

cpkt. 38.-

THEOLOGISCHE ERWÄGUNGEN ZU WELT UND GESCHICHTE IM VORFELD EINER THEOLOGIE DER MISSION

von Thomas Kramm

Die *Theologie der Mission* hat heute im Kontext neuzeitlicher theologischer Fragestellung ihr Verständnis von Welt und Geschichte neu zu bedenken. Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt — soweit es der expliziten Christusverkündigung vorausgeht und diese erst ermöglicht — hat das missionstheologische Denken aus einer eindimensional *heilsgeschichtlich-theologischen* Argumentationsweise herausgeführt. Es stellt sich der Missionstheologie die Aufgabe, ihre traditionell ekklesiologischen Grundlagen theologisch in Einklang zu bringen mit dem Faktum des universal angebotenen, sich im geschichtlichen Selbstvollzug des Menschen realisierenden Heils. „Welt“ und „Geschichte“ werden damit zu zentralen Kategorien, deren vorgängige theologische Bestimmung einen *geschichtlich-eschatologisch* orientierten Ansatz fordert¹.

I

Geschichtlich-eschatologisch orientierte Theologie geht von der Tatsache geschichtlich sich ereignender Heilsvermittlung aus und stellt von hier aus die Frage, wie das Heilsereignis in Christus trotz seiner geschichtlichen Einmaligkeit wirklich universale Bedeutung haben kann. Dieses Problem wird in Bezugnahme auf die eschatologische Dimension des Christusgeschehens gelöst. Damit geht diese Theologie einen anderen Weg als die transzendental-anthropologische Theologie KARL RAHNERs, die von der Universalität des Heils ausgehend erst im zweiten Schritt die Frage stellt, wie die Geschichtlichkeit des Erlösungsgeschehens und wie Geschichte überhaupt dann noch sinnvoll zu denken sind (nicht anders nämlich als endgültig auf das Heil hin finalisierte Geschichte). JOSEF RATZINGER stellt an KARL RAHNER die Frage, ob nicht bereits in seinem Ausgangspunkt das Christliche auf das Reflex-Werden des allgemein Gehabten reduziert werde. Nach RAHNERs Entwurf trete im Christentum gar nicht mehr wirklich von außen her etwas auf den Menschen zu, was dieser als das Neue, aus ihm selbst nicht mehr zu Deduzierende empfangen könne, sondern es werde nur gegenständlich, was immer schon Horizont unseres Denkens und Reflektierens sei. Auf diese Weise sei im Grunde Geschichte zugunsten der Ontologie aufgegeben². Aus diesen kritischen Anmerkungen — deren Berechtigung in

¹ Den Ausdruck „geschichtlich-eschatologische Missionstheologie“ habe ich entfaltet in: KRAMM, THOMAS, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission. Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekklesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis*, Aachen (missio-aktuell-Verlag) 1979. Die folgende Zusammenfassung greift dort vorliegende Gedankengänge auf.

² Vgl. RATZINGER, JOSEF, Heil und Geschichte: *WuW* 25 (1970) 3/13, 11.

