

⁷ Außer dem im Neuen Testament besonders ausgeprägten paulinischen Begriffsvorkommen von *κοινωνία* und dem Text Apg 2,42–47 verdient die Verwendung desselben Begriffs in 1 Joh 1,3–7 und 1 Petr 4,13; 5,1 Beachtung. Hierbei zeigen sich allerdings mit dem Befund der Paulusbrieve vergleichbare Sachverhalte.

⁸ U. Duchrow, Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen, in: *EvTh* 37 (1977) 409–425, hier 418.

⁹ Vgl. auch 1 Joh 1,3: „Unsere Koinonia ist Koinonia mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus (= Teilhabe am Vater . . .)“.

¹⁰ So etwa E. Kutsch, *Verheißung und Gesetz*, Berlin 1973.

¹¹ Vgl. hierzu die Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zur Interkommunion, in: *Interkommunion – Konziliarität* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 25), 1975.

¹² Vgl. G. Hild, Das Herrenmahl und die Einheit der Kirche, in: *MD* (Bensheim) 23 (1972) Nr. 1, S. 8–11, hier 11: „Gemeinschaft als Einheit in der Vielfalt“: „Es gibt keine für die gesamte Ökumene verbindliche Vorstellung von der erstrebten Einheit der Kirche, nicht einmal als Ideal. Die Geschichte kennt kein Beispiel ihrer vollen Verwirklichung: Aber es gibt Ansatzpunkte wachsender Verständigung, freilich auch Beispiele unerledigter Kontroversen. Was der Christenheit in dieser Zeit zwischen Jesu Tod und dem Kommen des Reiches bleibt, ist die Gemeinschaft miteinander. Sie kehrt sich nicht gegen die Forderung nach Verwirklichung der Einheit. Sie ist vielmehr die Gestalt dieser Einheit in der Zeit der Vielfalt.“

¹³ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1976, 784 f.

¹⁴ Vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater, 79: „Es ist ein ‚Gemeinschafts-‘ oder besser: ein ‚Teilhaberhandschlag‘, durch den zwei, die an derselben Sache teilhaben, miteinander übereinkommen und dies bekräftigen.“

Tendenzen im ökumenischen Dialog über Glauben und Wissenschaft

VON JAN MILIČ LOCHMAN

I. VON DER GLEICHGÜLTIGKEIT ZUM DIALOG

1. „Mir kommt der Wissenschaftler auf Tagungen des Ökumenischen Rates der Kirchen wie der dritte Mann vor.“ Diesen bildhaften Vergleich benutzte André Dumas als Ausgangspunkt für seinen Vortrag „Beurteilung der ökumenischen Begegnung zwischen Theologen und Wissenschaftlern“, den er im August 1975 auf einer Konsultation in Mexico City über das Thema „Der christliche Glaube und das sich wandelnde Gesicht von Wissenschaft und Technologie“ gehalten hat (*Anticipation*, Nr. 22, Mai 1976, 30). Das Bild des „dritten Mannes“ ist Ausdruck einer gewissen Verspätung, mit der die Fragen von „Glauben und Wis-

senschaft“ in die ökumenische Tagesordnung aufgenommen worden sind. Der „erste Mann“ versinnbildlicht – nach Ansicht von Dumas – die klassischen Vorhaben von Glauben und Kirchenverfassung, bei denen es um Lehrfragen und vergleichende Konfessionskunde geht, mit dem Ziele der Förderung der christlichen Einheit. Der „zweite Mann“ ist der „Mann von Kirche und Gesellschaft“, der die sozialen Anliegen des „Praktischen Christentums“ geerbt und im Sinne einer umfassenden sozialen Verantwortung im Denken und Handeln erweitert hat. Die Frage der Wissenschaft wurde weder in dem einen noch in dem anderen Zusammenhang einfach ausgelassen. Sie trat gelegentlich in ihren Auswirkungen in Lehre und Praxis in Erscheinung, spielte jedoch selten eine entscheidende Rolle. Im Vergleich zu seinen „beiden Brüdern“ war der „dritte Mann“ eher eine Randerscheinung in der ökumenischen Bewegung.

