

Die Mission als Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie

Vorbemerkung

Professor D. Wilhelm Maurer, den das Jahrbuch des Martin Luther-Bundes mit dieser Nummer nachträglich zu seinem 65. Geburtstag grüßt, hat sich in seiner praktisch-kirchlichen und in seiner theologisch-wissenschaftlichen Tätigkeit als ein Mann der Kirche und ihrer Mission verstanden. Das fand seinen Ausdruck einmal in der Übernahme konkreter Verantwortungen in der Missionstätigkeit der Kirche; außerdem stammen aus der Feder von Professor Maurer wichtige Beiträge zum Verständnis der Mission in reformatorischer Sicht. Vor zwei Jahren hat er in der Professor Vicedom gewidmeten Schrift „Ihr werdet meine Zeugen sein“ einen Aufsatz unter dem Thema veröffentlicht: Reformation und Mission¹.

In diesem Aufsatz spricht er von der Verlegenheit, die das Verhältnis der Reformation zur Mission bis in unser Jahrhundert hinein bedeutet hat. Er zeigt darin allerdings auch, daß die reformationsgeschichtliche Forschung seit Karl Holl manches getan hat, um diese Verlegenheit zu verringern. Das herkömmliche Bild ist in vieler Hinsicht modifiziert worden. Professor Maurer selber führt manche — vor allem durch die Zeitverhältnisse bedingte — Gründe an, die es nicht zur Aufnahme einer praktischen Missionstätigkeit von Seiten der reformatorisch bestimmten Kirche, die von nennenswerter Bedeutung gewesen wäre, hat kommen lassen. Außerdem macht er deutlich, daß Luthers Theologie keineswegs missionsfeindlich ist, sondern für eine Theologie der Mission heute bleibend wichtige Einsichten enthält.

Professor Maurer dürfte aber trotzdem dem Verfasser der nachfolgenden Ausführungen darin zustimmen, daß das Zueinander und Miteinander von Kirche und Mission weder in theologischer noch in praktisch-kirchlicher Hinsicht in der evangelischen Christenheit bisher sachentsprechend zur Geltung gekommen ist. Über das Verhältnis von Kirche und Mission ist in den letzten Jahren zwar sehr viel nachgedacht und geschrieben worden. Es ist als eine der wichtigsten Fragestellungen und Aufgaben innerhalb der Oekumene erkannt worden; und die 1961 in Neu-Delhi vollzogene Integration des Weltmissionsrates in den Weltrat der Kirchen zeigt die Bereitschaft, daß man aus theologischen Einsichten und praktischen Erfahrungen

¹ Neudettelsau 1963, S. 20—41.

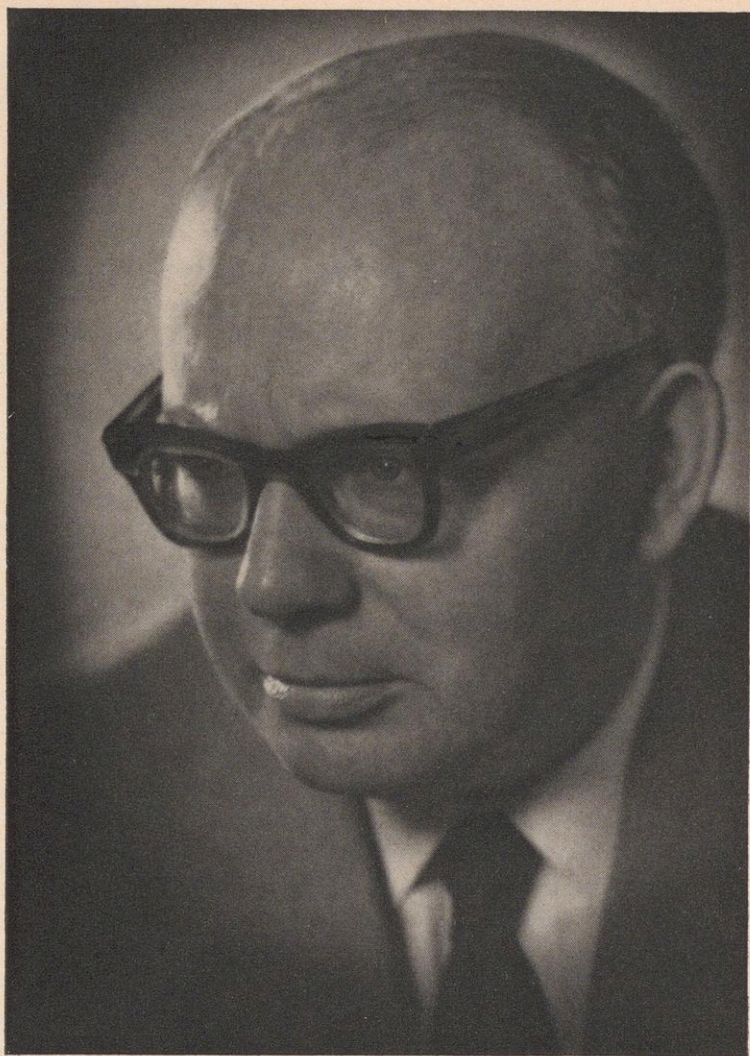
Folgerungen zu ziehen gewillt ist. Aber die Frage nach der missionarischen Dimension der Kirche und nach dem kirchlichen Bezug der Mission ist trotzdem noch in unverminderter Stärke eine Herausforderung an das Denken und Handeln derer, die sich nach dem Namen Jesu Christi nennen und nennen lassen.

Wir wollen im folgenden nicht allgemein nach dem Verhältnis von Kirche und Mission fragen, sondern überprüfen, wie es in der dogmatisch-theologischen Arbeit Berücksichtigung findet. Wir wählen dabei bewußt solche Beispiele aus, die dafür in einem positiven Sinne ergiebig sind. Das ist aber keineswegs allgemein der Fall. So spielt z. B. in dem Kompendium der Dogmatik von Chr. Ernst Luthardt, das in vielen Auflagen erschienen und von mehreren Theologengenerationen als Lehrbuch benutzt worden ist, die Mission so gut wie keine Rolle. Nicht viel anders ist es mit Werner Elerts Dogmatik „Der christliche Glaube“. Im Stichwort-Register taucht der Begriff Mission weder für sich noch in Verbindung mit der Kirche auf². Und die Darlegungen selbst geben dafür auch keinen Anlaß. Das Gleiche muß auch — um ein erst vor wenigen Jahren erschienenenes Werk zu nennen — von der Dogmatik Regin Prenters gesagt werden³.

Darüber wird man sich nicht mit leichter Hand hinwegsetzen können. Wir müssen vielmehr nach den Gründen dafür fragen und uns überlegen, wo eine theologische Neubesinnung einzusetzen hat. Da man den genannten Männern gerade kein ausgesprochenes Desinteresse an der Mission nachsagen kann, ist es um so auffallender, daß die Mission und das Missionarische

² Das Gegenstück zur Dogmatik: Das christliche Ethos (Tübingen 1949), geht wenigstens am Rande auf die Frage nach der Mission ein. So steht im letzten Kapitel der Satz: „Die Kirche lebt nur, solange sie Mission treibt“ (S. 555). Aber diese nun wirklich gewichtige Bemerkung bleibt eine Randbemerkung und prägt weder das Selbstverständnis der Kirche, noch gibt sie den Aussagen über die Existenz des Christen in der Welt Richtung und Inhalt.

³ R. Prenter, Schöpfung und Erlösung, Dogmatik, Göttingen 1960. Prenters dogmatisches Denken ist durch die Doppelpoligkeit von Schöpfung und Erlösung bestimmt. Nach den Prologomena behandelt er zuerst die Lehre von der Schöpfung (A. Der Gott der Schöpfung, B. Der Mensch der Schöpfung) und dann von der Erlösung (A. Der Gott der Erlösung, B. Der Mensch der Erlösung). Als ein besonderer Aspekt von II B erscheint die Lehre von der Kirche: Die Kirche des Wortes und des Glaubens (Die Gemeinschaft der Erneuerung), vgl. S. 479 ff. Der diesem Kapitel vorausgestellte Leitsatz ist aufschlußreich. Er spricht von der Kirche unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten. Aber davon, daß die Kirche Sammlung und Sendung ist, daß sie als Kirche Sendung Gottes in die Welt ist, ist bestenfalls indirekt die Rede. Das soll sicher nicht bestritten werden; aber dieser Tatbestand selbst tritt nicht als etwas in Erscheinung, das ein spezifisches dogmatisches Interesse verlangt.



Prof. D. Wilhelm Maurer

* 7. Mai 1900

in der lehrhaft-dogmatischen Selbstbesinnung der Kirche keinen oder wenigstens nur einen so geringen Niederschlag gefunden hat⁴.

I.

Wer sich über das Verhältnis von Kirche und Mission nach evangelischem Verständnis klar werden will, kann nicht einfach auf allgemein anerkannte Grundüberzeugungen zurückgreifen, die sich lehrmäßig in den Bekenntnisschriften niedergeschlagen haben. Die Frage nach der rechten Zuordnung von Kirche und Mission ist der evangelischen Theologie in unserem Jahrhundert aber unausweichlich gestellt. Die evangelische Christenheit ist darum zu einer Grundlagenbesinnung genötigt, die das überkommene Selbstverständnis als Kirche miteinschließt. Wir versuchen uns das zunächst an der Lehrtradition unserer lutherischen Kirche klarzumachen.

Dieser Einsatz bei den lutherischen Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts möchte aber nur beispielhaft verstanden werden. Ein sehr großer Teil der im Weltrat der Kirchen vereinten Kirchen bzw. der Missionsinstitutionen, die bis 1961 im Weltmissionsrat zusammengearbeitet haben, ist von der Reformation des 16. Jahrhunderts direkt beeinflusst worden. Was von den Kirchen lutherischen Bekenntnisses gilt, dürfte weithin auch für die anderen protestantischen Konfessionen und Denominationen zutreffen. Aber gerade weil es hier um eine kritische Frage an die überkommene Tradition geht, erscheint es angebracht, daß jeder mit der Kritik zunächst an der Stelle einsetzt, wo er selber steht.

