichen Reichstheologie und der heutigen „Entwicklungs“- beziehungsweise „Revolutions“-Theologie besteht vor allem darin, daß in der Reichstheologie die öffentliche Ordnung als eine bereits gegenwärtige, geschichtlich gegebene gesehen wird, während es in der Neuzeit um eine allererst herzustellende öffentliche Ordnung geht.

<sup>12</sup> *Populorum progressio*, Nr. 47 (Herderkorrespondenz, Mai 1967).

<sup>13</sup> Vgl. HEINZ ROBERT SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie, Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“*. Freiburg 1963, QD 22, 85.

<sup>14</sup> HUBERTUS HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*. Düsseldorf 1968, 241.

<sup>15</sup> Vgl. PETER HÜNERMANN, *Reich Gottes*. In: *Sacramentum Mundi*, Freiburg, Basel, Wien 1969, Bd. IV, 144 ff.

## 2.2 Das Evangelium — Grund der Kirche

Diese zweite Grundposition ist der ersten dialektisch entgegengesetzt. Das Evangelium muß um seiner selbst willen verkündet werden. Hier geht es um den Gehorsam gegenüber Gottes Wort und Werk. Das Evangelium begründet einen eigenen Bereich menschlicher Realität: Die Kirche. Ziel der Evangelisation ist die *implantatio ecclesiae*. Die Kirche gründet im Evangelium, hat ihren eigenen Existenzgrund, ihre eigene Legitimation; sie hat ihre eigene Autorität, ihren eigenen Zugang zur Wahrheit.

Neben der Kirche gibt es autonome Bereiche des gesellschaftlich-öffentlichen Lebens. Deren Autonomie ist nicht absoluter, sondern relativer Art, insofern auch diese Bereiche letztlich auf Gott, den Schöpfer, zurückverweisen und seinem Endgericht unterworfen sein werden. In ihnen wirken eigene Triebkräfte, eigene Gesetzmäßigkeiten, die als solche zu respektieren sind. Es gibt folglich ein Nebeneinander von Kirche und Gesellschaft. Beides ist auf keinen Fall zu vermischen.

Diese Konzeption bildet weitgehend den Hintergrund für die Lehraussagen des ersten Vaticanums. Hier wurde gegenüber der nationalstaatlichen Souveränität die eigenständige Souveränität der Kirche herausgestellt, gegenüber dem Anspruch der Wissenschaft der eigenständige kirchliche Zugang zur Wahrheit aufgrund der Offenbarung betont<sup>16</sup>. Diese Theologie liegt der vatikanischen Konkordatspolitik ebenso zugrunde wie dem Institut der Nuntien. Sie gewährt den Kirchen, welche in Diktaturen leben, oftmals die Möglichkeit, ein Minimum an Eigenständigkeit zu bewahren. Die Kirche stellt dann neben bzw. im Staat eine eigene, sich des Politischen enthaltende Größe dar. Dort wo die Kirche „in possessione“ ist, führt diese Grundposition oftmals zu allen möglichen Formen des *Integralismus*, da alle Fragen sittlicher Natur — und das sind alle öffentlich-rechtlichen Fragen — dann leicht dem kirchlichen Bereich zugeschlagen werden.

Diese zweite Grundposition offenbart sich als die direkte Umkehrung der ersten: War dort das geschichtliche, menschliche Projekt leitend, so ist diese geschichtliche Aufgabe hier sekundär. Primär geht es um das Evangelium und um die Einpflanzung der Kirche. Das heißt für unsere Problematik: Zuerst Mission, dann auch, je nachdem, Entwicklungshilfe oder sonstiges politisch-gesellschaftliches Engagement. Hinsichtlich dieses ganzen Feldes der geschichtlichen Aufgabe hat die Kirche zwar eine Richtlinienkompetenz in ethischen Fragen aufgrund des ihr anvertrauten Evangeliums, sie steht aber nicht unmittelbar in der Verantwortung der Realisierung. Das ist Sache der öffentlichen Autoritäten und gesellschaftlichen Gruppen bzw. der Christen in ihrer Eigenschaft als Bürger.

<sup>16</sup> Vgl. HERMANN JOSEF POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der vorbereitenden Kommission*. Freib. Theol. Studien, 87. Freiburg, Basel, Wien 1968.