2. Es gibt allgemeine kulturelle Gründe dafür, daß Männer und Frauen der Wissenschaft in ökumenischen Kreisen erst mit einiger Verspätung stärker in Erscheinung getreten sind. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung fällt mit der Zeit gegenseitiger Gleichgültigkeit und gegenseitigen Mißtrauens zwischen den Hauptströmen der Wissenschaft und der Theologie zusammen. Das zwanzigste Jahrhundert hat keine so dramatischen und traumatischen Konflikte zwischen ihnen hervorgerufen wie die vorhergehenden Jahrhunderte. Doch die Schatten der Konflikte haben sich erhalten und die Einstellung beider Seiten zueinander beeinflusst. Das trifft vor allem auf den europäischen und protestantischen Kontext zu.

a) Vom Standpunkt der großen Mehrheit der Wissenschaftler aus gab es kaum einen überzeugenden Grund, um sich für die Aktivitäten des „ersten“ und „zweiten“ ökumenischen Mannes zu interessieren. Das Kirchenvolk und die Theologen erschienen ihnen als Vertreter einer veralteten Weltanschauung. Die wirklichen Mächte der Gegenwart und der Zukunft waren die Wissenschaft und ihre Technologie. Die Wissenschaft bot die Verheißung einer totalen und endgültigen Erklärung der Welt und die Technologie die Verheißung eines grenzenlosen wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts. Die Wissenschaftler neigten dazu, aus der Position einer „scientia triumphans“ heraus zu denken und zu handeln. Ein Dialog mit den Überresten der (kirchlichen) Macht der Vergangenheit erschien den Vertretern der Zukunft nicht als ein sinnvolles Unternehmen.

b) Zur gleichen Zeit hatte sich der Hauptstrom der Theologie, vor allem in den evangelischen Kirchen des europäischen Kontinents, von der Welt der Wissenschaft fortentwickelt. Viele ihrer Vorkämpfer waren die „gebrannten Kinder“ ihrer Väter und Großväter, die einen Kampf nach dem anderen gegen die progressive Wissenschaft geführt – und die meisten verloren – hatten. Sie haben ihre Lektion gelernt. Zugleich waren sie aus ernsthaften theologischen und soziolo-

gischen Gründen jeder natürlichen Theologie gegenüber mißtrauisch geworden. Die Offenbarung, nicht die Natur, ist die Quelle der Religion. Ihr Element ist nicht eine „Ich-Es-“, sondern vielmehr eine „Ich-Du“-Beziehung. Philosophisch bot die Kant'sche Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben eine befreiende Möglichkeit, das Problem von Glauben und Wissenschaft zu lösen. Es gibt zwei Bereiche in der Welt des Menschen: den Bereich der objektiven Erfassung materieller und natürlicher Vorgänge und den Bereich existentieller Beziehungen und Werte. Die Wissenschaft gehört dem ersten, der Glaube dem zweiten Bereich an. Beide sind legitime Sphären menschlichen Lebens. Doch sie dürfen sich nicht gegenseitig behindern. Ihre Beziehung zueinander kann am besten mit den Begriffen Unterscheidung und Gleichgültigkeit beschrieben werden. In einem solchen Rahmen kann ein Dialog mit der Wissenschaft nicht viel Sinn haben. Somit setzte das „Erscheinen der dritten Mannes“ weitreichende Veränderungen auf beiden Seiten voraus, um die Gleichgültigkeit der Wissenschaftler und Theologen füreinander zu überwinden. Diese Veränderungen haben in den letzten Jahrzehnten stattgefunden. Einige seien hier aufgeführt.