Es ist in den letzten Jahrzehnten sehr viel über die Tatsache nachgedacht und geschrieben worden, daß die Arbeit der Mission im Bereich der protestantischen Kirchen weithin als ein Sonderunternehmen in Erscheinung getreten ist. Die Initiative dazu ging von einzelnen Männern, Gruppen oder Gemeinschaften aus, denen der Missionsauftrag Jesu in seiner ganzen Dringlichkeit wichtig geworden war. So entstanden — besonders im europäischen Raum — in, neben und manchmal auch außerhalb von den verfaßten Kirchen missionarische Organisationen (Missionsgesellschaften), die für ein Missionsgebiet oder mehrere die geistliche und finanzielle Verantwortung übernahmen.

Wir haben diese These durch das Wort „weithin“ allerdings sofort eingeschränkt. Die Lage war nicht überall die gleiche. Die von Amerika aus ein-

⁴ Den folgenden Ausführungen (mit Ausnahme von Abschnitt IV) liegen Vorträge zugrunde, die auf der Herbstkonferenz der Leipziger Mission in Hildesheim (1963) und auf der Konsultation mit Orthodoxen Theologen über Kirche und Mission, zu der die Abteilung für Mission und Evangelisation des Weltrates der Kirchen eingeladen hatte (Aarhus 1964), gehalten wurden.

setzende Missionsarbeit war in den meisten Fällen von Anfang an sehr eng mit dem Gesamtleben der jeweiligen Kirche oder Denomination verbunden. Und auch in Europa gab es neben der Aktivität besonderer Missionsgesellschaften missionarische Arbeit, die von den Kirchen als solchen betrieben wurden. Nicht unerwähnt bleiben soll außerdem, daß das Selbstverständnis der Mission an manchen Stellen ganz bewußt kirchlich bestimmt war, auch wenn die Arbeit selbst aus äußeren Gründen die rechtliche Form der Missionsgesellschaft angenommen hatte. Als Beispiel sei nur Wilhelm Löhe genannt, der den Anstoß zur Missionsarbeit von Neuendettelsau gegeben hat. Mission war für ihn „nichts als die eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung“⁵.

Aber wir werden trotz dieser erfreulichen Ausnahmen doch sagen müssen: Die Mission trat im Leben der von der Reformation bestimmten Kirchen weithin als ein zusätzlicher Faktor in Erscheinung und wurde auch so verstanden. Woran lag das? Hängt dieses Verständnis von Mission als eines Faktors, der nicht zum Wesen der Kirche hinzugehört sondern nachträglich zu ihr hinzutritt, vielleicht mit der Lehrtradition zusammen, wie sie in der Reformationszeit ihre Prägung erhalten hat? Wenn das der Fall ist — und wir werden uns dieser Einsicht kaum entziehen können — dann haben wir hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Mission heute nicht nur bestimmte praktische Konsequenzen zu ziehen, sondern auch theologisch einiges nachzuholen. Wir haben uns theologische Zusammenhänge zu vergegenwärtigen, die notwendig zu einer Änderung der Verhältnisse drängen. Karl Barth hat diese These mit besonderem Nachdruck vertreten. Er dehnt sie auch auf die vorreformatorische und nachreformatorische Lehre von der Kirche aus. Nach ihm weist schon die patristische und scholastische und dann auch die reformatorische und nachreformatorische Lehre von der Kirche eine Lücke auf, die sie ihren richtig angegebenen Elementen zum Trotz als bedenklich erscheinen läßt⁶.

In Artikel 7 und 8 des Augsburgischen Bekenntnisses haben wir die grundlegenden Sätze über das Wesen der Kirche nach reformatorischem Verständnis. Artikel 7 lautet: „Es wird gelehrt, daß allezeit eine heilige christliche Kirche sein und bleiben wird. Sie ist die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt wird und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß dargereicht werden. Zur wahren Einheit der Kirche ist es genug, daß das Evangelium einträchtig nach rechtem Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß dar-

⁵ S. Wilhelm Löhe: Drei Bücher von der Kirche, Neuendettelsau, 6. Aufl. 1928, S. 18.

⁶ Vgl. K. D. IV 3 S. 875 ff.

gereicht werden. Es ist nicht not zur wahren Einheit der Kirche, daß allenthalben die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien gehalten werden.“ Artikel 8: „Die christliche Kirche ist eigentlich nichts anderes als die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen. Weil es jedoch in diesem Leben viele falsche Christen und Heuchler gibt und auch unter den Frommen offenkundige Sünder bleiben, so sind die Sakramente gleichwohl wirksam, auch wenn die Pfarrer, durch die sie gereicht werden, nicht fromm sind. Darum werden die Donatisten und alle anderen verworfen, die es anders halten.“

Es besteht wahrscheinlich weitgehende Übereinstimmung in der ganzen Christenheit darüber (die römisch-katholische Kirche miteingeschlossen), daß diese Sätze entscheidende Dinge über das Wesen der Kirche aussagen. Die Predigt des Evangeliums von dem Handeln Gottes in Jesus Christus zum Heil der Welt, der Vollzug der Taufe im Namen des Dreieinigen Gottes und die Feier des Altarsakramentes sind die entscheidenden Anzeichen dafür, daß Kirche Jesu Christi in der Welt ist. Kirche ist dort, wo das Evangelium von Jesus Christus bezeugt, gehört und geglaubt wird, wo Menschen durch den Empfang der Heiligen Taufe in die Gemeinschaft des Volkes Gottes aufgenommen werden und im Heiligen Abendmahl der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi teilhaftig werden. Auch umgekehrt besteht eine weitgehende Gemeinschaft in der Überzeugung, daß eine Gemeinschaft nicht als Kirche anerkannt werden kann, in der diese „*notae ecclesiae*“ nicht vorhanden sind.

Wir übersehen bei dieser Feststellung nicht die Unterschiede, die es im Kirchenverständnis der einzelnen Konfessionen und Denominationen trotzdem noch gibt. Die Auffassung etwa von der kirchengründenden Bedeutung der Heiligen Taufe ist nicht allenthalben die gleiche. Aber auch das Verständnis des Abendmahls weist Gegensätze auf, die recht erheblich sind. Dann darf nicht übersehen werden, daß manche Kirchen noch weitere Aussagen über die Kirche für wesensnotwendig halten — z. B. die bischöfliche Ordnung und das Stehen der Kirche in der apostolischen Sukzession. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Probleme einzugehen. Wir wollen vielmehr die zentralen Faktoren ins Auge fassen, über die im Verständnis der Kirche ein Einvernehmen besteht.

Hier ergibt sich nun die Frage: Ist bei der Wesensbestimmung der Kirche nicht etwas Entscheidendes übersehen worden? Karl Barth sagt zu Artikel 7 der *Confessio Augustana*: Bedenklich an diesem Artikel war nicht, was da gesagt wurde, sondern was da nicht gesagt wurde⁷. Es wurde nicht,

⁷ Vgl. ebd. S. 876.

oder wenigstens nicht klar und umfassend genug nach dem Sinn und Zweck der Kirche gefragt; darum blieb hier eine klaffende Lücke. Barth ist gerecht genug, die Ansatzpunkte für eine Füllung dieser Lücke zu würdigen. Aber er kommt dann doch zu der Feststellung: Daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Welt da ist, wird in der klassischen Lehre von der Kirche überhaupt nicht sichtbar, geschweige denn, daß sie von Grund und Haus aus wesentlich eben für die Welt da ist⁸.

Es bedarf deshalb wohl des Nachdenkens, ob die ausgesprochene Unfreudigkeit des Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert zur Mission nicht mit dieser Lücke zusammen hängt. Bezüglich der missionarischen Aktivität hatte die römisch-katholische Kirche in diesem Zeitpunkt einen beachtlichen Vorsprung vor den protestantischen Kirchen. Barth meint aber trotzdem, daß es auch mit ihrem überlieferten kirchlichen Selbstverständnis nicht viel besser bestellt war. Und im Blick auf die missionarische Praxis stellt er die Frage, ob sie nicht stärker unter der fatalen Parole stand: die Welt für die Kirche als unter der anderen: die Kirche für die Welt⁹.

Wenn diese Überlegungen richtig sind, dann stehen wir in den verschiedenen Konfessionen und Denominationen vor einer für uns alle gleich dringlichen Aufgabe. Wir müssen, ohne die grundlegenden theologischen Erkenntnisse der Reformation preiszugeben, mit unserer theologischen Besinnung über das Wesen der Kirche noch einmal wieder von den Grundlagen ausgehen.

Nun hat diese Grundlagenbesinnung allerdings schon seit geraumer Zeit eingesetzt¹⁰. Seit der Weltmissionskonferenz von Jerusalem 1928 ist die Frage nach der Kirche immer stärker in den Mittelpunkt der missions-theologischen Diskussion gerückt worden. Auf den Konferenzen von Madras (1938) und Willingen (1952) und in Zusammenhang mit ihnen sind Einsichten in die ursprunghafte und zielhafte Zusammengehörigkeit von Mission und Kirche ausgesprochen worden, die von bleibender theologischer und praktischer Bedeutung sind. Eine beachtliche Zahl von Aufsätzen, Broschüren und Büchern sind seitdem geschrieben worden, um die

⁸ Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von E. Schlink (München, 2. Aufl. 1946) bringt deshalb in dem sehr ausführlichen Begriffsregister nicht das Stichwort Mission. Der Begriff „Kirche“ wird zwar in einer ganzen Fülle von Bezügen dargestellt, aber nicht in dem der Mission.

⁹ Vgl. a.a.O. S. 878.

¹⁰ Vgl. W. Andersen: Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission. Ein Bericht über die Begegnung der Mission mit der Kirche und ihrer Theologie, Gütersloh 1957, vgl. bes. S. 11 ff.

gewonnenen Erkenntnisse zu vertiefen und zu erweitern und um sie in die Tat umzusetzen¹¹.

Wenn man den theologischen und kirchlichen Einfluß, der von diesen Konferenzen und der — im engeren Sinne — missionstheologischen Literatur ausgegangen ist, auch nicht bestreiten kann, so ist die Wirkung auf das ekklesiologische Denken in den Kirchen, sofern es seinen Niederschlag im dogmatischen Schrifttum gefunden hat, doch verhältnismäßig gering geblieben¹². Gibt es dafür einleuchtende Gründe? Vielleicht haben wir es hier mit einer immer noch andauernden Nachwirkung der durch Generationen hindurch praktizierten Zweigleisigkeit von Kirche und Mission zu tun. Die Überzeugung, daß Kirche und Mission zusammengehören, ist ursprünglich jedenfalls nicht dort entstanden, wo die Theologen ex officio nach dem Dogma der Kirche als dem „Sollgehalt ihres Kerygmas“¹³ fragten. Sie hat sich der Kirche und ihrer Theologie gleichsam von „außen“ her aufgedrängt.