Auch hier liegt gewisse Analogie mit mittelalterlichen Positionen auf der Hand, man denke etwa an den *Dictatus Papae* Gregors VII.

### 2.3 Die Einheit von Evangelium und geschichtlicher Aufgabe

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung ist seit Anbeginn von der Überzeugung geleitet, daß es nur eine Berufung des Menschen zum Heil gebe und daß der Weg zum Heil ein einziger, integraler Prozeß sei, der trotz eschatologischer Zielsetzung alle Momente geschichtlicher Existenz umgreife. Gott geht es bei der Erlösung um den ganzen Menschen, das heißt auch um alle gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen Momente, die seine Existenz mitbestimmen<sup>17</sup>. Daraus ergibt sich die grundsätzliche Koinzidenz zwischen der angemessenen Leitidee der Lösung für die augenblickliche gesellschaftliche Konfliktsituation und die Verkündigung des Evangeliums.

Wie ist diese Einheit näher zu bestimmen? Nach GUSTAVO GUTIÉRREZ gehört zur ursprünglichen Botschaft Jesu die Verkündigung des Reiches Gottes als des „Endes jeder Herrschaft von Menschen über Menschen: . . . es ist ein Reich des Widerspruchs gegen die etablierten Mächte<sup>18</sup>.“ Diesem Moment in der Botschaft Jesu Christi entspricht die revolutionäre Utopie. Sie entspringt der beweglichen, Veränderung verursachenden und Zukunft antizipierenden Phantasie. In dieser Utopie, die sich gegen die menschenunwürdigen, zeitgenössischen Verhältnisse richtet, begegnen sich Evangelium und politische Aktion. Die Utopie gibt „der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Befreiung ein menschliches Antlitz, im Licht des Evangeliums offenbart dieses menschliche Antlitz Gott“<sup>19</sup>.

Das Evangelium als Grundauftrag der Kirche und die politisch gesellschaftliche Aktivität zur Erreichung der geschilderten Utopie bilden so eine Einheit, wenngleich das Evangelium an sich über die leitende, geschichtliche Utopie noch einmal hinausragt. Die eschatologische Vollen- dung ist auch für GUSTAVO GUTIÉRREZ mehr als die Überwindung der konkreten geschichtlichen Konfliktsituation.

Aus dem geschilderten Verhältnis folgt, daß Evangelisation und politische Aktion, Meditation und Revolution zwei Momente ein und derselben Realität sind. Es kann nur ein Ineinander von Evangelisation und politisch-gesellschaftlichem Engagement geben.

<sup>17</sup> Vgl. EDUARDO F. PIRONIO, *Der neue Mensch — Theologische Besinnung auf das Wesen der Befreiung*. In: PETER HÜNERMANN / GERD D. FISCHER (Hrsg.), *Gott im Aufbruch — Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*. Freiburg 1974, 41—69.

<sup>18</sup> *Theologia de la Liberación — Perspectivas*. Lima Peru 1971 (CEP 3) 295. GUTIÉRREZ zitiert hier zustimmend W. PANNENBERG, ohne auf die Herkunft des Wortes aus dem Kommunistischen Manifest zu verweisen.

<sup>19</sup> GUTIÉRREZ, a.a.O. 306.

Spiegelt sich in dieser dritten Position die Auffassung der mittelalterlichen Franziskaner-Spiritualen wieder? Es wäre reizvoll, dieser Frage nachzugehen. Sie würde manche Beurteilungskriterien für die heutige Zeit hergeben.

Die Besinnung auf die drei gängigen Modelle läßt den nachdenklichen Betrachter einigermaßen perplex zurück. Keine Position ist dabei, die nicht eine gewisse Plausibilität für sich in Anspruch nehmen, theologische Gründe vorweisen könnte. Allerdings führen sie zu sehr unterschiedlichen Konsequenzen. Kann kirchliche Praxis einfach eines dieser Modelle als Leitlinie übernehmen? Es soll im folgenden Abschnitt versucht werden, durch eine Bestimmung des Ortes Jesu Christi in der Welt zu einer Differenzierung und Nuancierung dieser Modelle beizutragen.