Frage zu stellen hier nicht der Ort ist — wird aber das Bemühen deutlich, die Geschichte in ihrem Entscheidungscharakter ernst zu nehmen. ALEXANDER GERKEN betont in seinen „*Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*“, daß sich die Universalität des Christuserignisses „geschichtlich-eschatologisch als wahr erweisen“ müsse³. Die Universalität des Heils enthülle sich nicht als verfügbares, spekulatives Postulat. Demnach ist die universale Bedeutung des Christuserignisses gerade deshalb Aufruf zur Mission, weil sich die Wahrheit Gottes in die Auseinandersetzung der Geschichte begeben hat. Die Kluft zwischen dem *Schon-jetzt* und dem *Noch-nicht* kann nur geschichtlich-eschatologisch durch das der Sendung entsprechende geschichtliche Handeln der Christen geschlossen werden, da Gott die Vollendung der Geschichte durch die Geschichte hindurch bewirken will. Der Ausgang der Geschichte hängt dabei von der geschichtlichen Wirkmächtigkeit der in Christus geoffenbarten Wahrheit ab, deren universale Bedeutung sich im Geschichtsgang konkret selbst zu erweisen hat. Darum stellt GERKEN den Aspekt der Verheißung in den Mittelpunkt, durch die der Christ zur Erfüllung der Sendung herausgefordert ist. Er nimmt dabei Bezug auf JÜRGEN MOLTSMANN, der den Zukunftshorizont nicht zur Deutung des Sinnganges der Geschichte heranziehen, sondern diesen als nicht einzuholenden Horizont von Verheißung und Sendung in eine neue Wirklichkeit aufgefaßt wissen will. Theologie der Geschichte wird hier vom Begriff der Zukunft her entworfen. Geschichte und Eschatologie sind aufs engste miteinander verwoben, da die Geschichte eschatologisch und Eschatologie geschichtlich verstanden wird. „Die eigentliche Kategorie der Geschichte ist nicht die Vergangenheit und das Vergängliche, sondern die Zukunft.“⁴ Für ein geschichtliches Verständnis der Wirklichkeit ist die Zukunft die beherrschende Kategorie, da Geschichte nur gedacht werden kann, wenn von der Zukunft her ein universaler Horizont eröffnet ist, der alle Vergangenheit mit der Gegenwart auf diesen Horizont hin verbindet und Welt zu einer Einheit zusammenfaßt. Dabei sind die Beziehungen zwischen Gott und der Geschichte neu zu überdenken. Während die Geschichte in der zyklischen Zeitperspektive der Griechen die ewige Unveränderlichkeit Gottes widerspiegelte, bedeutet Geschichte für Juden und Christen Heils- und Verheißungsgeschichte. „Das ‚Göttliche‘ wird nicht als das Immerseiende in den bleibenden und beständigen Ordnungen und sich wiederholenden Strukturen geschaut, sondern von dem Gott der Verheißung aus der Zukunft erwartet.“⁵ Geschichte ist so immer auf ein Novum hin eröffnet, das von Gott her-

³ GERKEN, ALEXANDER, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie, Düsseldorf 1969, 107.

⁴ MOLTSMANN, JÜRGEN, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie = BEvTh 38, München 1965, 238.

⁵ a.a.O. 238.

kommt. Der Glaube ist grundsätzlich bestimmt von der Hoffnung auf die von Gott verheißenen Möglichkeiten der Geschichte.

Dieses an der eschatologischen Zukunft orientierte Geschichtsbewußtsein stilisiert die Vergangenheit nicht zu einer Folge notwendig aufeinander aufbauender Ereignisse, deren geschichtliche Einmaligkeit dann uninteressant wäre. Es fragt nicht, wie sich die vergänglichen, partikulären Geschichtsdaten mit dem ewig Unvergänglichen vermitteln lassen. Die Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr in die Vergangenheit mit dem Ziel, aus der Unabgeschlossenheit des Gewordenen gegenüber dem eigentlichen Gewollten und Gehofften die Vergangenheit solidarisch in die gemeinsame Zukunftshoffnung hineinzunehmen.

Hier wird ein charakteristischer Zug an MOLTMANNS Geschichtsverständnis sichtbar, der ihn in besonderer Weise mit JOHANN BAPTIST METZ verbindet. Alles Vergangene hat Bedeutung für die eschatologische Zukunft; nichts versinkt in die Bedeutungslosigkeit. Vom Standpunkt des Auferstehungsglaubens her ist das Thema der Geschichtsbetrachtung dann nicht die Erfolgsgeschichte und wie und warum die Geschichte so erfolgte, wie sie erfolgt ist, sie ist zugleich Geschichte der Mißerfolge und der sich überholenden Differenzen zwischen gesuchter Zukunft und erreichter Gegenwart⁶. Von dieser Perspektive aus beschreibt METZ die Geschichte als Geschichte des Heils, in der auch den unterlegenen und verdrängten Hoffnungen und Leiden ein Sinn eingeräumt wird, — der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben werden kann.