Der Begriff „von außen“ ist natürlich nur bedingt richtig; gemessen an dem Sachverhalt ist er nicht adäquat. Denn es ist nicht nur das „Außen“ der veränderten Zeitumstände, die bedrängend auf das theologische Denken und kirchliche Handeln einwirken. In Wahrheit geht es dabei um Faktoren, die latent immer schon „drinnen“ waren, da sie mit dem „In der Welt Sein“ der Kirche gegeben sind und nur im traditionellen kirchlichen Selbstverständnis keine bestimmende Bedeutung erhalten haben. Aufs Ganze gesehen — wir vereinfachen dabei das Bild bewußt — stellen sich die Vorgänge wenigstens bei uns etwa so dar: Die aus der Geschichte hervorgegangenen verfaßten Kirchen (established churches) sind seit dem

¹¹ Hier seien als Beispiele nur zwei größere Veröffentlichungen genannt, die aus der Zusammenarbeit mit dem Weltmissionsrat und dem Weltrat der Kirchen hervorgegangen sind:

1. Johannes Blauw: *The Missionary Nature of the Church*, London 1962, in deutscher Übersetzung: *Gottes Werk in dieser Welt, Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission*, München 1961.

2. D. T. Niles: *Upon the Earth, the Mission of God and the Missionary Enterprise of the Church*, London 1962. In deutscher Übersetzung: *Feuer auf Erden, Gottes Sendung und das Missionswerk der Kirchen*, Stuttgart 1962.

Dort sind auch weitere Literaturangaben.

¹² Das wird z. B. auch an dem verdienstvollen und in vieler Hinsicht anregenden Buch von Ernst Kinder: *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1958, deutlich. Obwohl K. in einem besonderen Abschnitt die oekumenische Problematik entwickelt, übergeht er den „missionarischen Zweig“ der oekumenischen Bewegung fast völlig. Dabei ist sie nicht nur ein Zweig, sondern mindestens eine, wenn nicht die entscheidende Wurzel.

¹³ Vgl. Elert a.a.O. S. 37.

zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in immer stärkerem Maße mit den Ergebnissen einer Missionsarbeit konfrontiert worden, die durch Generationen hindurch in mehr oder weniger großer organisatorischer Unabhängigkeit von diesen Kirchen betrieben worden war. Die weltpolitischen Ereignisse unseres Jahrhunderts haben die Entwicklung in vielen Ländern unerwartet beschleunigt. In dem oekumenischen Miteinander der „alten“ und der sogenannten „jungen Kirchen“ ergaben und ergeben sich viele praktisch-organisatorische und menschlich-diakonische Probleme und Aufgaben, deren Bewältigung erheblicher Anstrengungen bedarf und notwendig Kräfte absorbiert.

Wenn man an die Geschichte der Christenheit der zurückliegenden Jahre denkt, kann man die Bereitschaft zur Übernahme konkreter oekumenischer Verantwortung nicht bestreiten. Aber damit allein ist es nicht getan. Die Mission appelliert nicht nur an die „Liebe“ der gewordenen Kirchen, die ja oft sehr kleinen und finanziell schwachen Minderheitenkirchen in ihre Gemeinschaft und fürsorgliche Obhut zu nehmen, sondern sie fragt zuerst und vor allem nach ihrem „Glauben“. Erst wenn die Mission als eine Herausforderung an das Kirchengesamt jeder Kirche, an das für die Kirche grundlegende Handeln und Denken erkannt und angenommen wird, wird es zu der notwendigen Neubesinnung kommen, ohne die alles andere Flickwerk und Notlösung bleibt.

II.

Halten wir auf dem Felde der Dogmatik nach solchen Theologen Umschau, bei denen die „Mission“ im dogmatisch-theologischen Denken an gewichtiger Stelle „vorkommt“, dann ist in erster Linie Karl Barth zu nennen. Er scheint uns — unbeschadet der Fragen, die in bezug auf seine Lehre von der Taufe oder vom Abendmahl usw. gestellt werden können und müssen — eine Dimension in das ekklesiologische Denken zu bringen, die in den offiziellen Lehraussagen bisher nicht die ihr gebührende Berücksichtigung gefunden hat. Die Kirche hat nach Barth nicht nur einen Auftrag von Gott her an die Welt, sondern es gehört zu ihrem Wesen, daß sie Kirche für die Welt ist. Die Kirche Jesu Christi ist als das in die Welt gesandte Volk Gottes für die Welt da. Als das Volk Gottes, das unter die Völker gesandt ist, ist sie mit dem ihr aufgetragenen Wort Gottes unterwegs; als Kirche für die Welt steht sie für den Menschen in der Gewißheit ein, daß der Bund zwischen Gott und Mensch Sinn und Ziel der Geschichte ist¹⁴.

¹⁴ In dem Leitsatz für das Kapitel: Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde heißt es: „Der Heilige Geist ist die erleuchtende Macht des lebendigen Herrn Jesus Christus, in der er sich zu der von ihm berufenen Gemeinde als zu seinem Leib, d. h.

Wir können das, was Barth auf 255 Seiten über Kirche und Sendung schreibt, hier natürlich nur in den Grundzügen entwickeln und dabei einige Punkte unterstreichen. Er behandelt das Gesamtthema unter vier Gesichtspunkten: 1. Das Volk Gottes im Weltgeschehen, 2. Die Gemeinde für die Welt, 3. Der Auftrag der Gemeinde, 4. Der Dienst der Gemeinde.

Barth's Lehre von der Kirche dürfte in der missionstheologischen Besinnung deshalb hilfreich und weiterführend sein, weil sie umfassender und tiefgreifender, als es meistens geschieht, das gesamt-biblische Zeugnis vom Volke Gottes aufnimmt¹⁵. Damit bekommt das Alte Testament für das Selbstverständnis der Kirche und ihrer Sendung an die Welt von vornherein ein besonderes Gewicht. Der ganze Christusglaube sowie Sinn, Wesen und Auftrag der Kirche gehen uns nach Barth erst auf, wenn wir uns über die Sendung Israels in die Welt klar geworden sind. Der Name Jesus und der Titel Christus sind auf den einen Menschen bezogen, in welchem die prophetische, priesterliche und königliche Sendung des Volkes Israel offenbart und ausgeführt ist¹⁶. Die Erwählung Israels und die von daher gegebene Sonderstellung im Vergleich zu den anderen Völkern besteht in dem Apostolat, d. h. darin, daß Israel der Sendung Gottes ausgesetzt ist.

Es hat Gottes Wort zu verkündigen; das ist seine prophetische Sendung. Es hat mit seiner Existenz Zeuge zu sein, daß Gott nicht nur spricht, sondern in seiner Person sich einsetzt und hingibt bis zum Tode; das ist seine priesterliche Sendung. Und es hat endlich, gerade in seiner politischen Ohnmacht, als Zeuge unter den anderen Völkern die Herrschaft Gottes über die Menschen anzuzeigen; das ist seine königliche Sendung¹⁷.

Diese Sendung Israels, die der wesentliche Inhalt des Alten Testaments ist, muß nach Karl Barth als in Jesus Christus erfüllte, offenbarte und voll-

¹⁵ Die missionstheologischen Arbeiten von J. Blauw, die stark von Barth beeinflusst sein dürften, zeigen ähnliche Wege. In seinem Buch: *The Missionary Nature of the Church* nimmt die Rückbesinnung auf das Alte Testament einen sehr breiten Raum ein, während die neutestamentlichen Aspekte zu stark zurücktreten.

¹⁶ Vgl. K. Barth: *Dogmatik im Grundriß*, 1947, S. 93ff.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 101.

als zu seiner eigenen irdisch geschichtlichen Existenzform damit bekennt, daß er ihr den Dienst an seinem prophetischen Wort und damit die vorläufige Darstellung der in ihm ergangenen Berufung der ganzen Menschenwelt, ja aller Kreaturen anvertraut. Er tut das, indem er sie als sein Volk unter die Völker sendet: dazu eingesetzt, ihn ihrerseits vor allen Menschen zu bekennen, sie alle zu ihm zu rufen und so der ganzen Welt bekannt zu geben, daß der in ihm beschlossene Bund zwischen Gott und Mensch der erste und letzte Sinn ihrer Geschichte und daß dessen künftige Offenbarung ihre große, jetzt und hier schon wirksame und lebendige Hoffnung ist“ (s. K. D. IV 3, S. 780).

zogene Sendung verstanden werden. So wie das Volk Israel seine missionarische Struktur in der Welt auf Jesus Christus hin hat, so hat sie die christliche Kirche als das Gottesvolk der Endzeit von ihm her. Ihr Wesen ist darum mit der missionarischen Struktur identisch. Die christliche Kirche ist von Jesus Christus als das ihm verbundene, ihm anbefohlene und verpflichtete Volk seiner Zeugen in die Existenz gerufen. Sie ist kraft seiner Berufung und Sendung. Sie ist, indem Jesus Christus sie durch seinen Heiligen Geist werden läßt¹⁸.

Von diesem Volk Gottes als dem entscheidenden Gottesfaktor im Weltgeschehen gilt der Satz: Es ist die Gemeinde Gottes für die Welt. Die Lehre von der Kirche, die Barth hier entwickelt, ist zugleich eine Lehre von der Mission. Dabei verfällt er nicht der Gefahr, die Kirche in der Mission aufzulösen¹⁹. Die Kirche ist beides: Sammlung und Sendung. So kann Barth sagen: Die Gemeinde ist das Volk, das durch Gottes Wort aus den anderen Völkern herausgerufen, von der Welt ausgesondert und, in ihrer Mitte eigens konstituiert, ihr gegenüber gestellt ist²⁰. Aber in der Welt für Gott dasein kann nichts anderes meinen als für Gott den Schöpfer und Herrn der Welt dasein, für die Vollstreckung seiner Absicht und seines Willens mit und an der ganzen menschlichen Kreatur. Ihr Dasein ist, wie wunderbar und herrlich es auch als solches ist, auch in dem, was es für ihre einzelnen Glieder in sich schließt, nicht Selbstzweck. So wie Gott sich entschlossen hat, für die Welt da zu sein, so kann das von ihm erwählte Volk gar nicht anders: indem es sich das im Glauben und Vertrauen gefallen läßt, ist es für die Welt da. Daraus erwächst die Solidarität mit der Welt und ihrer Not. Aber Barth betont mit Nachdruck: Das ist keine distanzlose Solidarität. Die Gemeinde kann der Welt nicht gleich werden, ihr Salz darf nicht dumm werden (vgl. Matth. 5,13). Barth spricht deshalb von der verborgenen „Vorform“, die der missionarische Auftrag an die Welt hat. Dies Tun hat eine verborgene, aber nicht unerkennbare und darum sehr wohl konkret zu bezeichnende Vorform, gewissermaßen eine lebendige Wurzel, in der noch gar nichts für die Welt zu geschehen

¹⁸ Vgl. K. D. IV 3, S. 868.