### 3. DER ORT JESU CHRISTI IN DER WELT

#### 3.1 Israel — eine Welt der Fraglichkeit Gottes

Um den Ort Jesu Christi in der Welt zu charakterisieren, ist es notwendig, von den entscheidenden Grunderfahrungen Israels auszugehen. Israels Erfahrung war zur Zeit Jesu theologisch gesehen durch zwei Momente charakterisiert:

1. Israel hatte in der Bitterkeit des Exils erfahren, daß sein Gott Jahwe in keiner Weise gebunden ist an irdische Machtgestalten, an Priestertum, Königtum, Stadt und Land. Indem Jahwe all dies seinem Gericht unterwirft, erweist er sich als der allen Geschöpfen gegenüber unendlich überlegene Gott. Weil die Heiden ihm in diesem Gerichtsgeschehen zu dienen haben — so die theologische Reflexion des *Deuterocesaja* — wird er als der alleinige Herr des Himmels und der Erde, als der Herr der Geschichte erkannt. Hier vollzieht sich menschheitsgeschichtlich jener Entgötterungsprozeß, der von da ab jeden Typ von Religion als unangemessen entlarvt, der von einer irgendwie beschaffenen Kontinuation Gottes zur Welt bzw. zu irgendwelchen geschichtlichen Gestalten ausgeht<sup>20</sup>.

2. Israel muß sich als ein Volk bekennen, das den von Jahwe geschlossenen Bund — soweit es an ihm selbst ist — zunichte gemacht hat. Ihm ist menschliche Freiheit in ihrer furchterregenden Negativität aufgegangen. Geschichtliches Dasein ist so beschaffen, daß das Volk wie der einzelne Mensch Gott ausschließen kann und faktisch ausschließt. Ist aber damit nicht der Bund Jahwes mit Israel selbst entgöttert? Kann nicht das, was vor dem Exil geschah, immer wieder geschehen? Die Propheten sprechen deswegen von einem neuen Geist, von einem neuen Herzen<sup>21</sup>. Aber wie ist diese Verheißung einzulösen? Weder durch eine apokalyptische Erwar-

<sup>20</sup> Vgl. CLAUS WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, Kapitel 40—66. ATD 19, Göttingen 1966, 16—18. — MARTIN BUBER, *Der Glaube der Propheten*. In: *Werke*, München 1964, Bd. II. 456 f.

<sup>21</sup> Vgl. *Jer 31,31—34* u. ö.

tung, — das Endgericht allein würde Gott nicht zum Herrn freier ihn anerkennender Menschen machen, — noch durch eine erneuerte Gesetzesfrömmigkeit, durch Zelotentum oder eine Tempeltheologie.

Die Frage, die sich hier auftut, ist eine Gottesfrage. Sollte sich diese prophetische Verheißung nicht erfüllen, ist Gott dann nicht für die Menschen passé? Warum? Gott mag in dieser Situation immerhin als entzogener Urgrund der Schöpfung fungieren. Im Reich der Freiheit kann er höchstens als ein Soll auftauchen. Wie die Geschichte faktisch läuft, wird der Mensch schuldig an diesem Soll. Gott findet als Gott keine Anerkennung durch die menschliche Freiheit. Damit aber ist Gott selbst zur bloßen Grenze von Freiheit degradiert, eine Grenzrealität, von der her allenfalls eine Negation — die Verurteilung — menschlicher Freiheitsgeschichte ausgehen kann. Das bedeutet, daß ernsthaft vom Gottsein Gottes in der Geschichte nicht zu reden ist. Wie aber ist dann weiter von ihm als dem Schöpfer zu reden, es sei denn im Sinne eines Problembegriffes?

### 3.2 Reich Gottes und Karfreitag

Jesu Verkündigung des Reiches Gottes bildet eine Antwort auf diese Gottesfrage. Jesus verkündet die Herrschaft Gottes, die zugleich Grund seines Lebens und Wurzel seiner Freiheit ist. In ihm kommt zum Vorschein, wie das Herr-sein Gottes bestimmendes Prinzip menschlicher Freiheit ist, ohne diese Freiheit zu vergewaltigen. Und ohne daß diese Freiheit je von ihrem Grund abweicht. Die Passionsgeschichte bezeugt, daß Jesus bis in sein Leiden hinein festhält an der Herrschaft Gottes. Seine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat. Das Abendmahlswort, das in *Lk 22,15—18* überliefert ist, bezeugt die Treue Jesu bis ans Ende: „Ich sage euch, ich werde von jetzt ab nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt.“ Gott bleibt der restlos Bestimmende seiner Freiheit bis zum blutigen Ende.