3. Bei den letzten ökumenischen Begegnungen sind erhebliche Anstrengungen unternommen worden, um „das sich wandelnde Gesicht von Wissenschaft und Technologie“ zu zeichnen. Die Konsultation von Mexico City 1975, die von Glauben und Kirchenverfassung und Kirche und Gesellschaft gemeinsam veranstaltet wurde, und das Kolloquium von Kirche und Gesellschaft in Cambridge (1977) haben vor allem dazu beigetragen, uns diesen Wandel verständlich zu machen. Unter anderem sind folgende Punkte festgehalten worden:

a) *Neue ethische Probleme, die sich aus der Wissenschaft ergeben.* Die auf der Wissenschaft begründete Technologie hat uns eine noch nie dagewesene Macht über die Natur und über unsere eigene Zukunft verliehen. Zugleich übt sie einen zerstörerischen Einfluß auf unsere Umwelt aus. Wir haben schwierige ethische und politische Entscheidungen zu treffen, wobei wir versuchen müssen, die oft einander widerstreitenden Ziele des technologischen Fortschritts, der Bewahrung der Umwelt und die menschlichen Werte, wie Gerechtigkeit und Freiheit, in Einklang miteinander zu bringen.

b) *Das zunehmende Bewußtsein der sozialen Verantwortung, die wissenschaftliche Unternehmungen mit sich bringen.* Die Wissenschaftler werden sich mehr und mehr der möglichen sozialen Konsequenzen ihrer Entdeckungen bewußt. Ihre Forschungsarbeit muß nicht nur vor dem Ethos ihrer Gemeinschaft als Wissenschaftler, sondern auch im Blick auf das Lebensinteresse der ganzen Gesellschaft (national und international) bestehen können.

c) *Der Verzicht auf Triumphalismus in der Wissenschaft.* Die Wissenschaftler glauben nicht mehr, daß ihre Arbeit automatisch zum Wohle der Menschheit bei-

trägt. In den Industrieländern hat eine erhebliche Ernüchterung hinsichtlich der Technologie stattgefunden. Die Länder der Dritten Welt beginnen, die zerstörerischen Auswirkungen der Technologie auf ihre traditionellen Kulturen zu erkennen. Sie fangen an zu begreifen, in welcher Weise der Transfer von Technologie zu einer Form ausländischer Beherrschung wird.

d) Eine weiterreichende Anerkennung der *Grenzen der Wissenschaft* als Weg zur Erkenntnis. Der dogmatische Anspruch, daß wissenschaftliche Erkenntnis eine endgültige und erschöpfende Wahrheit über die Welt darstellt, wird heute nur noch selten laut. Das einfache empiristische Ideal der Wissenschaft, das weitgehend die Diskussion zwischen Wissenschaft und Religion von Bacon an bestimmt hat, ist in den letzten Jahrzehnten heftig kritisiert worden. In den Augen der meisten Wissenschaftler bilden nicht Gesetze, sondern Theorien das Herz der Wissenschaft; und diese Theorien sind nie mehr als nur provisorisch.

e) *Die ideologischen Elemente in der Wissenschaft.* Wissenschaftler sind Menschen, die sowohl durch beruflichen Ehrgeiz und materielles Interesse – für ihre eigene Person und für ihren Berufsstand – als auch durch selbstlose Forschung motiviert sind. Verantwortliche wissenschaftliche Arbeit erfordert somit eine rigore Analyse des sozio-politischen und ökonomischen Rahmens, in dem sie geschieht.

Jede dieser Veränderungen und alle zusammen haben die Atmosphäre innerhalb der Gemeinschaft der Wissenschaftler verwandelt. Sie haben verantwortungsbewußte Wissenschaftler für beunruhigte Stimmen außerhalb der Gemeinschaft hellhörig gemacht – darunter auch jene „seltsamen Stimmen“, die von den Kirchen und ihrer ökumenischen Bewegung kommen. Der „dritte Mann“ ist bereit, einen Dialog zu eröffnen.

4. Paradoxerweise ist es den ökumenischen Begegnungen nicht gelungen, in entsprechender Weise ein „*verwandtes Gesicht der Theologie*“ in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft zu bezeugen. Im Gegenteil, es werden wiederholt Klagen über eine „außerordentliche Verwirrung“ in dieser Hinsicht laut. Es könnte eine dringende Aufgabe für Glauben und Kirchenverfassung sein, diese ökumenische Lücke zu füllen. Dennoch hat sich auch das Gesicht der Theologie in den letzten Jahrzehnten verwandelt, und nicht nur im Sinne einer größeren Verwirrung. Es sind einige positive Veränderungen zu verzeichnen, die eine neue Begegnung mit der Wissenschaft ermöglichen.