Die Grundlagen dieses Geschichtsverständnisses sind insbesondere in den missionstheologischen Ansatz von LUDWIG RÜTTI eingegangen. Wenn RÜTTI sich auch in wechselnder Argumentation auf MOLTMANN und auf METZ zugleich bezieht, so ist hier doch festzuhalten, daß der Gedankengang bei METZ nicht von vornherein mit dem MOLTMANNSCHEN Ausgangspunkt identisch ist. Während bei MOLTMANN wegen seiner starken Betonung des verheißenen totalen Novum in der Geschichte die Frage nach der Kontinuität offen bleibt, handelt sich METZ mit der bei ihm vorrangigen Fragestellung nach dem Verhältnis von menschlich planbarer Zukunft und erwarteter Zukunft von Gott her den Vorwurf ein, Geschichte und Heilsgeschichte gleichzusetzen und das Heil geschichtlich zu konditionalisieren.

METZ verwahrt sich gegen diese Interpretation seines theologischen Ansatzes, die ihm auf einem grundlegenden Mißverständnis zu beruhen scheint. Es werde von seinen Kritikern stillschweigend vorausgesetzt, daß zwischen Immanenz und Transzendenz reinlich zu trennen sei. Die Alternative von Immanenz und Transzendenz im Geschichtsbegriff weist METZ aber zurück, da er eine solche Unterscheidung für ungeeignet hält

⁶ Vgl. METZ, JOHANN BAPTIST, „Politische Theologie“ in der Diskussion: H. PEUKERT (HG.), *Diskussion zur „politischen Theologie“*, Mainz/München 1969, 267/301, 290.

zur Bestimmung geschichtlicher Wirklichkeit. Geschichte ist nicht als reine Immanenz zu bestimmen, so daß sich auch Geschichte und Heilsgeschichte nach diesem Kriterium nicht adäquat trennen lassen. Als geschichtliches Wesen hat der Mensch nur einen einzigen *finis ultimus naturalis et supernaturalis*.

Die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Geschichte taucht beim Problem der theologischen Vermittlung von Erlösung und Geschichte wieder auf und wird von METZ unter dem Leitgedanken der Leidensgeschichte als dem Medium des Heilsgeschehens in Angriff genommen. Leidensgeschichte wird nicht nur verstanden als Geschichte sozialer Unterdrückung und politischer Gewalt (in diesem Sinne bleibt sie noch Aufgabe emanzipatorischer „Selbsterlösung“), sie umfaßt ebenso die Verfallenheit des Menschen in Schuld, Endlichkeit und Tod. Im Rahmen dieser Geschichtserfahrung muß sich Heilsgeschichte als „Antigeschichte“ Geltung verschaffen.⁷ Dies kann aber nicht geschehen auf dem Weg der Konditionierung des Heils, in der Heil und Erlösung extrem futurisiert ständig als Utopie vor der Geschichte hergetragen werden, ebensowenig aber auch, indem die Zerrissenheit der Geschichte in Heil und Unheil selbst noch einmal begrifflich-argumentativ versöhnt wird in der Hineinnahme dieses paradoxalen Geschehens in die trinitarisch verstandene Selbstentäußerungsgeschichte Gottes. Wird die Geschichte ernst genommen, dann müssen Heil und Erlösung in die Geschichte hinein ausgesagt werden und in ihr sich als geschichtliches Ereignis erweisen, ohne daß die Geschichte als ganze einem ideologischen Fortschrittsdenken unterworfen wird.

Als Antithese zu einem Kirche und Welt trennenden Verständnis von Heilsgeschichte als Sondergeschichte werden diese Forderungen in der Missionstheologie aufgegriffen, um so eine Trennung des christlichen Auftrages in kirchliche und weltliche Aufgaben abzuwehren. In einer geschichtlich-eschatologischen Zukunftsorientierung geht es um die das „immanente“ Zukunftstreben radikaliserende und erfüllende eschatologische Zukunft der Welt und die transzendente Vollendung eben dieser Geschichte selbst, denn eine Gleichsetzung von Geschichte und „Immanenz“ verfehlt von vorneherein das Phänomen der Geschichte in ihrer grundsätzlichen Unabgeschlossenheit und Zukunftsgerichtetheit. Die Hoffnung auf eine Vollendung der Geschichte kann sich nur auf die Geschichte als ganze richten, und sie ist ebensowenig als „rein immanente“ Vollendung denkbar, die nichts hervorbringen könnte, was nicht schon immer verborgen in ihr anwesend wäre, wie als „rein transzendente“ Vollendung, die im Anbruch eines völlig Neuen alle bisherige Geschichte als bedeutungsloses Material abstoßen würde. Das Heil vollzieht sich nicht allein in der Geschichte als dem bloßen Medium der Begegnung mit Gott, es vollzieht sich an der Geschichte selbst. „Heils-