Aber wenn Gott als der Verheißene, als mögliche Zukunft in Jesus Christus wirklich nahegekommen ist, wenn in Jesus sein Reich angebrochen ist, ist dann mit dem Karfreitag Gott für die Menschen nicht endgültig eliminiert worden? Eliminiert von der geschichtlichen Mächtigkeit der Menschen, die sich seiner Nähe gegenüber verschließen können? Ist Jesu Leben und die darin zutage tretende Herrschaft Gottes nicht wie eine winzige Hallig im Meer der Geschichte, die eben aufgetaucht, von der nächsten Flut bereits verschlungen ist?

Für wen die Geschichte Jesu mit seinem Tod endet, für den kann es zwar noch das Philosophieren über Gott geben. Er wird vielleicht zu einem entzogenen und verborgenen Urgrund gelangen. Aber die Frage nach Gott in der Geschichte ist nicht mehr zu beantworten. Sinnvolle und verantwortbare Rede von Gott in der Geschichte, Rede vom Volke Gottes, von seinem Bund steht und fällt — nach den Exilserfahrungen Israels — menscheitsgeschichtlich gesehen mit der Frage nach der Auferstehung Jesu von den Toten und der Geistsendung über die Gemeinde. So ent-

scheidet die Auferstehung Jesu von den Toten über den Sinn seiner Verkündigung und seines Lebens. Aber nur zur Hälfte. Jesu Auferstehung wäre irrelevant für die Geschichte der Menschen, wenn Jesus vom Vater lediglich zu einer Insel der Seligen entrückt worden wäre. Wenn im Tod und in der Auferstehung Jesu die menschliche Schuld, der bornierte Selbstbehauptungswille, die Sünde nicht von der Wurzel her unterfangen und entmachtet wird, ist die Sendung Jesu gescheitert. Eine Rede von der Präsenz Gottes in der Geschichte verböte sich.

### 3.3 Erhöhung des Herrn und Sammlung der Gemeinde

Die Kreuzigung Jesu hat nochmals mit letzter Schärfe gezeigt: menschliche Freiheit ist mächtig, sich in sich selbst zu stellen und Gott auszuschließen, auch angesichts der Gabe und Zuwendung Jesu. Aber selbst solche schuldige, sich abriegelnde Freiheit — die Jünger hatten ihn alle verlassen und waren geflohen, Petrus hatte ihn verraten — vermag nicht, sich der ihr widerfahrenden, sich mit ihr identifizierenden Liebe zu entziehen. Dies ist der Kern der Ostererfahrungen der Jünger.

Jesus hat seinen Tod als einen nichts auslassenden Akt der Solidarisierung mit den Sündern vollzogen. In dieser, von der Dynamik Gottes her bestimmten Hingabe, hat sich sein Lebensweg erfüllt. Diese Hingabe Jesu am Kreuz ist durch die Auferstehung zu bleibender und unverrückbarer Wirklichkeit erhöht. Damit ist der schuldigen, menschlichen Freiheit der Jünger eine Gabe eingepfropft, welche ihre sich in sich selbst versteifende, sündige Freiheit provoziert, bedrängt und ihnen die Chance gibt, sich selbst in neuer Identität von ihm her zu finden. Gegenüber dem Soll des Gesetzes, das menschlicher Freiheit äußerlich richtend entgegensteht, ist damit der menschlichen Freiheit ein freiheitliches „Mitbestimmungsprinzip“ eingestiftet worden. Genau darauf weist Paulus im *Römerbrief* hin: „Werke des Gesetzes machen niemand gerecht vor ihm. Durch das Gesetz kommt die Erkenntnis der Sünde. Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit vor Gott offenbar geworden, die vom Gesetz und den Propheten bezeugt wurde: jene Gerechtigkeit von Gott, die durch den Glauben an Jesus Christus kommt, eine Gerechtigkeit für alle, die glauben<sup>22</sup>.“

Daß diese „Mitbestimmung“ menschlicher Freiheit durch Jesus Christus bleibend Frucht zeitigt und sich in dieser Geschichte als endgültige Übermacht erweisen wird, ist Glaube und Hoffnung des Volkes Gottes in und nach Jesus Christus. Theologisch gesehen gründet diese Zuversicht darin, daß in der vorbehaltlosen Hingabe Jesu an die Sünder die freiheitliche Dynamis Gottes selbst, sein Geist der menschlichen Freiheit geeint wurde. Wo sich infolgedessen Umkehr ereignet, beginnt ein Prozeß, den Paulus *Röm 8,38f* so charakterisiert: „Ich bin gewiß, weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, noch Mächte, weder Gegenwärtiges, noch

<sup>22</sup> *Röm 8,20*.

