

Partizipation und Zeugnis

Was heißt Tod und Leben in Jesus Christus heute?

Edmund Arens

Wer nach der Bedeutung von Jesu Leiden, Tod und Auferstehung für die christliche Glaubenspraxis heute fragt, findet bei Paulus eine ebenso markante wie für Zeitgenossen des ausgehenden 20. Jahrhunderts mysteriöse Antwort. In jenen Texten nämlich, die die religionsgeschichtliche Schule zu Beginn dieses Säkulums als Kern der paulinischen „Christusmystik“ betrachtet hat, ist dezidiert von einem Mit-Sterben *mit* sowie einem Leben *in* Jesus Christus die Rede. Was solche im Römerbrief konzentrierte christologische Rede im Blick auf eine heutige Christusbeziehung und eine daran ausgerichtete Spiritualität und Praxis heißt, soll im folgenden skizziert werden.

Dabei wird zunächst im Ausgang von Röm 6 beleuchtet, was bei Paulus „mit Christus sterben“ meint. Dieses wird als in der Taufe geschehende rituelle Initiation identifiziert. In einem zweiten Schritt kommt dann mit Blick auf Röm 8 das „in Christus leben“ als kommuniale Interaktion zur Sprache. Schließlich gilt es, die praktischen Implikationen und Konsequenzen des Todes und Lebens in Jesus Christus aufzuzeigen. Dies geschieht unter dem Stichwort „Christus bezeugen“; hier werden die Dimensionen der Christopraxis der Nachfolge dargelegt.

1. Mit Christus sterben in ritueller Initiation

Wenn es um die Vergegenwärtigung des Todes und der Auferstehung Jesu geht, verweist die paulinische Theologie zunächst einmal auf die glaubensgenetisch an erster Stelle zu nennende Taufe, die Röm 6 als ein Mitgekreuzigtwerden, Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit Jesus versteht. Die Taufe auf den Namen Jesu bedeutet für Paulus zugleich „die Taufe auf den Tod“ (Röm 6,4). Weil wir in der Taufe „mit Christus“ (Röm 6,6) gestorben sind, darum glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. An der hier sich artikulierenden paulinischen Tauftheologie lassen sich m.E. vier Momente ausmachen, die bei der Vergegenwärtigung des Passionsgeschehens zusammenkommen. Sie geschieht in einem rituellen Geschehen, das *erstens* einen Übergangsritus darstellt. Dieser läßt sich *zweitens* genauer als ein Initiationsritus fassen. In ihm geht es *drittens* um die rituelle Partizipation, die eine intersubjektive Beziehung konstituiert. *Viertens* hat dieses Geschehen zugleich ethisch-praktische Implikationen und Konsequenzen.

Die Taufe auf den Namen bzw. Tod Jesu ist religionssoziologisch gesehen als Übergangsritus¹ zu verstehen, d.h. als eine rituelle Praxis, die von einem sozial,

lokal, generationell etc. gegebenen Status trennt, damit bisherige Beziehungen und Verhältnisse beendet bzw. abbricht und das rituelle Subjekt durch den rituellen Prozeß hindurch zu einem neuen Status führt. Die rituelle Dimension wird m.E. schon durch den Vergleich mit dem Begrabenwerden herausgestellt, womit zugleich deutlich gemacht wird, daß es sich für das rituelle Subjekt dabei um ein passives Erdulden handelt, eine *passio*, der es ausgesetzt ist und die es über sich ergehen läßt. Paulus präzisiert, daß in eben dieser Passivität des Getauftwerdens die Passion Jesu anklingt. Mit dem Gekreuzigten trennt sich der Täufling von seinem „alten Menschen“ (Röm 6,6), bricht die bisherigen Beziehungen zu den Mächten der Sünde und des Todes ab und setzt den ihn bisher beherrschenden Verhältnissen ein Ende, um durch diesen Akt zusammen mit Christus zu einen neuen Ort und in neue Beziehungen überzugehen.