⁷ METZ, JOHANN BAPTIST, Erlösung und Emanzipation: L. SCHEFFCZYK (Hg.), *Erlösung und Emanzipation* = QD 61, Freiburg/Basel/Wien 1973, 120/40, 133.

geschichte“ ist von daher weder eine von der Profangeschichte unterscheidbare Sondergeschichte, noch eine theologische Bestimmung der Geschichte als ganzer. Die Geschichte ist erst dann ernstgenommen, wenn sie als ein Geschehen betrachtet wird, in dem Gott seine Gemeinschaft mit dem Menschen verwirklichen will. Damit ist die Geschichte aber nicht undialektisch bereits von der verheißenden Vollendung her als „Heilsgeschichte“ qualifiziert, sondern der Widerspruch des Menschen, der allerdings erst im Wissen um die Heilsabsicht Gottes mit der Welt als solcher erkannt werden kann, stellt die Welt in das Gericht.

Zusammenfassend möchte ich hierzu festhalten: das *geschichtlich-eschatologische Verständnis* von Heilsgeschichte trifft sich — bei aller Verschiedenheit in den Akzentuierungen — im Widerstand gegen eine teleologische Geschichtskonzeption, in dessen zielgerichtete, von Anfang bis Ende durchschaute Ordnung auch das Handeln des Menschen, einschließlich seines Versagens und seines Widerspruchs, eingeplant ist. Die Geschichte wird vielmehr als ganze offen gedacht für das Heil, offen auf ihre transzendente Vollendung hin. Insofern spielt sich die Heilsgeschichte in der gesamten menschlichen Geschichte ab, ist ihr immanent, aber transzendiert sie auch, da in ihr nicht nur der Mensch in seiner Freiheit geschichtswirksam tätig ist, sondern auch Gott in seiner absoluten Freiheit, und zwar so, daß Gottes Freiheit der Freiheit des Menschen stets neue Möglichkeiten schenkt. Die Möglichkeit, daß zwischen geschichtlicher Zukunft des Menschen und der eschatologischen Heilszukunft eindeutig zu unterscheiden sei, wird bestritten, da das Ende nicht verobjektivierend vorweggenommen werden kann und auch keine innergeschichtlichen Institutionen in einem klaren Verhältnis derart zueinanderstehen, daß die eine sich auf ein rein immanentes, die andere auf ein rein transzendentes Geschichtsziel hin bewegt. „Heilsgeschichte“ geschieht im geschichtlichen Dialog Gottes mit dem Menschen, sie kann aber nur als die im freien geschichtlichen Selbstvollzug des Menschen verborgene Geschichte des Heils gedacht werden, nimmt man sie ernst als durch Freiheit konstituierte Heils-„Geschichte“.

II

Aus dieser geschichtlich-eschatologischen Perspektive ergeben sich nun auch für das Verständnis von „Welt“ weiterführende Konsequenzen, die den Missionsauftrag als umfassende Weltverantwortung aus den Glauben qualifizieren. Der skizzierte geschichtlich-eschatologisch orientierte Ansatz gründet sein Weltverständnis auf vier prinzipielle Überlegungen:

1. „Welt“ stellt sich dem Menschen nie als ein überschaubares Ganzes dar, sondern bleibt grundsätzlich ungeschlossen, insbesondere aber der Erkenntnis nur partiell zugänglich.

2. „Welt“ muß theologisch von Gott her gedacht werden, dessen Initiative hinsichtlich der Welt in der Kontinuität seines Handelns in

Schöpfung und Erlösung diese erst — und zwar als Einheit — konstituiert.