Kommendes, weder Hohes noch Tiefes, weder überhaupt etwas in der Welt wird uns zu trennen vermögen von der Liebe Gottes, die ist in Christus Jesus unserem Herrn.“

Indem Gott sich durch die Hingabe Jesu Christi an die Menschen mitten im Raum menschlicher Freiheit behauptet, Sünder an sich bindet, ist das Unterpfand für die endgültige Vollendung des Menschen, der Geschichte und der Schöpfung gegeben.

### 3.4 Kirche für — gegen Welt

Aus dieser Konstitution der Kirche ergibt sich der eigentümliche Weltbezug der Kirche. Kirche besitzt einen ihr selbst unverfügbaren Grund, und dies, obwohl sie ganz und gar Resultat menschlicher Freiheit ist. Sie entsteht aus der Umkehr. Insofern ist sie Ergebnis menschlicher Freiheit. Aber Bekehrung ist grundlegend Geschenk, Frucht der Liebe Jesu Christi und des in seiner Liebe den Menschen erreichenden Geistes Gottes. So wird, wer sich bekehrt und glaubt, in ein Miteinander aufgenommen, das ihn auf unverfügbare Weise und damit auf unbedingte Weise an die anderen bindet und ihn selbst ebenso wie die anderen mit einer unendlichen Würde begabt. Mit dieser Unverfügbarkeit ist zugleich höchste und unbedingte Befreiung der Freiheit gegeben. Bildlich drückt das Neue Testament diesen Gedanken aus, wenn von der Gemeinde gesagt wird, sie sei Tempel des Geistes, sie gehöre nicht sich selbst<sup>23</sup>.

Daraus ergibt sich logisch die eigentümliche Beziehung der Gemeinde zur Welt. In einer verdichteten Form ist diese Beziehung *Joh 17* dargestellt.

*Joh 17,14—16* heißt es im Blick auf die Jünger: „Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt haßt sie, denn sie sind nicht aus der Welt, wie auch ich nicht aus der Welt bin. Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrst.“

Wie Jesus nicht aus der Gegebenheit der Welt, nicht aus der Selbstverständlichkeit geschichtlichen Geschehens ist, sondern das von ihm verkündete Reich Gottes den Lebensgrund seines Daseins und die Substanz seiner Freiheit ausmacht, so hat die nachösterliche Gemeinde ihren Ursprung im Geist Gottes. Gerade weil sie so ihren Ursprung nicht in der Welt hat, deswegen trifft sie der Haß der Welt.

Auf diesen ersten Schritt aber folgt sofort — Vers 18 — der nächste: „So wie du mich in die Welt gesandt hast, so sende ich sie in die Welt.“ Und es wird hinzugefügt: „Und für sie heilige ich mich, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien.“ Ἀγιάζειν meint heiligen und opfern. BULTMANN schreibt zur Stelle: „Im Opfer ist er (Jesus) in der göttlichen Weise so gegen die Welt, daß er zugleich für sie ist<sup>24</sup>.“ Gerade auf diese Weise aber ist nach Johannes die Gemeinde in die Welt gesandt: im „Gegen“ und „Für“, das die geschichtlich konkrete Gestalt des Opfers

<sup>23</sup> 1 Kor 3,16 f.

<sup>24</sup> RUDOLF BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen 151957, 391.

trägt. Diese Sendung aber kommt dort zu ihrer Erfüllung, wo die Welt zum Glauben kommt, d. h. wo sie wiederum in jene Relation gelangt, in die sie ursprünglich gehört. Diese Gewinnung des Ursprungs aber vollzieht sich für die Welt vermittels der Sendung der Kirche. Diese Sendung trägt die Gestalt des Kreuzes.

Damit scheinen sich die Linien des Bezuges von Evangelium und weltlichen Realitäten zu verwirren. In Wirklichkeit gewinnen sie die eindeutige Klarheit und die Gebrochenheit des Kreuzes. Das soll in einer kritischen Reflexion auf die drei Modelle aufgewiesen werden.