Die Taufe auf den Namen und Tod Jesu ist als „Annahme seiner Tat und Teilgabe an seinem Schicksal“² zum zweiten als ein Initiationsritus anzusehen, der den Initianden, welcher sich aus seinen alten Verbindungen und Verbindlichkeiten gelöst hat und diesen „gestorben“ ist, in eine neue Gemeinschaft einführt und integriert.³ Dieser allgemeine ritualtheoretische Befund läßt sich wiederum mit Paulus in der Weise christologisch präzisieren, daß die Taufe die Hineinnahme in den Lebensweg Jesu sowie die Teilhabe an der Lebensgemeinschaft des Auferweckten meint, dem der Täufling gleichgestaltet wird. Initiiert in seine „rettende communio“⁴, gelangt der Getaufte zu bleibender Verbundenheit mit ihm in einer intersubjektiven Beziehung, die zugleich Zukunft eröffnet

und Hoffnung auf die eschatologische Partizipation an seiner Auferweckung beinhaltet.

Ein dritter Aspekt der Taufe kennzeichnet sie als eine rituelle Vergegenwärtigung der jesuanischen Vorgabe. Sie umfaßt die Aufnahme in eine neue Intersubjektivität, nämlich in die Schicksalsgemeinschaft mit Jesus und damit gleichzeitig den Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit ihm in der Gemeinschaft seiner Brüder und Schwestern (Röm 8,29), die ihre rituelle Vergegenwärtigung transzendiert und in einer neuen Reziprozität, nämlich in der Gegenseitigkeit der kommunialen Interaktion „in Christus“ realisiert wird.

Der Autor

Edmund Arens, geb. 1953 in Letmathe, BRD; Studium der kath. Theologie und Philosophie in Münster und Frankfurt; 1982 Dr. theol.; 1989 Privatdozent an der Universität Münster; 1991 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1992 Gastdozentur am Union Theological Seminary in New York; seit 1996 Professor für Fundamentaltheologie an der Hochschule Luzern. Veröffentlichungen: *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982; *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989; *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139), Freiburg 1992; (gem. mit O. John/P. Rottländer), *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*, Düsseldorf 1991; (Hg.): *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, ²1989; *Gottesrede – Glaubenspraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994; *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation* (QD 156), Freiburg 1995, ²1995; *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Paderborn 1997. Anschrift: Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt a.M., BRD.

Die Taufe als ein Mitgekreuzigtwerden und Mitsterben mit Jesus beinhaltet als viertes Moment schließlich eine auch die kommuniale Interaktion noch einmal

überschreitende ethisch-praktische Dimension. Diese wird von Paulus in der Aufforderung, als neue Menschen zu leben (Röm 6,4), angesprochen und in den Imperativen Röm 6,12-14 entfaltet, wo die Implikationen und Konsequenzen des in der Taufe erfolgten „Übergangs in eine neue Herrschaft“⁵ aufgezeigt werden. Die ethisch-praktische bzw. christopraktische Dimension der Taufe beinhaltet die Verpflichtung zur praktischen Bewährung der geschehenen Befreiung von den versklavenden Sünden sowie Todesmächten in der befreienden Praxis der Gerechtigkeit.

2. In Christus leben in kommunialer Interaktion

Wer in der Taufe mit Christus gestorben und mit ihm begraben worden ist, hat in bestimmter Hinsicht bereits teil an seiner Auferweckung. Paulus drückt das in Röm 8 so aus, daß derjenige „in Christus“ lebt. Das primär lokal zu verstehende „in Christus“ (Röm 8,1.2) präzisiert und pointiert dabei das „mit Christus“. Wer in der Taufe mit ihm seinen Leidensweg rituell nachvollzogen hat, ist in ihm zu einem von den Todesmächten befreiten neuen Leben gelangt, partizipiert an der Lebensmacht des Gekreuzigten und Auferweckten, die sich in personaler und ekklesialer Gemeinschaft mit ihm und also in seiner Gemeinde realisiert. „In Christus“ ist bei Paulus „Abbeviatur für das Theologumenon von Leibe Christi“⁶. Damit ist die Eingliederung des einzelnen Christen wie der Gemeinde in ein lebendigmachendes Beziehungsfeld angesprochen. Die einzelnen wie die Gemeinde werden auf der Basis der rettenden *communio* Christi in ihrer kommunialen Interaktion

mit ihm und untereinander zum Raum des Lebens und Wirkens Jesu. Als Glieder des Leibes Christi gehören sie ihm an, werden sie zu seinen Angehörigen, Teilhabern und Erben. Ihre gesamte Existenz wird damit in neuer Weise „bestimmt“ (Röm 8,5), nämlich auf das Leben entsprechend dem Geist Jesu und das Tun der Gerechtigkeit Gottes ausgerichtet.