3. „Welt“ ist nie reine Immanenz, die ihrer Eigengesetzlichkeit unterworfen bleibt. Sie transzendiert sich selbst in ihren jeweiligen Möglichkeiten aufgrund des Wirken Gottes in ihr.

4. Die Gleichzeitigkeit von Heil und Unheil in der Welt kann nicht einseitig aufgehoben oder dialektisch vermittelt werden; sie läßt sich theologisch nur begreifen in der Bestimmung von Welt als Geschichte.

Da der Missionsauftrag in der Weltbezogenheit der Offenbarung gründet, hat die Missionstheologie zunächst eine Theologie der Welt zur Voraussetzung. Dabei ist die Welt als weltliche Welt zu begreifen. Ihre Weltlichkeit ist eine theologisch durchaus positive Bestimmung, da sie die geschichtlich konsequente Weiterführung christlichen Weltverständnisses ist. Zwei Argumentationsstränge führen zu diesem Ergebnis.

Zunächst ergibt sich vom Schöpfungsgedanken her, daß die Welt als Schöpfung in absoluter Abhängigkeit von Gott steht und doch aufgrund ihrer schöpfungsmäßigen Differenz zum Schöpfer relativ selbständig ist. Der Akt, der die Welt in totaler Abhängigkeit von Gott konstituiert, ist in strenger Identität der Akt, der sie in relativen Eigenstand setzt gegenüber dem sie konstituierenden Gott. Die Welt ist *factum*, nicht *genitum*, d. h. Gott ist nicht identisch mit seiner Schöpfung und erschöpft sich nicht in ihr, sondern ist ihr immer voraus. Darum ist Schöpfung auch als ein permanentes eschatologisches Geschehen denkbar, das mehr ist als bloße Explikation der immer schon in der Geschichte waltenden Möglichkeiten. G. VON RAD hat für das Weltverständnis des alttestamentlichen Israel aufgewiesen, daß die Welt im Lichte des Schöpfungsglaubens als Abglanz Gottes verstanden wurde, ohne dabei selbst eine Erscheinungsform Gottes oder auch nur eine Selbstmanifestation göttlicher Mysterien zu sein⁸. Die Welt als Schöpfung verstehen bedeutet, sie radikal zu entnumisieren und sie im Gegenüber zum Schöpfer in ihrem Eigenstand und in ihrer absoluten Verwiesenheit zu erkennen.

Der zweite argumentative Zugang zu einer theologisch positiven Bewertung der Weltlichkeit der Welt setzt bei der Inkarnation an. Der Glaube an die der Welt widerfahrene Weltzuwendung Gottes in Jesus Christus erkennt die Welt als jene Realität, die von Gott in Christus in seine absolute und ungeschuldete Nähe aufgenommen wurde. Von Christus her ist die Welt nicht vergöttlicht, sondern gerade in dem ist die Welt angenommen, wodurch sie von Gott verschieden ist, nämlich in ihrer Weltlichkeit als solcher.

Annahme der Welt ist nicht Usurpation, sondern macht diese überhaupt erst selbständig und damit ihre Gottzugehörigkeit erst möglich — beides setzt nämlich streng die Nichtidentität von Schöpfer und Geschöpf voraus. Was Gott annimmt, kommt allererst in seiner Kreatür-

⁸ Vgl. VON RAD, GERHARD, Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses: *EvTh* 24 (1964) 57/73, 61.