#### 4. KRITISCHE ANMERKUNGEN ZU DEN DREI MODELLEN

##### 4.1 Das Evangelium — Triebkraft für geschichtliche Projekte und Krise ihres „weltlichen“ Wesens

Das erste Modell der Interpretation von Evangelium als Grundauftrag der Kirche kennzeichneten wir oben durch den Zusatz: Das Evangelium — Triebkraft für geschichtliche Projekte. Damit ist zweifellos ein fundamentaler unaufhebbarer Grundzug des Evangeliums und der Kirche getroffen. Evangelium ist Gottesgeschehen in die Welt hinein. Gott selbst gibt sich ein Verhältnis zur Welt und in dieses Verhältnis ist die Kirche mit einbezogen. Das erlösende Wirken Gottes gilt den konkreten Menschen der Geschichte. Das bedeutet, daß die Kirche aus der Zuwendung Gottes heraus gesandt ist in die konkrete geschichtliche Welt, hineingestellt in ihre Konflikte und Leiden. Solche Worte aber bleiben leer, wo die einzelnen Glaubenden sich nicht ebenso wie die Gemeinden mitverantwortlich wissen für die großen politisch-öffentlichen Projekte wie die großen kulturellen Aufgaben der Menschheit unserer Zeit. In diesen Projekten konzentriert sich ja gleichsam die ganze Energie der Menschheit, aus menschenunwürdigen Verhältnissen herauszufinden.

Ist Kirche so nur Kirche im Überstieg in die Welt, im Sich-Einlassen in konkrete Projekte, so erfolgt dieser Überstieg doch jeweils in der Kraft des Geistes Gottes. Der Geist, der Jesus Christus in die Hingabe an die Menschen geführt hat, ist der Geist, der die Kirche beseelt. Gerade weil sie aber auf diese unbedingte Weise Gottes die Menschen, die großen und die kleinen Projekte bejaht, ist ihre Solidarität getragen von einer kritischen Wendung gegen jenes „weltliche“ Wesen, das sich in den menschlichen Vorhaben immer wieder breitmacht und Ausdruck der Selbstmächtigkeit, des bornierten Herrschenwollens, der Sünde ist.

Gerade wo die Gemeinde diese kritische Solidarität der Liebe Jesu Christi übt, wird sie sich das Mißfallen, ja den Haß der Welt zuziehen. Sie wird gerade in solchen Momenten der Ablehnung sehr handgreiflich spüren, daß sowohl ihre Solidarität wie ihre kritische Funktion nur möglich sind aus jener Eigenständigkeit, die ihr von Gott selbst zugewachsen ist. Gerade wo die Kirche gleichsam in selbstvergessener Hingabe an die

Menschen, an ihre Sorgen, an ihre Projekte lebt, wird sie auf ihre Selbständigkeit, die nicht aus der Welt ist, gestoßen.

So aber wird sich der Glaube auch noch einmal gegenüber den vielfältigen Religionen der Völker profilieren. Er wird sich als die Kraft erweisen, die, von Gott herkommend, ein volles, der heutigen geschichtlichen Situation entsprechendes Leben im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe ermöglicht.

#### 4.2 *Implantatio ecclesiae — Implantatio hominis*

Das zweite Modell geht aus von einem Verständnis des Evangeliums als des Grundes und der Begründung der Kirche. Mit diesem Ansatz ist eine unaufhebbare Grundwahrheit des Evangeliums getroffen, denn in ihm tritt die Instanz Gottes dieser Geschichte zutage. Evangelium zielt auf Bekehrung und bildet so den Grund der Kirche. Aber Kirche ist erst dort im vollen Sinn Kirche, wo sie nicht als abgesonderter Bereich existiert. Die Kirche ist nicht Israel, das ausgesonderte Volk, das darauf wartet, bis Gott selbst die Heiden in der letzten Zeit hinzufügt. Die Kirche ist erfüllt vom Glauben, daß diese letzte Zeit angebrochen ist und daß ihre Sendung infolgedessen die Welt ist. Deswegen verliert Kirche den Geist dort, wo sie die weltgeschichtlichen Probleme, die menschheitlich bewegenden Fragen nicht zu ihren Fragen macht. Sie verleugnet sich selbst, wo sie sich einfach auf sich zurückzieht. Der Grund: Sie hat ihr Selbstsein in jenem Gott, der die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn für sie dahin gegeben hat<sup>25</sup>.