Wer in Christus lebt, lebt laut Paulus in einer neuen Reziprozität; dem „in Christus“ (Röm 8,2) korrespondiert das „Christus in euch“ (Röm 8,10). Diese Gegenseitigkeit kann an anderer Stelle durchaus auch in Kategorien der Herrschaft ausgedrückt werden („im Herrn“), wobei dann die von der Sklaverei der Sünde befreiende Herrschaft eben neue Gegenseitigkeit ermöglicht und gewährt und zur Reziprozität der „Kinder Gottes“ (Röm 8,16) verhilft. Zugleich ist damit eine Ermächtigung zu einem neuen Leben im Beziehungs- und Kraftfeld Jesu Christi verbunden (vgl. Gal 2,20).

Die Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit des Lebens „in Christus“ kommt vor allem auch in der paulinischen Konzeption der *ekklesia* als *koinonia* zum Tragen. Letztere ist ihm zufolge zuallererst *koinonia* mit Jesus Christus (1 Kor 1,9) durch gemeinsame Teilhabe am Leib Christi, aus der die *koinonia* im Leib Christi hervorgeht (1 Kor 10,16f). Als „Gemeinschaft des Geistes“ (2 Kor 13,13) Jesu Christi ist sie auf umfassende Gemeinschaft angelegt und realisiert sich in der *koinonia*, die der Apostel mit seinen Gemeinden, die Gemeindeglieder untereinander sowie die Gemeinden miteinander halten durch „wechselseitiges Anteil-gaben und Anteil-erhalten“⁷ an ihren geistigen und materiellen Gütern.

Das gemeinsame „In-Christus-Sein“ konkretisiert sich in der kommunikativen Interaktion der Glieder der Kommunikationsgemeinschaft Kirche⁸; es ist in der kommunikativen Praxis der Sakramente symbolisch konzentriert.⁹ Solche kommunikative Praxis meint im Kern mitteilende und teilende Kommunikation Christi. Sie hat im Teilen von Brot und Wein wiederum eine elementar rituelle Dimension; sie erfordert und umfaßt indessen darüber hinaus praktisches Teilen des gemeinsamen Lebens in spiritueller und materieller Solidarität und Verantwortung füreinander in der Lebensgemeinschaft der Brüder und Schwestern Christi.

Als Gemeinschaft in und mit Jesus Christus ist die neutestamentlich verstandene Koinonia christologisch fundiert und - bei den Synoptikern deutlicher als bei Paulus - in der kommunikativen Praxis Jesu grundgelegt. Als Gemeinschaft der an ihm Teilhabenden und durch ihn zum Leib Christi Gewordenen untereinander ist sie gleichzeitig praktisch orientiert. Als „Gemeinschaft an seinem Leiden“ (Phil 3,10) schließt sie ein pathisches Element ein. Und sie hat zudem eine ekklesiale Dimension, insofern sie das Verhältnis der Gemeinschaften und Gemeinden untereinander und ihre Verbindung miteinander in gegenseitiger Verantwortung und Fürsorge bestimmt.

Das „in Christus“ aber setzt das „mit ihm“ nicht nur genetisch voraus, es zieht dieses auch notwendig nach sich. In Christus ist „nur der, der mit Christus ist, der seinen Weg geht und sich auf die ‚Schicksalsgemeinschaft der Nachfolger mit dem Initiator‘ einläßt“¹⁰. Um „Miterbe Christi“ (Röm 8,17) zu werden, bedarf es nicht nur der Teilhabe an seiner rettenden communio, sondern zugleich

der Teilnahme an seinem Weg, der ins Leiden führt. Die communio Christi ist wesentlich die *koinonia* des Gekreuzigten, die Gemeinschaft des gebrochenen und ausgeteilten Leibes und darum eine *communio passionis*

Das rituelle Mitsterben und Mitbegrabenwerden und das kommunikativ-kommuniale Leben in der *koinonia* Jesu Christi, die sich in der Mahlgemeinschaft der Eucharistie rituell-liturgisch verdichtet¹¹, drängt demnach darauf, diese auch anderen mitzuteilen, auf daß sie in der Gemeinschaft der Kinder Gottes geteilt werde. Solche Teilgabe, die darauf abzielt, daß auch die Anderen zu Teilnehmern werden, gehört zu den elementaren Zielen der individuellen wie kollektiven Christopraxis.¹²