lichkeit zu sich selbst. Die Welt zu sich selbst zu bringen, sie zu „verweltlichen“, bedeutet darum zugleich, sie zu „verchristlichen“, eben weil die Welt so nicht vergöttlicht, sondern als das ganz andere Gottes erfahren wird, als von ihm geschaffene und angerufene Welt. Wenn die Welt bei sich ist, dann ist sie auch bei ihrer Kreatürlichkeit, dann nimmt sie sich in ihrer Freiheit an und übersteigt sich selbst in Richtung auf das absolute Geheimnis Gottes. Aufgabe der Kirche ist es daher nicht, die Welt zu konsekrieren, sie in den sakralen Bereich hineinzuholen, sondern die Welt zu sich selbst zu führen. Dieser Gedankengang führt nicht in eine eindimensionale Beurteilung der Welt als bereits im ganzen dem Heil zugeführt. Die Welt steht zugleich in schuldhaftem Widerspruch zur Annahme durch Gott. Andernfalls wäre sie eben undialektisch die Aktualität dieser Angenommenheit selbst, die unverhüllte Repräsentation der Gegenwart Gottes. „Welt“ ist vielmehr zugleich angenommene und widersprechende Welt, was nur möglich ist wegen ihrer Weltlichkeit, wegen ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem Schöpfer. Die Welt kann aber auch nicht eindimensional als „Sünde“ im Gegensatz zum Heil begriffen werden, denn die Sünde ist Vergötzung, etwas Bezwingendes, das in Abhängigkeit und Unterwerfung führt und damit das Weltsein der Welt verhindert.

Schließlich kann die Gleichzeitigkeit von Heil und Sünde in der Welt auch nicht aufgehoben werden durch eine paradoxal-dialektische Verknüpfung der Gegensätze, da eine immer zugleich heile und unheile Welt keine wirkliche Heils-Geschichte mehr zu denken ermöglicht. Ein geschichtliches Ringen um das Heil bliebe belanglos und „Geschichtlichkeit“ des Heils wäre rein formal gedacht im Sinne der durchschauten Dialektik von Heil und Unheil in ihr. Die Welt theologisch zugleich als die zum Heil geschaffene, durch Christus angenommene Welt und als der Sünde anheimgegebene, im Widerspruch verharrende Welt zu denken, ist nur möglich im Begriff der Welt als Geschichte. „Welt“ ist also nicht bloße Summe der je einzelnen Menschen, die sich der Wirklichkeit des Geschaffenen gegenüber bewußt sind und sich ihr gegenüber in Freiheit verhalten, vielmehr bildet die Welt eine Ganzheit, für die die individuelle Freiheit und Bewußtheit konstitutiv ist, die aber zugleich das Individuelle umfaßt und von deren geschichtlicher Zukunft Heil und Unheil auch des individuellen Daseins abhängen. Die Weltzugehörigkeit des einzelnen läßt sich komplementär bestimmen als Welt-Bezug und Welt-Distanz.

III

Zusammenfassend möchte ich zwei Gesichtspunkte theologischer Weltdeutung hervorheben: Ein erstes Kriterium der Weltdeutung ist die Erkenntnis ihrer Kontingenzen. So, wie die Welt ist, ist sie nicht in einem letzten Sinne notwendig. Zugleich aber besteht die Einsicht, daß die kontingente Gestalt der Welt ihr prinzipiell eignet, der Welt wesentlich zugehört.

Und ein zweites Kriterium der Weltdeutung zielt auf die Weltlichkeit der Welt, ihre relative Autonomie aufgrund der Freiheit und Verantwortung des Menschen gegenüber der Welt. Damit wird das Thema der Weltgestaltung theologisch relevant.

Nur wenn theologisch beides ernstgenommen wird — die Weltlichkeit der Welt, die in das verantwortliche, gestaltende Handeln menschlicher Freiheit gelegt ist und die Kontingenz aller innerweltlichen Entwürfe der Freiheit —, wird die Welt als Schöpfung ernstgenommen, sowohl unter dem Aspekt ihrer Gestaltbarkeit als auch unter Betrachtung ihrer Grenzen, ihrer Schuld und ihres Scheiterns, ihrer grundsätzlichen, vom Menschen nicht einholbaren Differenz zum Reich Gottes als dem Inbegriff ihrer endgültigen Vollkommenheitsgestalt.

Die Funktion der Kirche besteht in diesem Rahmen nicht darin, den Menschen institutionell herauszunehmen aus dem Spannungsfeld von konstruktiver Verantwortung für die Welt und dem Wissen um die Kontingenz aller möglichen Welten, sondern ihre Funktion besteht darin, in produktiver Beteiligung am Weltgeschehen ideologische Isolierungen aufzubrechen durch den ständigen Verweis auf die Vorläufigkeit aller Entwürfe.