¹⁹ Diese Gefahr scheint uns für den holländischen Missionstheologen J. C. Hoekendijk typisch zu sein. Er hat auf der Konferenz in Willingen zwar kritisch anregend gewirkt, aber zugleich indirekt deutlich gemacht, daß der Begriff der Sendung nicht überzogen werden darf. Vgl. W. Andersen, Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission, S. 27 ff. (dort sind einzelne Arbeiten Hoekendijks genannt). Ähnliches ist wohl auch von J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1964) zu sagen (vgl. Abschnitt IV dieses Aufsatzes).

²⁰ Vgl. K. D. IV 3, S. 873.

scheint, in der aber faktisch bereits das für die Ermöglichung und Verwirklichung ihres Tuns Entscheidende geschieht. In der Stille dieses Grundes hebt der Gehorsam der Gemeinde gegen ihren Auftrag an²¹.

Karl Barth's Gedanken erinnern an Sätze, die in Willingen (1952) ausgesprochen wurden. „Aus den Tiefen seiner Liebe zu uns hat der Vater seinen eigenen geliebten Sohn gesandt, alle Dinge mit sich zu versöhnen, auf daß wir und alle Menschen — durch den Heiligen Geist — eins werden möchten in ihm mit dem Vater in jener vollkommenen Liebe, die Gottes eigenes Wesen ist.“ Was Barth über die Kirche sagt, ist orientiert an dem Tatbestand der „Missio Dei“. Zu den positiven Wirkungen, die von Willingen ausgegangen sind, gehört sicher die Tatsache, daß die Bestimmung der Mission als *missio Dei* weithin Beachtung gefunden hat.

Auch wenn Barth — so weit mir bekannt ist — diesen Begriff in seiner Missionstheologie nicht aufnimmt, so orientiert er sich doch an dem gleichen Sachverhalt. Er sagt: „Die wirkliche Gemeinde Jesu Christi ist die von Gott in und mit ihrer Begründung in die Welt gesendete Gemeinde. Eben als solche ist sie für die Welt da“²². Aber dieses Dasein für die Welt gründet nicht in der eigenen Vollmacht. Es beruht auf der ihr verliehenen Vollmacht, die ihr mit der Sendung gegeben ist. Die Kirche hat diese Vollmacht im Zusammenhang mit der göttlichen Sendung Jesu. „Ihre Sendung ist keine Wiederholung, sie ist auch keine Verlängerung und Fortsetzung der seinigen.“ Seine Sendung hört, indem er die Kirche sendet, nicht auf. Sie bleibt die gültige Voraussetzung. Die Vollmacht in der Sendung der Kirche besteht darin, daß sie der Sendung Jesu zugeordnet ist. Jesus ist gesendet, um der Kirche auf dem Weg in die Welt vorauszu-gehen. Sie ist gesendet, um ihm auf demselben Weg nachzufolgen. „Der Ursprung seiner und ihrer Sendung aber ist einer: Derselbe eine Gott, der als der Vater ihn sendet, sendet durch ihn, seinen Sohn, auch sie“²³. Und auch das Ziel seiner und ihrer Sendung ist eines; indem er und sie in die Welt gesendet sind, sind sie der Welt zugewendet und für die Welt da.

Gott gibt die Verantwortung in seinem Plan mit der Welt deshalb nicht an die Kirche ab. Er behält in der Sendung die Führung, indem er sie durch den Heiligen Geist ausübt. Gott bleibt mit der Sendung des Sohnes im Heiligen Geist sein eigener Missionar. Aber er nimmt die Gemeinde in seine Sendung hinein. So kann Paulus sagen: Wir sind Gottes Mitarbeiter — und dennoch im gleichen Atemzug feststellen: Weder der da pflanzt,

²¹ Vgl. ebd. S. 879.

²² a.a.O. S. 878.

²³ a.a.O. S. 879.

noch der da begießt ist etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt (1. Kor. 3,7).

Man kann nun gewiß darüber streiten, ob zur Kennzeichnung dieser Grundstruktur der Kirche — sie ist gesandt in die Welt, sie ist darum Kirche für die Welt — der Begriff „nota ecclesiae“ angemessen ist. Karl Barth möchte ihn an dieser Stelle einführen. Er sagt: „Die Feststellung ist am Platz, daß es sich in dieser Sache um eine richtige nota ecclesiae handelt: um ein äußeres Kennzeichen, das der wirklichen Gemeinde Jesu Christi unmöglich fehlen kann. Denn sie existiert ja auch sichtbar, den Menschen der sie umgebenden Welt sehr wohl bemerkbar“²⁴. Ob wir nun diesen Begriff hier mit Barth einführen oder nicht, so viel ist daran doch wohl richtig: Wir reden von Wort und Sakrament als den notae ecclesiae nur dann recht, wenn wir deutlich machen, daß sie nur im Zusammenhang mit der missio Dei ihren Sinn und ihre Bedeutung haben. Die Wortverkündigung ist die Bezeugung der „guten Botschaft“, daß Gott die Welt in Christus mit sich versöhnt hat. Und die Heilige Taufe ist das im Namen des Dreieinigten Gottes gültige Zeichen des neuen Bundes, der für alle Völker offen ist. Und das Sakrament des Altars ist in der Welt die Stätte der Gemeinschaft mit Jesus Christus, zu der alle Menschen gerufen sind, die Christus im Glauben als ihren Herrn angenommen haben.

Aus dem Satz: „Die Kirche ist Gottes Volk für die Welt“ ergibt sich nun der nächste: Sie hat in der Welt einen Auftrag. Sie ist mit einem ganz bestimmten Auftrag in die Welt gesendet. In einfachster, biblischer Formulierung besteht der Inhalt des Auftrages in dem Satz: „Ihr sollt meine Zeugen sein“ (Act. 1,8). Seine Person, sein Werk, sein ihr offener Name, das prophetische Wort, die priesterliche Tat und die königliche Gegenwart, ist die Sache, um die es in ihrem Auftrage geht.

Wir können hier den Inhalt des Auftrages der Kirche an die Welt nicht im einzelnen entfalten. Paulus hat ihn im 1. Kapitel des 2. Korinther-Briefes auf einen knappen und klaren Nenner gebracht: Jesus Christus: Das heißt, alle Gottesverheißungen sind Ja in ihm und sind Amen in ihm (V. 20). Barth wird nicht müde, den Inhalt des christlichen Auftrages als das „Immanuel“, das Gott-mit-den-Menschen, zu beschreiben. „Jesus Christus heißt: Gott selbst ist dem Menschen Nächster und Bruder geworden, als seinesgleichen an seine Seite getreten, um seine verdorbene Sache an seiner Stelle gut zu machen“²⁵. Jesus Christus ist die Treue Gottes in Person, in der Gott der Schöpfer seinen Bund mit seinem Geschöpf nicht nur bestätigt und auf-

²⁴ a.a.O. S. 883.

²⁵ a.a.O. S. 914.

recht erhält, sondern ein für allemal zu seinem Ziel geführt und gegen alle Bedrohung gefestigt hat.

Jesus Christus ist die die Sünde beseitigende Versöhnung der Welt mit Gott. „Er ist des sündigen Menschen effektive Rechtfertigung und Heiligung und darüber hinaus: desselben sündigen Menschen ehrenvolle Berufung in den Dienst Gottes“²⁶. Und in dem allen ist Jesus Christus Gottes Güte, eine Güte freilich, die nicht unseren menschlichen, sondern seinen göttlichen Gedanken gemäß ist. Und zu ihrer Verwirklichung geht er nicht unsere menschlichen sondern seine göttlichen Wege. Darum ist das Ja Gottes zum Menschen mit seinem unerbittlichen Nein zu allem verbunden, das ihm und seiner Güte widerspricht. Das Ja zum Sünder schließt das Nein zur Sünde in sich.

Aus dem Auftrag der Gemeinde an die Welt folgt ihr konkreter Dienst in der Welt. Es ist hier nicht der Ort, das im Einzelnen darzulegen. Wir müßten über Predigt und Seelsorge, über Taufe und Abendmahl und sehr vieles andere mehr sprechen²⁷. Karl Barth kommt unter diesem Thema: „Dienst der Gemeinde“ noch einmal auf die Mission zu sprechen. Er sagt: „In der Mission bricht die Kirche auf, macht sie sich auf den Weg (Matth. 28,19), tut sie den ihr wesenhaft zutiefst notwendigen Schritt über sich selbst und auch über ihre christlich so problematische nächste Umwelt hinaus in jene Menschheit, der das in Jesus Christus auch an sie ergangene Wort Gottes von seinem auch sie umschließenden Gnadenbund noch fremd ist, der es also als ihm neue Botschaft erst zugetragen werden muß“²⁸.

III.

Es ist unbestreitbar, daß Karl Barth in seinem Denken von der reformierten Tradition geprägt ist, auch wenn er diese in einer z. T. sehr eigenwilligen Weise umprägt und sich ihrer in großer Freiheit bedient. Aber was er über die Sendung als Strukturelement der Kirche sagt, ist nun gewiß keine refor-

²⁶ ebd.

²⁷ Barth sagt darüber sehr viele konkrete Dinge, die beachtens- und nachdenkenswert sind. Vgl. besonders, was er über den Dienst als Gottesdienst und Menschendienst schreibt. S. 954ff. Demgegenüber treten die Fragen, die an sein Sakramentsverständnis zu stellen sind, zurück, auch wenn deren Gewicht nicht bestritten werden soll. — Ein besonders schöner Abschnitt ist der, in dem Barth über den Dienst der Theologie spricht (S. 1007ff.).