3. Christus bezeugen in christopraktischer Nachfolge

Wer mit Christus mitgekreuzigt und mitbegraben worden ist, wer ihm dadurch „gleichgestaltet“ (Röm 6,5) wurde und ihn als Gewand „angelegt“ (Gal 3,27) hat, soll auch seinem „Geist entsprechend wandeln“ (Röm 8,5). Jeder Christ ist berufen und befähigt, von ihm Zeugnis zu geben (1 Kor 1,6). Partizipation und Zeugnis sind folglich aufeinander bezogen. Teilgabe und Teilhabe an Tod und Leben Jesu aktualisieren sich in der „Beteiligung an der Martyria Jesu“¹³. Das auf dem Sterben „mit Christus“ basierende Leben „in Christus“ vollzieht sich in der Christopraxis der Nachfolge. Darum gilt es, über die rituell-liturgische Kommunikation Christi und die kommuniale Gemeinschaft in und mit ihm hinausgreifend, Christus umfassend zu bezeugen.

Dies geschieht m.E. in der vierfachen Weise des kerygmatisch-missionarischen, des diakonischen, des prophetischen sowie des pathischen Bezeugens.¹⁴ *Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen* teilt das Evangelium Jesu Christi mit in der Absicht, daß es geteilt werde. Kerygmatisch-missionarische Zeugen bringen in ihrer Christopraxis das Evangelium zur Sprache und den darin Bezeugten zu seinen Adressaten. Christliches Zeugnis ist insofern wesentlich missionarisch. Das gilt auch dann, wenn die vorherrschende Praxis christlicher Mission und das darin zum Zuge gekommene imperialistisch-eurozentrische Missionsverständnis in Frage zu stellen sind.¹⁵

Kerygmatisch-missionarische Zeugen wollen durch ihre Praxis Menschen von Jesus Christus überzeugen. Solche Zeugen sind alle, die sich die Kommunikation des Evangeliums zu eigen machen und in ihrer Praxis Jesus zugänglich und sichtbar machen, andere mit ihm bekannt machen, um sie so mit ihm zu konfrontieren und in seine Nachfolge einzuladen. Diese ausdrückliche Kommunikation des Evangeliums hat darin im apostolischen Bezeugen ihr Fundament und ihren Maßstab, daß sie wie jenes Jesu Person und Praxis, sein und Gottes Handeln in und an ihm anderen nahe zu bringen versucht und sie zur Partizipation an der im eigenen Bezeugen sichtbar gemachten jesuanischen Praxis zu bringen sucht. Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen macht den Kern des Evangeliums in der eigenen Praxis zugänglich und transparent, damit „die Aufmerksamkeit so auf Jesus Christus gelenkt wird, daß er sich selber, und d.h. in seinen Perspektiven, darstellen, dabei für andere eintreten

und so in diesem Kontext relevant werden kann“¹⁶.

Solches Bezeugen tritt, indem es auf andere zugeht, zugleich „werbend, d.h. Zustimmung heischend“¹⁷ auf. Es sucht als Zeugnis von der mit Jesus angebrochenen Herrschaft und Gerechtigkeit Gottes, die durch seinen Tod hindurch zu neuem Leben befreit, zur Verständigung mit seinen Adressaten zu gelangen. Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen pervertiert sich selbst, wenn es, statt auf einladende kommunikative Praxis, auf kolonialisierende Unterwerfung, strategische Indoktrination und repressive Techniken baut. Kerygmatisch-missionarisches Bezeugen zielt darauf, Menschen von der Person Jesu, seiner kommunikativ-befreienden Praxis der Basileia und Gerechtigkeit Gottes zu überzeugen und sie zum Mittun bei dieser durch Gottes Handeln ermöglichten Praxis und demnach zur Christopraxis einzuladen.