Von dieser geschichtlich-eschatologischen Perspektive aus ist Welt kein Zustand, sondern ein Geschehen, das sich dem Glauben dadurch enthüllt, daß Gott als der eschatologisch Handelnde erfahren wird. Wäre das Neue reines Werk des Menschen, der vom Vorhandenen ausgehend Möglichkeiten zur Entfaltung bringt, die bereits im Wirklichen enthalten sind, dann bliebe die Welt letztlich doch die sich ewig gleiche. Die Eröffnung neuer Möglichkeiten durch das schöpferische Wirken Gottes — schöpferisch also im strengen Sinne des Wortes als *creatio ex nihilo*, die nicht gebunden ist an einen von der bereits vorhandenen Wirklichkeit vorgegebenen Raum des Möglichen — eröffnet der Welt erst eigentlich Zukunft. Gottes Wort schafft Zukunft, was für das Verständnis von Welt bedeutet, daß sie als Welt im Werden verstanden werden muß. Die Zukunft der Welt ist eschatologisches Geschehen, das mehr ist als die bloße Explikation der der Welt schon immer gegebenen Möglichkeiten. Die Welt ist eine WerdeWelt nicht im Sinne technokratischen Fortschrittsdenkens, sondern in der schöpferischen Offenheit auf ihre eschatologische Vollendung hin. Immanentes Streben nach Vollendung und transzendente Vollendung der Welt sind darum nicht voneinander zu trennen. Die Welt kann nicht einfach als überflüssiges Mittel zur Erreichung einer weltlos gedachten transzendenten Vollendung abgestoßen werden. Welt ist theologisch nicht als reine Immanenz bestimmbar. Die immanente Heilstrebung der Welt als Geschichte menschlicher Freiheit zielt auf ihre transzendente Vollendung.

Diese Sicht der Welt als auf ihre eschatologische Vollendung hin offene Geschichtswelt enthält bereits in ihrem Begriff die wesentlichen Aussagen über das Weltverhältnis Gottes, weil sie als Welt überhaupt

nur gedacht werden kann aufgrund ihres Gottesverhältnisses. Die Frage nach der Kirche ist in diesem Zusammenhang dann auch nicht mehr die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung von Gott und Welt, sondern die Frage nach der Aufgabe der Kirche für die Welt angesichts der von Gott angerufenen und in die Entscheidung gerufenen Geschichte.

IV

Für die Mission ergeben sich folgende Konsequenzen:

Ist auch die missionarische Dimension für Kirche konstitutiv, so sind doch ihre konkreten missionarischen Aktivitäten nicht abstrakt-theologisch und ein-für-allemal zu definieren oder gar aus dem Wesen der Kirche abzuleiten. Mission, die auf die Neugestaltung der Welt in der Erwartung des eschatologischen Eingriffs Gottes hinwirkt, kann weder bloß reproduktiv Bestehendes und bereits Erreichtes zur Norm ihres Handelns machen, noch gar in Unterscheidung eines — nur theologisch-widersprüchlich denkbaren — rein innerweltlichen Endes und einer transzendenten Vollendung sich selbst und sich allein als geschichtliches Instrument dieser eschatologischen Zukunft gebärden. An der Geschichts- und Weltbezogenheit missionarischen Handelns — das somit immer auch von den jeweiligen Erfordernissen her geprägt sein muß — erweist sich vielmehr unser Glaube als Erwartung der Vollendungsgestalt dieser Welt, unserer Geschichte in der Gemeinschaft mit Gott.

SUMMARY

The present essay proposes in its statement, that theology of mission, by basing upon a theological appreciation of „world“ and „history“, has to remember the fact of universal salvation. By interpreting „history“ as a progress towards its inherent eschatological future, „world“ must be understood as an effect of the continuously advancing creation, purposing its own perfectibility. In this way it becomes possible to realize the conception of the unity of the immanent tendency toward wholeness and its transcendent completion. Accordingly, the unity of the missionary mandate of the church implying both its working in the world and its reference to the eschatological transformation of the world, is therefore given as a result of the creativ acting of God in itself.