Von daher ergibt sich, daß das Evangelium nur dort verlautet, wo es nicht als abgesonderter Wort verkündet wird, das wiederum in die Absonderung führt, sondern als ein Wort, das in die Sendung, in die Solidarität hineinführt. *Implantatio ecclesiae*, Einpflanzung der Kirche, geschieht erst dort, wo sie zugleich und in einer Einpflanzung des Menschen, Aufblühen seiner Freiheit ist. Jedes andere Vorgehen führt zur Einpflanzung einer Sekte. Dieser Selbstgewinn der Kirche gerade durch das Hinausgehen über sich selbst aber führt noch einmal in einer neuen Weise vor das Kreuz: Bedeutet doch diese Transzendenz in die Zeit, daß die Kirche und das heißt konkret: Die Gemeinden, die einzelnen Glaubenden, Kreuz und Leid der Menschen als ihre eigenen zu übernehmen haben.

#### 4.3 *Der Vorbehalt des Geistes*

Das dritte Modell ging von dem Ineinsfall der politisch-gesellschaftlichen Aktion und dem Evangelium in der historischen Utopie aus. Hier ist für diese theologische Konzeption der Ort, wo Evangelium und Welt vermittelt sind. Hebt sich hier die in den beiden vorausgegangenen Schritten geschilderte Dialektik auf? Die Antwort lautet: „Es ist nur ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus<sup>26</sup>.“

<sup>25</sup> *Joh. 3,16.*

<sup>26</sup> *1 Tim 2,5.*

Und diese eine Vermittlung vollzieht sich durch die Zeiten hin in dem einen Geiste Jesu Christi. Was bedeutet dies konkret? Es gibt so wenig eine reine, heilige Utopie, welche die menschlich-geschichtliche Realität mit Gott vermitteln könnte, wie es ein reines, heiliges Gesetz gibt, das aus sich die Menschen zum Heil befreite. Kreuz und Auferstehung haben die grundsätzliche Ambivalenz alles menschlichen Projizierens offenbar gemacht. Von daher stehen alle diese Realitäten unter den Menschen, nicht zwischen ihnen und Gott. Von dem Stand her, den er durch Gottes Rechtfertigung in Jesus Christus gewonnen hat, besitzt der Christ eine Freiheit gegenüber der Utopie wie gegenüber dem Gesetz. Er kann und muß sich kritisch zu beiden verhalten, er hat alles zu prüfen und das Gute zu behalten.

Konkret, im Hinblick auf die Theologie von GUSTAVO GUTIÉRREZ, wäre also zu fragen: ist die Beendigung der Herrschaft von Menschen über Menschen jenes utopische Element, das in der Botschaft Jesu Christi steckt? Müßte eine solche Aussage nicht ergänzt werden — gerade im Hinblick auf den alttestamentlichen Wurzelgrund der Verkündigung Jesu — durch den anderen Satz: Es geht um die Aufrichtung der Herrschaft des Menschensohnes, der — als Messias, als Statthalter Gottes — das Volk Gottes in Gerechtigkeit weidet? Die formale Widersprüchlichkeit beider Sätze zeigt, daß die Auflösung in Gott und seinem Geist selbst zu suchen ist. Daraus folgt, daß auch in der Wahl der langfristig leitenden, öffentlich-politischen Leitidee kritisches abwägendes Verhalten, sorgfältiges Prüfen, vonnöten ist. Es gibt kein vom Evangelium her eindeutig ausgewiesenes Leitbild<sup>27</sup>. Evangelium als Grundauftrag der Kirche bedeutet auch, daß die Kirche und ihre Glieder mit allen Menschen ringen um die rechte Gestaltung der Zukunft, mit Einsatz all ihrer Freiheit, aber auch mit Einsatz all ihrer geschichtlichen kritischen Vernunft. Auch hier schiebt sich das Kreuz dazwischen und durchkreuzt eine zu einfache glatte Lösung.

<sup>27</sup> Diese Einseitigkeit liegt m. E. vor, wenn GUSTAVO GUTIÉRREZ eine Linie vom Evangelium über die Utopie zur Revolution zieht: vgl. a.a.O. 293—298.