Diakonisches Bezeugen findet statt, wo Menschen sich anderen zuwenden, für sie eintreten, ihnen in ihrer Not beistehen und Hilfe leisten. Es geschieht, wo Menschen mit Bedürftigen, Notleidenden und Unterdrückten solidarisch sind und darin Jesu Solidarität weitertragen, in seinem Geist handeln. Wer dies tut, wird zum diakonischen Zeugen Jesu Christi, der in seiner, sei es gesellschaftlich-karitativen, sei es politischen Diakonie¹⁸, sich Jesu Handlungsstruktur zu eigen macht, aus seiner Solidarität und Gemeinschaft mit den Armen, Entrechteten und Schwachen lebt und im eigenen Handeln auf Jesu Praxis und Person aufmerksam macht.

Ein wesentliches Moment des diakonischen Zeugnisses ist die Hilfe, die sich die Glaubenden gegenseitig, in völliger

Egalität und Reziprozität gewähren.¹⁹ Indem Christen sich anderen zuwenden, für sie einstehen, ihnen in ihrer Not beistehen, Hilfe leisten und mit ihnen solidarisch sind, geben sie Zeugnis von Jesu solidarischer Praxis. Die solidarische Praxis diakonischen Bezeugens ist darauf aus, das Leiden von Menschen zu lindern, sie aus ihrer Not, Bedrängnis und dem ihnen zugefügten Unrecht zu befreien. Diakonisches Bezeugen zielt, indem der Zeuge in Beziehung mit den Adressaten tritt, darauf, solidarische Beziehungen zu ermöglichen und aufzubauen. Solche Praxis mag, gerade ohne dies bewußt zu intendieren, überzeugend wirken, einen werbenden Charakter haben und darin Menschen von der jesuanischen Praxis universaler Solidarität überzeugen.

Prophetisches Bezeugen geschieht, wo Menschen im Namen Jesu und des Gottes Jesu Christi Einspruch gegen die herrschenden Sünden- und Todesmächte erheben, wo sie in Gottes „Rechtstreit“ mit der Welt eingreifen und für ihn Partei ergreifen. Solches Bezeugen, das Unrecht kritisiert, unterdrückere Herrschaftsverhältnisse denunziert und sie mit Gottes verheißener Befreiung und seiner befreienden Herrschaft konfrontiert, ist die Praxis prophetischer Zeugen. „Das Zeugnis schließt die Aspekte der klassischen Prophetie ein: Anklage des sündigen Zustands, Ankündigung einer neuen Welt.“²⁰ Der prophetische Zeuge stellt die herrschenden Verhältnisse und Mächte vor Gottes Gericht, tritt als dessen Ankläger gegen das Unrecht auf und verkündet zusammen mit Gottes Einspruch seine Verheißung einer neuen, gerechten und menschenfreundlichen Ordnung. Dieses Neue zeigen propheti-

sche Zeugen symbolisch in ihrem Handeln auf und antizipieren es, wie Jesus dies in seiner prophetisch-solidarischen Praxis getan hat. Sie erweisen sich darin als innovatorisch Handelnde, deren Einspruch, Widerspruch und Anklage in eine neue, humanisierende Praxis eingebettet ist. Wer prophetisch handelt, gibt Zeugnis von der gegen alles Unrecht gerichteten, jede Unterdrückung und Ausbeutung denunzierenden und diese mit Gottes befreiender Herrschaft konfrontierenden Person und Praxis Jesu und handelt in seinem Geist. Prophetische Zeugen Jesu Christi sind heutzutage alle, die in seinem Namen gegen die diversen Sünden- sowie Todesmächte kämpfen und sich für das Überleben und menschenwürdige Leben aller engagieren.

Pathisches Bezeugen meint jene Christopraxis, in der sich das Mit-Leiden und Mitgekreuzigtwerden mit Christus am markantesten spiegelt. Solches geschieht, wo Menschen wegen ihres Glaubens Verfolgung, Gefängnis, Folter und Tod auf sich nehmen und, indem sie Jesus auf seinem Leidensweg nachfolgen, mit ihrem Leiden auf sein Leiden hinweisen, ihn und seine Passion darin vergegenwärtigen und sichtbar machen. Das pathische Bezeugen kulminiert im Martyrium. Der Märtyrer ist der Zeuge par excellence, der mit seinem Tod sein Bezeugen Jesu Christi im Blutzugnis vollendet und besiegelt.