²⁸ a.a.O. vgl. S. 1002. K. Barth bringt in sieben Thesen eine kurzgefaßte Theologie der Mission, die mehr Beachtung verdient, als sie bisher gefunden hat (S. 1002—1005; vgl. bes. was er über die Religion sagt). In einem besonderen Abschnitt geht er auf die Frage: Kirche und Israel ein (S. 1005ff.).

mierte Sonderlehre. Wir sehen darin vielmehr biblische Grundfaktoren, die kein Theologe bei einer rechtschaffenen Grundlagenbesinnung übersehen kann, welcher kirchlichen und theologischen Sondertradition auch immer er sich verpflichtet weiß²⁹. Als zweites Beispiel für dogmatisch-theologisches Denken, das die Mission in das Zentrum einer Besinnung über die Kirche rückt, wählen wir darum einen Theologen, der sich ganz bewußt der lutherischen Theologie verpflichtet weiß, G. Wingren³⁰.

Zwischen Barth und Wingren bestehen erhebliche theologische Gegensätze. Sie verhalten sich in mancher Beziehung geradezu kontrapunktisch zueinander. Aber was unser Thema anbetrifft, so berühren sich ihre Gedanken hier in einer überraschenden Weise. Auch Wingren sucht die Voraussetzungen der missionarischen Existenz und Verantwortung der Kirche aufzudecken. Er beantwortet die Frage Karl Barths nach dem Ursprung, in dem die Existenz der Kirche und ihr missionarischer Auftrag an die Welt ineinanderliegen, mit dem konkreten christologischen Hinweis: Die Kirche ist grundsätzlich in die Christus eigene Bewegung auf „alles“ und „alle“ Völker hin eingeordnet. Diese Wendung nach außen, zur Welt hin, gehört zum Wesen der Kirche. Und wenn sie diese Bewegung verliert, dann verliert sie ihre Verbindung mit Christus³¹.

Wingren wird nicht müde, immer wieder zu betonen: Man kann das Verhältnis der Kirche zu Christus nicht beschreiben, ohne in eben diese Beschreibung das Verhältnis der Kirche zur Welt einzubeziehen. „Die Kirche ist die Größe, die entsteht, wenn das Evangelium in der Welt und vor den Völkern verkündet wird. Die Kirche wird durch des Evangelium regiert und in die nach außen gerichtete Bewegung des Evangeliums eingefügt, aus der sie entstand und die sich in ihr fortsetzt“³². Er kann auch zugespitzt so formulieren: Die Stelle, wo der Geist weht — als die sammelnde und sendende Kraft der Kirche — ist dort, wo in dem Evangelium der Auferstandene erscheint und den vielen weitverstreuten Völkern, in denen der

²⁹ Eine solche Grundlagenbesinnung ist im oekumenischen Gespräch allgemein von großer Bedeutung. Sie macht auch das kontroverstheologische Gespräch mit der römischen Kirche über Fragen der Mission in sinnvoller Weise möglich. Vgl. H. Küng, *Theologische Neuorientierungen in der Weltmission*. In: *Priester und Mission 1960*, und G. Vicedom: *Die Mission der römisch-katholischen Kirche*, E.M.Z. 1960 (Dort sind sehr viele Literaturhinweise gegeben).

³⁰ Im folgenden berücksichtigen wir hauptsächlich: G. Wingren: *Evangelium und Kirche*. Göttingen 1963. Zu erinnern wäre auch an Wingrens Vortrag auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover 1952 über „Lutherische Theologie und Weltmission“. Vgl. *Offizieller Bericht*, S. 73 ff.

³¹ Vgl. Wingren: *Evangelium und Kirche*, S. 102.

³² ebd.

gefallene Adam als Gefangener lebt, begegnet³³. Das grundlegende neutestamentliche Amt — das apostolische — ist nach Wingren ein missionarisches Amt, dessen Auftrag sich auf die ganze Menschheit erstreckt. In einer eigenständigen, im guten Sinne originellen Weise versucht Wingren diesen missionarischen Brückenschlag der Kirche zur Welt hin von der Grundordnung des Weges Jesu her deutlich zu machen. Christus ist der Antitypos zu Adam. Während die Haltung des ersten Adams die des Behauptens, des Behaltens und Anichreißens ist, ist Jesu Weg und Wirken durch das gekennzeichnet, was Phil 2,6ff. steht: er riß es nicht wie einen Raub an sich — er entäußerte sich selbst — er gab sich an die Welt dahin. Der eigentliche Sieg liegt im Hingeben — die Niederlage dagegen im Behalten — im Anichreißen. In diesem Sinne spricht das Johannes-Evangelium von der Hingabe Jesu am Kreuz als von seiner Erhöhung. Es folgt dem Kulminationspunkt der Hingabe — zwar etwas, was nicht Kreuzestod ist. Aber — das ist die These Wingrens — das Neue Testament vermeidet es bewußt und folgerichtig, die nachfolgende Auferstehung und Erhöhung als etwas zu verstehen, was Jesus an sich reißt und festhält. Hier wird dem Verständnis des alten Adam vom Sieg gerade nicht Raum gegeben. Denn Auferstehung und Himmelfahrt münden ein in die Predigt für „alle Völker“ und — was wohl zu beachten ist — in die Sündenvergebung für alle Völker und damit in die neue Erniedrigung Christi hinab in die Tiefe Adams, jetzt in der ganzen Welt und überall. Sein Sieg in der Auferstehung behält dieselbe Art, wie sie sein Sieg im Tode hatte, nämlich die der Hingabe. Von diesem Sieger sagt Wingren: Es war für ihn unmöglich, einsam zu bleiben: es mußte die Kirche entstehen. Die Kirche ist — eben als eine durch das Evangelium gesammelte Kirche — das lebendige Zeugnis dafür, daß die fordernde, für sich selbst behaltende und habsüchtige Haltung Adams gebrochen ist. Für den Kirchenbegriff ist dies alles von großer Bedeutung. Da die Kirche in dieser Weltzeit eine Kirche von Menschen ist, steht sie immer wieder in der Gefahr, daß der Geist des alten Adam ihr Denken — gerade auch das fromme Denken von der Kirche — zu bestimmen sucht. Die Kirche ist aber die Versammlung der Menschen, die von Christus her empfangen. Empfängt die Kirche um festzuhalten, dann führt sie die Sinnesart Adams aufs neue in ihrem eigenen Leib ein. Deshalb läßt sich diese Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche gar nicht beschreiben, ohne zugleich die positive Beziehung zwischen Kirche und Welt aufzuzeigen. Läßt man dieses weitere Glied fallen und begnügt sich damit, die Verbindungswege zwischen Christus und seiner Kirche darzustellen, dann

³³ Vgl. S. 135.

erhält man — merkwürdigerweise gerade dadurch — eine adamitische Kirche, eine Kirche, die an sich reißt und festhält, eine Kirche, die wohl einen Zufluß aber keinen Abfluß kennt. Das ist das Merkwürdige an der Macht Adams, daß er auch den von Christus ausgehenden Lebensstrom mißbrauchen kann, so wie er von seinem Fall an den vom Schöpfer her kommenden Lebensstrom mißbraucht hat³⁴.

In aller Kürze sei wenigstens angedeutet, zu welchen Folgerungen Wingren kommt. Das zunächst in schwedischer Sprache erschienene Buch dürfte vor der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi konzipiert worden sein; der Verfasser erwähnt jedenfalls an keiner Stelle die dortige Diskussion. Aber er gibt nun doch — im voraus — sehr nachdenkenswertes Antworten auf Fragen, die dort aufgebrochen sind.

In einem Maße, wie das von keiner Seite offenbar vorausgesehen oder vorausgeplant worden war, schob sich in Neu-Delhi die Frage nach der Welt als der Schöpfung Gottes in den Vordergrund (Sittler — Devanandan usw.). Es bestehen m. E. erhebliche Bedenken gegen die Spekulationen über einen kosmischen Christus und eine kosmische Erlösung, wie sie von verschiedenen Seiten vorgetragen wurden³⁵. Auch wenn Wingren direkt auf diese Fragen nicht eingeht, so zeigt er, wie mir scheint, doch den Weg, wie diese Probleme theologisch zu bewältigen sind. Man könnte es vereinfacht so sagen: Das ist nur missionstheologisch — aber nicht spekulativ möglich, missionstheologisch — d. h. im Nachdenken darüber, daß Gott in Jesus von Nazareth sich selbst an die Welt verausgabt hat und zur Bezeugung dieser Selbsthingabe die Kirche in die Welt und an die Welt gewiesen hat. Für Wingren kennzeichnend — und damit setzt er Akzente, die in der missionstheologischen Diskussion, so weit ich sehe, neu sind — ist die Zueinanderordnung von Weltmission und Diakonie. In einer — nicht allgemein üblichen — Direktheit bezieht er sich auf den doppelten Auftrag Jesu an die Jünger: Das Evangelium zu predigen und die Kranken zu heilen (Luk. 9,2). Während der eigentliche biblische Grund der Mission das Kerygma ist, das nach der Auferstehung an die Völker erging, sieht

³⁴ Das Sonntagsblatt (22. 9. 1963) brachte einen Artikel mit dem Titel: Ein totes Meer? Darin versucht Bischof Meyer — ob durch Wingren angeregt oder nicht — in einer ganz ähnlichen Weise vor dem Ghetto der Kirche zu warnen und Mut zu machen und Anregungen zu geben, aus ihm auszubrechen. Dieser Ausbruch aus dem Ghetto ist keine Leistung, die die Kirche aufbringen und kein Soll, das sie erfüllen muß, sondern nur ein Erkennen und Mitgehen des Weges, den Gott in Jesus schon längst gegangen ist. Jesus von Nazareth ist Gottes auf die Welt gerichtete Liebe.

³⁵ Vgl. W. Andersen: Jesus Christus und der Kosmos, Missionstheologische Überlegungen zu Neu-Delhi, Evang. Theologie 1963/9.

er den biblischen Grund der Diakonie in der leiblichen Heilung, die von Anfang an einen festen Bestandteil der missionarischen Tätigkeit Jesu und des apostolischen Auftrages bildete.

Es würde zu weit führen und den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, wollten wir diese Gedanken weiter verfolgen. Das wäre ein Thema für sich — allerdings, nicht zuletzt um der ärztlichen Mission willen, ein wichtiges und lohnendes. Deshalb seien wenigstens einige Hinweise gegeben. Der Hintergrund der beiden Tätigkeiten — Mission und Diakonie — ist nach Wingren antagonistischer Art³⁶, d. h. eine feindliche Macht hält die Menschheit gefangen. Er sieht in dem Heil, das der Schöpfung — in ihrer Mitte dem Menschen — dargereicht wird durch Mission und Diakonie eine Wiederherstellung, eine Rekapitulation der Schöpfung. Was in Adam verdorben wurde, wird in Christus wieder heil.

Nun entbehrt diese Konzeption Wingrens keineswegs der eschatologischen Spannung, auch wenn sie in ausgesprochener Weise am Schöpfungsglauben orientiert ist. — Der am Leibe geheilte Mensch — im weitesten Sinne gefaßt — ist nicht selbstverständlich schon wieder der Adam, der Mensch, den Gott in seinem Schöpfungswerk sich ansehen hat. Die eigentliche Not des Menschen besteht in der Schuld, die das Gewissen belastet. Was mit dem Körper geschieht, liegt ein Stück weit hinter den Geschehnissen im Gewissen — vollendet wird der Sieg des Lebens im Leibe — und damit die volle Rekapitulation der Schöpfung erst in der Auferstehung der Toten am jüngsten Tage.

Ausdruck dieser Spannung — und zugleich hilfreich für ihre Deutung ist nach Wingren Luthers Unterscheidung vom geistlichen und weltlichen Regiment. Aber weil er beides in spezifischer Weise ernst genommen wissen will, kann er sagen: Weltmission und Diakonie sind beide dadurch gekennzeichnet, daß sie Mittel zur Wiederherstellung des Ursprünglichen und insofern Diener Christi und der Schöpfung sind.

IV.

Bei dieser nur skizzenhaften Darstellung der Konzeptionen von Barth und Wingren darf man natürlich nicht vergessen, daß es trotz der Übereinstimmung noch erhebliche Unterschiede und Gegensätze zwischen beiden gibt. Die Übereinstimmung dürfte aber sehr viel größer sein als Wingren es sich eingesteht. Sie besteht jedenfalls hinsichtlich unserer Fragestellung in sehr starkem Maße. Auf diesen Teil der Kirchlichen Dogmatik von Barth geht Wingren allerdings nicht ein. Hätte er das getan, dann wären

³⁶ a.a.O. S. 162.

seine Hinweise auf Barth nicht so negativ ausgefallen. Aber wir sehen es hier nicht als unsere Aufgabe an, die Unterschiede und Gegensätze, wie sie wirklich sind oder wie sie den beiden Beteiligten erscheinen, herauszuarbeiten und kritisch zu beurteilen. Jeder scheint uns auf seine Weise ein Beispiel dafür zu sein, wie befruchtend es sich auf das ganze theologische Denken auswirkt, wenn es der Herausforderung durch die Mission entspricht. Im Einzelnen kann das sehr verschieden aussehen. Das ist auch sicher kein Schade, wenn nur dem Wort Gottes im Denken und Handeln der Kirche Raum gegeben wird, damit dieses schaffe, wozu es gesandt ist. Im letzten Teil unserer Untersuchung wollen wir noch an einem dritten Beispiel zu zeigen versuchen, welche Auswirkung die Entdeckung der missionarischen Dimension der Offenbarung Gottes auf die theologische Selbstbesinnung der Kirche haben kann, an dem Buch von Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung*³⁷. Der Hinweis darauf geschieht ebenfalls unter einem betont positiven Vorzeichen, auch wenn uns Moltmann zu einem kritischen Weiterfragen Anlaß zu geben scheint. Moltmanns *Theologie der Hoffnung* unterscheidet sich insofern von den besprochenen Büchern Barths und Wingrens, als er nicht über Kirche und Mission im Rahmen einer ausgeführten Dogmatik handelt. Er bezeichnet sein Buch selber als *Versuche und Ansätze, die zeigen möchten, wie die Theologie aus der Hoffnung und in eschatologischer Ausrichtung über ihr Thema nachzudenken beginnen kann*³⁸. Er will also nicht nur das Lehrstück von der Eschatologie behandeln und in seinen verschiedenen Bezügen durchdiskutieren, sondern aus der Wirklichkeit der Hoffnung — und das heißt für ihn aus der Dimension der Zukunft — sowohl den Denkansatz für die Theologie als auch die Voraussetzung für das kirchliche Handeln gewinnen.

Er kommt auf diesem Wege zu einer grundlegenden Umorientierung des ganzen theologischen Denkens. Es geht ihm darum, daß er von Anfang bis Ende im eigentlichen Sinne von einem Motiv bestimmt wird, d. h. von einem Faktor, der in Bewegung versetzt. Moltmann orientiert sich in seinem ganzen Entwurf immer wieder neu an dem Urgegensatz zwischen Epiphanyreligion und Verheißungsglaube³⁹. Diese Spannung ist bereits für das Verhältnis Israels zu seiner Umwelt bestimmend. Und darin zeichnet sich für Moltmann die Grundstruktur des Verhältnisses der Kirche zur

³⁷ München, 1964.

³⁸ Vgl. Vorwort.

³⁹ S. S. 85ff.

Welt ab. Sie ist wie Israel „Exodusgemeinde“⁴⁰, das wandernde Gottesvolk, das auf Grund der ergangenen Verheißungen und der mit ihnen eröffneten Zukunft auf ein Ziel hin unterwegs ist.

Wir können hier nun nicht im einzelnen zeigen, in wie starkem Maße sich dieser Orientierungspunkt als fruchtbar erweist für die Behandlung der verschiedensten theologischen Fragen und Probleme. Wir weisen nur auf folgendes hin. Ohne das Neue Testament mit dem Alten einfach zu nivellieren, kommt Moltmann zu einer überzeugenden Zusammenschau beider Testamente im Blick auf Jesus Christus und von ihm her⁴¹. Sein Umgang mit dem Inhalt der biblischen Texte ist befreiend, da er diese sich aussprechen läßt, ohne ihnen von einer engen hermeneutischen Voreingenommenheit aus vorschnell dazwischen zu reden. Von besonderem Gewicht in der gegenwärtigen theologischen Diskussion scheint uns das zu sein, was er zur Interpretation des biblischen Auferstehungszeugnisses sagt. Er bemüht sich, die fruchtlose Alternative zwischen historischer Faktizität und glaubensmäßiger Bedeutsamkeit zu durchstoßen⁴².

Unser Interesse richtet sich aber von der Fragestellung her auf das, was Moltmann über Mission — Sendung — Kirche und Theologie sagt⁴³. Die große Bedeutung, die für sein ganzes Denken der Aspekt der Sendung hat, ist offenkundig. Mit dem Verheißungsglauben ist die Sendung gegeben. Schon in der einleitenden Meditation über die Hoffnung sagt Moltmann: „Der Gott des Exodus und der Auferstehung ‚ist‘ nicht ewige Gegenwart, sondern er verheißt seine Gegenwart und Nähe dem, der seiner Sendung in die Zukunft folgt“⁴⁴. JHWH als der Name Gottes ist keine Chiffre für die „ewige Gegenwart“, sondern Weg- und Verheißungsname, der neue Zukunft erschließt, dessen Wahrheit in Geschichte erfahren wird, sofern seine Verheißung ihren Zukunftshorizont erschließt⁴⁵.

Die Folgen für das Selbstverständnis der Kirche liegen auf der Hand. Sie ist als die eschatologische Heilsgemeinde von den Faktoren der Sammlung

⁴⁰ So lautet die Überschrift des letzten Kapitels, S. 280ff.

⁴¹ Vgl. die Ausführungen auf S. 125ff. über Evangelium und Verheißung. „Der Zugang Jesu zu allen Menschen . . . hat das Alte Testament mit Gesetz und Verheißung notwendig zur Voraussetzung“ (S. 127).

⁴² Vgl. S. 156ff.

⁴³ Zur Beurteilung mit heranzuziehen ist auch Moltmanns Vortrag über „Das Ziel der Mission“, den er September 1964 auf dem Deutschen Evangelischen Missionstag in Berlin gehalten hat. Er ist veröffentlicht in der Evang. Miss. Zeitschrift 1965/1.

⁴⁴ a.a.O. S. 25.

⁴⁵ Vgl. ebd.

und Sendung bestimmt⁴⁶. Nun ist dieser Satz allerdings nicht typisch für Moltmanns Kirchenverständnis, insofern er von Sammlung und Sendung im Sinne einer Doppelpoligkeit spricht. Wenn Moltmann den Gedanken der Sammlung zwar auch nicht übersieht, so tritt er doch gegenüber dem der Sendung auffallend stark zurück. Das mag zwar auch mit der Thematik des Buches zusammenhängen und der von daher verständlichen Tendenz, anstatt von der Kirche oder der Gemeinde lieber von der „Christenheit“ zu sprechen⁴⁷. Wir werden auf diesen Tatbestand aber trotzdem noch zurückkommen müssen.

Zunächst muß jedoch das positiv zur Geltung kommen, was Moltmann über das Missionarische sagt. Die Christenheit „hat ihr Wesen als Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus nur, wo sie in konkreten Diensten der Sendung in die Welt gehorsam ist. Ihre Existenz ist ganz an die Erfüllung ihres Dienstes gebunden. Darum ist sie nichts für sich selbst, sondern alles, was sie ist, im Dasein für andere.“ „Sie ist die Gemeinde Gottes, wo sie Gemeinde für die Welt ist.“⁴⁸

Moltmann nimmt die Formel „Kirche für die Welt“ allerdings mit einem bestimmten Vorbehalt auf. „Kirche für die Welt“ darf nicht im Sinne einer „ideenlosen Solidarität“ oder einer „hoffnungslosen Mitmenschlichkeit“ verstanden werden, sondern heißt „Dienst an der Welt und Wirken in der Welt dort und so, wo und wie Gott es will und erwartet“⁴⁹. Die Christenheit hat der Menschheit nicht zu dienen, damit sie bleibe oder bewahrt werde in dem, was sie ist, sondern damit sie sich wandle und werde, was ihr verheißen ist. „Kirche für die Welt“ muß darum notwendig interpretiert werden durch: Kirche für das Reich Gottes und die Erneuerung der Welt. Es ist nach Moltmann wichtig, sich den alttestamentlichen Hintergrund der christlichen Sendung deutlich zu machen. „In der christlichen Mission der Hoffnung fängt schon an zu geschehen, was sich nach alttestamentlicher Weissagung, besonders bei Jesaja und Deuterocesaja, erst ereignen soll, nachdem Israel das Heil empfangen hat und der Zion aufgerichtet ist. Die naheherbeigekommene Gottesherrschaft tritt mit der Auferstehung Christi in den Prozeß ihrer Realisierung ein, in dem Juden und Heiden, Hellenen und Barbaren, Knechte und Freie, zum Glaubensgehorsam kommen und

⁴⁶ Vgl. S. 300. „Es ist heute allgemein anerkannt, daß das Neue Testament die Kirche als ‚eschatologische Heilsgemeinde‘ auffaßt und also von der Sammlung und Sendung der Gemeinde in einem eschatologischen Erwartungshorizont spricht.“

⁴⁷ s.a.a.O. S. 280.