Pathische Zeugen sind auch heutzutage all jene, die aufgrund ihrer Glaubenspraxis verfolgt werden. In der Verfolgung folgen sie Jesus nach und bezeugen seine Person, Praxis und Passion als gegenwärtig. Pathische Zeugen geben mit ihrem Leiden und Sterben Zeugnis davon, daß Jesu Passion andauert, daß

er, um mit Blaise Pascal zu sprechen, bis ans Ende der Welt in Agonie liegt (Pensée, Nr. 553).

Im pathischen Bezeugen wird das eigene Leiden auf Jesu Passion hin transparent, die der pathisch Bezeugende sich in der Leidensnachfolge Jesu zu eigen macht. Im Martyrium wird er dem leidenden Herrn gleichgestaltet und macht ihn am eigenen Leib sichtbar. An der „Textur“ des gepeinigten Opfers läßt sich die Lei-

densnachfolge Jesu, die sich darin eingeschrieben hat, ablesen. Ein Blutzeuge wird realiter mit Christus mitgekreuzigt und mitbegraben, stirbt, wie Ignatius von Antiochien (Röm 6,1) formuliert, in ihn hinein, um in ihm zu leben.

Hier verdichtet sich die Christopraxis der Nachfolge zum Zeugnis der Lebenshingabe. Hier kommen Zeugnis und Partizipation in größtmöglicher Dichte und Dringlichkeit zusammen.

¹ Vgl. A. van Gennepe, Übergangsriten, Frankfurt a.M./New York 1986; V. Turner, Das Ritual. Struktur und Antistruktur, Frankfurt a.M./New York 1989.

² E. Käsemann, An die Römer (Handbuch zum Neuen Testament 8a), Tübingen ⁴1980, 157 (zu 6,1-11).

³ Vgl. A. van Gennepe, Übergangsriten, aaO. 6.

⁴ J. Werbick, Soteriologie, Düsseldorf 1990, 178 (Kap. 5.2.2 Überschrift).

⁵ T. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz ⁶1992, 80 (2. Kap. 3 a).

⁶ E. Käsemann, An die Römer 214 (zur Stelle 8,1-11).

⁷ J. Hainz, Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982, 110.

⁸ Vgl. H. Zirker, Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft, in: E. Arens (Hg.), Gottesrede - Glaubenspraxis, Darmstadt 1994, 69-88; P. Granfield (ed.), The Church and Communication, Kansas City 1994.

⁹ Vgl. J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg/Basel/Wien 1992; H.O. Meuffels, Kommunikative Sakramententheologie, Freiburg/Basel/Wien 1995.

¹⁰ J. Werbick, Soteriologie, aaO. 181; das Zitat stammt aus E. Käsemann, An die Römer, aaO. 214 (Kap. 5.2.2).

¹¹ Vgl. die Ausführungen zur liturgischen „Christoästhetik“ bei J. Wohlmuth, Jesu Weg - unser Weg. Eine kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992.

¹² Zum Hintergrund dieses Begriffs vgl. F. Herzog, God-Walk. Liberation Shaping Dogmatics, Maryknoll, NY 1988, M.K. Taylor, Remembering Esperanza. A Cultural Political Theology for North American Praxis, Maryknoll, NY 1990.

¹³ J. Ratzinger, Eschatologie - Tod und ewiges Leben, Regensburg ⁶1990, 89 (1. Kap § 4 3b).

¹⁴ Vgl. zum folgenden E. Arens, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; ders., Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg/Basel/Wien 1992.

¹⁵ Vgl. J.-P. Jossua, La condition du témoin, Paris 1984; G. Collet, Missionarisches Handeln, in: E. Arens (Hg.), Gottesrede, aaO. 150-163.

¹⁶ H.P. Siller, Art. Kommunikation / Öffentlichkeitsarbeit, in: C. Bäumler/N. Mette (Hg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen, Düsseldorf/München 1987, 239-257, 251.

¹⁷ K. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis“, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. X, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 164-180, 176.

¹⁸ Vgl. H. Steinkamp, Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde, Freiburg 1985 (jetzt neu: Diakonische Gemeinde als „Ort“ sozialpastoraler Praxis, in: H. Steinkamp, Solidarität und Parteilichkeit, Mainz 1994, 155-270); ders., Diakonisches Handeln, in: E. Arens (Hg.), Gottesrede, aaO. 131-149.

¹⁹ So zu Recht: J.-P. Jossua, La condition, aaO. 108.

²⁰ J. Comblin, Das Bild vom Menschen (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987, 37 (Kap. I C c).