⁴⁸ s.a.a.O. S. 302.

⁴⁹ Vgl. ebd.

darin zur eschatologischen Freiheit und Menschenwürde gelangen⁵⁰. So steht die ganze Christenheit im Apostolat der Hoffnung an der Welt und findet daran ihr Wesen, nämlich das, was sie zur Gemeinde macht.

Bei Moltmann ist die Dimension des Missionarischen aber noch an einer anderen Stelle aufgenommen worden. Und das scheint uns theologisch von besonderem Gewicht zu sein. Vielleicht erweist sich das, was er über die Hermeneutik der christlichen Sendung, über Sendung und Auslegung (Hermeneutik des Apostolats) sagt, als Hilfe in der ziemlich verworrenen Diskussion über hermeneutische Probleme⁵¹. Moltmann sagt: „Die biblischen Zeugnisse sind Zeugnisse vergangener, geschichtlicher Sendung nach vorne und können darum am Leitfaden gegenwärtiger Sendung verstanden werden als das, was sie eigentlich sind“⁵².

Für die Auslegung der biblischen Texte ist der Bezugspunkt, das „Woraufhin der Auslegung“, von entscheidender Bedeutung. Er darf nach Moltmann nicht in dem „Universalen“, das im Grunde der Geschichte oder im Grunde der Existenz alles bewegt, gesucht werden — das entspräche dem Gottes- bzw. Menschenverständnis der Epiphanienreligion — sondern er bietet sich uns an als die konkrete, gegenwärtige Sendung der Christenheit in die Zukunft Jesu Christi zur Welt. „Man könnte auch sagen, daß der Bezugspunkt wahrer, geschichtlicher und eschatologischer Auslegung der Bibel die Rechtfertigung des Gottlosen ist, wenn unter Rechtfertigung des

⁵⁰ s. a.a.O. S. 303. Auch Walter Künneth zieht in seinem Buch: *Theologie der Auferstehung* (München 1951, 4. Aufl.), das Moltmann eigenartigerweise nicht einmal erwähnt, die Linien vom Auferstehungsgeschehen zur Mission (vgl. S. 218ff.). „Die Geschichte seit der Auferstehung empfängt ihren Sinn dadurch, daß in ihr durch Kundmachung der Christusbotschaft das Eschaton der Geschichtsvollendung sich vorbereitet. Ihr Sinn ist wiederum ein eschatologischer, indem alle Mission zwar um das in Christus erfüllte Heil weiß, aber noch der Heilsvollendung harrt“ (S. 218).

⁵¹ In meiner Schrift „Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission“ (vgl. Anm. 19) habe ich in dem Abschnitt „Die Wechselbeziehung von Mission und Theologie“ (S. 45ff.) auf den Dienst hingewiesen, den die Mission der Theologie tun kann und den die Theologie sich gefallen lassen muß, wenn sie Theologie werden und bleiben will. Die Mission „beschäftigt“ die Theologie. „Die Mission im ursprünglichen Sinne, d. h. der sich im Sohne und im Heiligen Geist offenbarende Dreieinige Gott gibt der Theologie die Thematata, die Aufgaben und die Voraussetzungen für ihre Lösung.“ (S. 46). Das ist bereits wichtig für den Umgang mit den biblischen Texten. „Denn der Gegenstand der Auslegung ist das in die Welt hineingesprochene und gesandte Wort Gottes. Ein Exeget, der nicht begriffen hat, daß es das ursprüngliche missionarische Handeln Gottes ist, dem seine exegetischen Bemühungen gelten, bringt für seine Arbeit sicher nicht die notwendigen Voraussetzungen mit“ (ebd.).

⁵² S. a.a.O. S. 261.

Gottlosen auch die Berufung der Heiden zur Teilnahme an der geschichtlichen Sendung der Christenheit verstanden wird⁵³.

Ein Beispiel für solche Schriftauslegung hat Moltmann selber in dem Abschnitt gegeben, der „die Osterberichte und die Fraglichkeit ihrer existentialen Interpretation“ behandelt⁵⁴. Die existentielle Interpretation der biblischen Osterberichte ist gegenüber dem Bestreben, von der „Wirklichkeit“ der Auferstehung ein „historisch gesichertes Bild“ zu gewinnen, insofern im Recht, als die biblischen Texte ein solches Verlangen nach objektiver Sicherheit nicht befriedigen wollen. Aber sie verfehlt sowohl die Intention wie den Aussagegehalt der biblischen Berichte, wenn sie als „Fragehorizont“ nur die Wirklichkeit gelten läßt, die die Existenz trifft, wenn sie sich also dem Denkgesetz unterwirft, als ob „Verstehen“ heute nur im Kontext von „Selbstverständnis“ der je eigenen Existenz möglich sei⁵⁵.

Aus diesem Dilemma von „Historismus und Existentialismus“⁵⁶ versucht Moltmann die exegetische Arbeit herauszuführen. Und dazu kann die Einsicht in die missionarische Struktur der biblischen Schriften helfen. Er sagt: „Die neutestamentlichen Osterberichte verkündigen erzählend und erzählen Geschichte verkündigend. Die moderne Alternative, ob sie als historische Quelle oder als kerygmatischer Entscheidungsruf zu lesen seien, ist ihnen selber fremd, ebenso wie ihnen die moderne Scheidung von Sachwahrheit und Existenzwahrheit fremd ist“⁵⁷. Moltmann versucht die

⁵³ ebd.

⁵⁴ S. a.a.O. S. 166ff.

⁵⁵ Moltmann zeigt die hier obwaltende innere „Logik“ auf.

1. An die Stelle der Frage: was sagen die Berichte sachlich aus? tritt die Frage: wer spricht in ihren Berichten?

2. Hat man festgestellt, daß die Gemeinde in diesen Berichten und dessen Formen ihren Bezug zu Jesus ausspricht, so fragt man weiter: wie versteht die Gemeinde ihren Bezug auf Jesu?

3. Hat man ihre christologischen Vorstellungen von Jesus festgestellt, so fragt man: wie versteht die Gemeinde sich selbst? Dann wird ihr Christusverständnis in ihrem Glaubensverständnis und ihr Glaubensverständnis in ihrem Selbstverständnis begründet und als Ausdruck von Selbstverständnis, nach welchem alle Menschen sich fragen, verstanden. Die Christologie ist dann das Variable, die Anthropologie die Konstante“ (S. 169/170).

⁵⁶ Vgl. H. Diem: Theologie als kirchliche Wissenschaft. Bd. II Dogmatik, Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, München 1955. Moltmann, der die Formel „jenseits von Historismus und Existenzialismus“ gebraucht (S. 172), erwähnt weder dieses Buch noch irgendeine andere Veröffentlichung von Diem, obwohl er sich mit Diems theologischen Intentionen in vieler Beziehung berührt.

⁵⁷ S. a.a.O. S. 170.

Erkenntnisse der formgeschichtlichen Forschung, daß nicht „Archivare, sondern Missionare diese Überlieferung gestaltet haben“ auf eine neue Weise mit den Intentionen der historischen Frage zu verbinden, die an den Ereignissen ein Interesse hat, die diese Verkündigung zur Sprache bringt. Seine Argumentation ist u. E. überzeugend: „Wenn die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu uns nur auf die Weise missionarischer Verkündigung überliefert und vermittelt ist und diese Weise der Überlieferung und Vermittlung offenbar zur Wirklichkeit der Auferstehung selber hinzugehört, so muß gefragt werden, ob die innere Nötigung zu dieser Art der Aussage und der Mitteilung nicht in der Eigenart des Geschehens selber begründet ist“⁵⁸. Moltmann kommt damit auf einer theologisch überzeugenden Weise nicht nur zu einer biblisch gefüllten Rede von der Auferstehung, sondern gerade von daher zu einem Geltendmachen dieser Botschaft heute. Er sagt: „Die christliche Zukunftshoffnung entspringt aus der Wahrnehmung eines bestimmten einmaligen Geschehens, der Auferstehung und Erscheinung Jesu Christi. Die Auferstehung Christi erkennen heißt aber zugleich, in diesem Geschehen die Zukunft Gottes zur Welt und die Zukunft des Menschen, die er an diesem Gott und seinem Handeln findet, erkennen“⁵⁹. Wir sind uns darüber klar, daß wir mit dem Gesagten — ähnlich wie in den beiden anderen Abschnitten — nur eine Skizze der Gedanken Moltmanns gegeben haben. Aber schon daran dürfte deutlich geworden sein, in welcher Weise „Bewegung“ in eine Theologie kommt, die sich auf die Herausforderung von Seiten der „Mission“ einläßt. Wenn wir zum Schluß nun doch noch einige kritische Fragen andeuten, so wollen sie nicht als „Hemmung“ dieser Bewegung verstanden werden, sondern ihr dienlich sein. Sie möchten auf Probleme hinweisen, die u. E. einer kritischen Aufmerksamkeit bedürfen⁶⁰.

Von unserer Themastellung her ist das die Frage, ob nicht gerade um der Sendung der Kirche willen und im Blick auf ihre Sendung dem Faktum der Sammlung ein stärkeres theologisches Interesse entgegen gebracht werden muß. Die Zielsetzung des Buches — das letzte Kapitel bringt Bemerkungen zum eschatologischen Verständnis der Christenheit in der modernen Gesellschaft — und der Hintergrund einer traditionellen Überbetonung des Gesichtspunktes der Sammlung macht eine starke Akzentu-

⁵⁸ ebd.

⁵⁹ S. a.a.O. S. 176.

⁶⁰ Ich verweise hier auf meinen Artikel: *Spes quaerens intellectum*, Erwägungen zu Jürgen Moltmanns Theologie der Hoffnung, dessen Veröffentlichung in den Lutherischen Monatsheften vorgesehen ist.

ierung der Sendung verständlich. Einem kritischen Mit- und Weiterdenken stellt sich jedoch die Frage, ob nicht noch andere Motive für ein so auffallendes Zurücktreten der Dimension der Sammlung mit im Spiele sind⁶¹.

Wir gehen wohl kaum fehl in der Annahme, daß das Zurücktretenlassen des Sammlungsgedankens und die damit verbundene Tendenz, möglichst wenig von der Kirche bzw. der Gemeinde zu sprechen, auch auf den Einfluß von J. C. Hoekendijk zurückzuführen ist⁶². Hoekendijk hat sich auf der Willingenkonferenz (1952) — bzw. in der Vorbereitungsarbeit — mit großem Nachdruck gegen eine einseitig ekklesiologische Orientierung der Mission gewandt. Seine These ist: „Jede Missionstheorie, die kirchenzentrisch ist, muß . . . schief werden, weil sie ein falsches Zentrum hat.“ Er will die Kirche nicht aus dem Missionsdenken ausscheiden, aber sie darf nicht deren Mitte bilden. Darum sagt er: „Die Church-Centric-Conception, die etwa seit Jerusalem 1928 das einzig unangefochtene missiologische Dogma zu sein scheint, hat uns dermaßen umklammert und eingesponnen, daß wir fast nicht mehr spüren, wie weit unser Denken sich bereits ‚verkirchentümlicht‘ hat. Aus dieser Verklammerung kommen wir nicht mehr heraus, es sei denn, daß wir wieder, und zwar mit gründlicher Einseitigkeit, zu fragen lernen, was es eigentlich heißt, wenn wir unseren geliebten Missionstext immer wieder nachsprechen: ‚Das Evangelium vom Reich muß der Ökumene bezeugt werden‘ und in diesem Rahmen von Reich — Evangelium — Zeugendienst (Apostolat) — Welt die Frage nach der Kirche zu beantworten versuchen“⁶³.

Dieser kritische Einwurf von Hoekendijk blieb in Willingen nicht ohne Eindruck. Er führte zu einer Vertiefung der ganzen missionstheologischen

⁶¹ Eine ausgesprochene Zurückhaltung in dieser Beziehung zeigt Moltmann auch in seinem Vortrag: „Das Ziel der Mission“ (E.M.Z. 1965/1). Dort sagt er: „Wenn die Auferweckung Jesu Inhalt und Kern christlicher Verkündigung ist, dann ist die Rechtfertigung der Gottlosen und die Befreiung der Gebundenen der Weg der Mission in die Völkerwelt.“ Auf Grund dieser Voraussetzung behandelt er die Frage nach den Zielen der christlichen Mission. Er tut das, indem er über zwei Dinge spricht: über die Ankunft des Glaubens und über die Ankunft der neuen Schöpfung. Er sagt zwar, beides sei zu beziehen auf die Ankunft des neuen Gottesvolkes, auf die Gemeinde. Aber er entfaltet sein Thema nur nach diesen beiden Seiten hin (vgl. S. 7).

⁶² Hoekendijk ist einer der wenigen Theologen, die Moltmann aus dem Kreis derer erwähnt, die sich seit vielen Jahren um einen neuen Ansatz in der Theologie der Mission bemühen. Er zitiert von ihm zwar nur einen Satz; aber dieser scheint uns bezeichnend zu sein: „Mission heute tut nur dann ihren Dienst, wenn sie die Menschen mit Hoffnung infiziert“ (S. 302).

⁶³ Vgl. Hoekendijk: Die Kirche im Missionsdenken, in E.M.Z. 1952, S. 9.

Fragestellung. In Willingen gewann die Überzeugung weithin an Boden: Wer sich um eine Neubegründung des missionarischen Handelns von der Schrift her bemüht, muß noch eine Schicht tiefer graben als der, welcher nur die missionarische Verpflichtung der Kirche aufzuzeigen versucht⁶⁴. Er muß theo-logisch, christo-logisch einsetzen und von daher zum Ekklesiologischen kommen. Mission ist als *Missio Dei* an dem Handeln Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu zu orientieren.

Aber eine Theologie der Mission, die sich durch Hoekendijk — und ähnlich durch Moltmann — zur Sache rufen und damit in den weiten Horizont des Handelns Gottes mit der Welt stellen läßt, darf sich in dieser Weite nun aber nicht verlieren. Die Rückfragen, die in und nach Willingen an Hoekendijk gestellt wurden, hatten darum ihr sachliches Recht. Sie kamen nicht nur von Seiten der Anglikaner, die auf Grund ihres Inkarnationsdenkens das theologische Interesse an der Kirche betonten, sondern auch von Lutheranern, die auf die Faktizität des Kreuzesgeschehens besonderen Nachdruck legen.

Moltmann greift mit seinem Buch in die Diskussion über Fragen ein, die in Willingen noch keine allgemein überzeugende Beantwortung gefunden haben⁶⁵. Aber wenn sein Beitrag oekumenisch fruchtbar werden soll — und das kann man nur wünschen —, dann darf u. E. die Linie von Hoekendijk nicht noch weiter überzogen werden. Bei Moltmann scheinen uns die Tendenzen dazu vorhanden zu sein. Das wird bereits an der These deutlich, die er auf der zweiten Seite seines Buches aufstellt. Dort sagt er: „Es gibt nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie, das ihr von ihrem Gegenstand her gestellt ist, das durch sie der Menschheit und dem menschlichen Denken gestellt wird: Das Problem der Zukunft.“ Sie wirkt sich durchgehend im ganzen Buch aus, beginnend mit dem, was Moltmann über Gott sagt — den der Mensch weder in sich noch über sich, „sondern eigentlich immer nur vor sich haben kann“⁶⁶ — und schließlich hinführend zu seinen Aussagen über den Menschen. Nach Moltmann ist die anthropologische Frage: Was oder wer ist der Mensch nicht mit dem Hinweis auf den Unterschied zu den Tieren und den Dingen, aber auch nicht einfach, wie Augustin und die Reformatoren meinten, mit dem Hinweis auf das

⁶⁴ Die theologische Arbeit auf der Konferenz wurde zu einer Anfrage an die Sachgemäßheit des Konferenzthemas: *The Missionary Obligation of the Church*. Vgl. dazu: W. Andersen, *Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission*, S. 30 ff.

⁶⁵ Zur Diskussion nach Willingen vgl. W. Andersen, *Further toward a Theology of Mission*, in: *The Theology of the Christian Mission*, Herausgegeben von G. H. Anderson, New York, Toronto, London 1961.

⁶⁶ S. a.a.O. S. 12.

coram Deo zu stellen. Sie muß vielmehr gestellt werden „angesichts göttlicher Sendung, Beauftragung und Bestimmung“, „die die Grenzen des Menschenmöglichen übersteigen“⁶⁷. Von dieser Akzentuierung her ist es nicht überraschend, daß auch die Kirche eigentlich eine kommende Größe ist⁶⁸. An und in ihrer Sendung wird sie zu dem, wozu sie bestimmt ist. Moltmann bringt damit Dimensionen des Glaubens zur Geltung, die für das, was die Bibel über Gott und den Menschen sagt, konstitutiv sind. So wie Gott der Kommende ist, so ist auch noch nicht erschienen, was wir sein werden (vgl. Apok. 4,8 und 1. Johs. 3,2). Aber die Apokalypse redet von Gott als dem Kommenden auf Grund der Selbstbezeugung dessen, der da war und der da ist⁶⁹. Und der Satz aus dem 1. Johannes-Brief hat seinen Sinn im Zusammenhang mit dem, was unmittelbar vorher gesagt ist: Sehet welch eine Liebe hat uns der Vater erzeiget, daß wir Gottes Kinder sollen heißen; und es auch sind (1. Johs. 3,1)⁷⁰. Aus dem gleichen Grunde ist es unerläßlich, dem Gewordensein der Kirche in der Zeit ein theologisches Interesse zuzuwenden. Die Kirche ist als die Trägerin der Anzeige des Reiches Gottes in der Welt und für die Welt in aller ihrer Kümmerlichkeit und Fragwürdigkeit so etwas wie ein „Brückenkopf“ des Reiches Gottes, den der Heilige Geist selber in dieser Welt geschaffen hat. Sie ist der Leib dessen, dem Gott alle Macht und Gewalt dieser und der kommenden Welt unter die „Füße“ getan hat (vgl. Eph. 1,21 ff.). Darum gehört zu ihrem Wesen das Versammeltsein um den, der durch Wort und Sakrament gegenwärtig handelt.

⁶⁷ S. a.a.O. S. 262.

⁶⁸ „Die ganze Christenheit steht im Apostolat der Hoffnung an der Welt und findet darin ihr Wesen; nämlich das, was sie zur Gemeinde Gottes macht“ (S. 303). In dem Aufsatz: „Das Ziel der Mission“ spricht Moltmann von der Ankunft des neuen Gottesvolkes, der Gemeinde im Zusammenhang mit der Ankunft des Glaubens und der Ankunft der neuen Schöpfung (a.a.O. S. 7).

⁶⁹ Von daher ist die Anwendung der Aussage von Bloch: „Futurum als Seinsbeschaffenheit“ auf Gott (s. S. 12 u. ö.) nicht ganz unproblematisch.

⁷⁰ Moltmann könnte mit seiner These von der „Menschwerdung des Menschen in der Hoffnung der Sendung“ (S. 262) Ideen über einen „Übermenschen“ provozieren, die mit einem biblischen Denken nichts mehr zu tun haben; wenn er z. B. vom „homo absconditus“ spricht, der sich selbst offenbar wird in jenen Aussichten, die ihm „die Horizonte der Sendung öffnen“ — oder wenn er sagt: Die Berufung und Sendung eröffnet dem Menschen neue Möglichkeiten, so „daß er zu dem werden kann, der er noch nicht ist und noch nicht war“ (S. 263). Wenn hier das coram Deo mit seinem Aspekt der Vergangenheit und Gegenwart — und damit der Schöpfung und der Versöhnung — nicht sehr kräftig betont wird, sind freie Zukunftsspekulationen nur schwer zu bändigen.

Weil wir davon überzeugt sind, daß auch Moltmann nicht auf eine anonyme „Christenheit“ aus ist, die sich in ihrem Weltbezug an die Welt verliert, sondern sich selber als Zeuge „im“ wandernden Gottesvolk versteht, meinen wir, daß diese Bemerkungen zu seinem Buch der gemeinsamen Besinnung dienlich sind und von ihm so genommen werden. Auch sie wollen im Sinne des Themas verstanden werden: Die Mission als Herausforderung an die Kirche und ihre Theologie.

Dies ist die erste Frucht des lieben Worts, daß die Christen dadurch so unterrichtet werden, daß sie im Glauben und an Hoffnung zunehmen, all ihr Tun und Wesen Gott vertrauen lernen und alles, was ihnen an Leib und Seele vonnöten ist, von ihm erwarten.

MARTIN LUTHER