a) Ich denke zunächst an die theologische Situation, mit der ich direkt verbunden bin: die protestantische Theologie des europäischen Kontinents. Wie schon gesagt, war dies ein relativ steriler Bereich im Blick auf die Anliegen, die uns hier beschäftigen. Die Gleichgültigkeit gegenüber der Naturwissenschaft war nicht nur eine dominierende Einstellung, sondern ist oft als eine theologische

„Tugend“ betrachtet worden. Besonders unter dem Einfluß von R. Bultmann (in geringerem Maße auch in der Schule von K. Barth) ist das Programm der Entmythologisierung in Richtung auf die „Entweltlichung“ des christlichen Glaubens hin weitergeführt worden. Existenziale Interpretation war das letzte Ziel. In den letzten zwanzig Jahren hat man die Enge dieses theologischen Konzeptes erkannt. Innerhalb des Prozesses der theologischen Neuausrichtung kann man zwei Schritte unterscheiden (wenn auch nicht voneinander trennen). Der erste führte zu einer höheren Einschätzung der geschichtlichen und sozialen Dimension der biblischen Offenbarung: Der christliche Glaube ist nicht nur eine Ich-Du-Beziehung; er hat mit unserer gemeinsamen Geschichte und unserem gemeinsamen sozialen Schicksal zu tun. Darauf folgte der zweite Schritt: „Gemeinsames Schicksal“ ist nicht nur ein Problem der Menschheit, sondern der gesamten Schöpfung. Nicht nur eine „politische Theologie“, sondern auch eine „Theologie der Natur“ (nicht unbedingt eine „natürliche Theologie“!) ist eine legitime theologische Aufgabe.

b) Entwicklungen in dieser Richtung sind durch ökumenische Kontakte stark gefördert worden. Schon ein enger Nachbar der kontinentalen Theologie, die britische Tradition, wandte den kosmologischen Aspekten des Glaubens im allgemeinen und den Problemen von Wissenschaft und Religion im besonderen weit größere Aufmerksamkeit zu. Darüber hinaus stellte die verstärkte Präsenz der Orthodoxie mit ihrer Betonung der metaphysischen und physischen Bedeutung des Heils sowie die Begegnung mit römisch-katholischen Denkern (z. B. die von Teilhard de Chardin beeinflussten) ein entscheidendes Korrektiv dar. Die ökumenische Bewegung als Ganzes ist einer solchen Gefahr der „existentialistischen Engführung“ nie so ausgesetzt gewesen wie der (deutsche) Protestantismus. Die starke Präsenz des „zweiten Mannes“ bewahrte den „ersten“ davor, die umfassenderen Dimensionen christlicher Einheit und christlicher Verantwortung außer acht zu lassen.

Auch hier kann man zwei Phasen unterscheiden. Die erste ist gekennzeichnet durch das Zukunftsbild der „verantwortlichen Weltgesellschaft“, mit besonderer Betonung der Verantwortung für internationale wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit. In der zweiten Phase geht es in anderer Formulierung um das gleiche Anliegen: „die gerechte, partizipatorische und verantwortbare Gesellschaft“. Die neue Betonung der „Verantwortbarkeit“ der menschlichen Welt deutet ganz klar auf das neue Problem hin, das die Wissenschaftler ins Zentrum der ökumenischen Szene gebracht hat: Wie können die Möglichkeiten der modernen Wissenschaft und Technologie so genutzt werden, daß sie der Zukunft der Menschheit und der gesamten Schöpfung dienen und sie nicht gefährden? Im Lichte dieses radikalen Wandels erweist sich jede Gleichgültigkeit der Theologie gegenüber Wissenschaft und Technologie nicht als ein Akt theologischer Tugend, sondern

vielmehr als ein Akt der Verantwortungslosigkeit. Der einzig legitime Weg führt von der Gleichgültigkeit zum Dialog. Somit hat ökumenische Herausforderung dem „dritten Mann“ den Zugang zu einem wahrhaft ökumenischen Dialog eröffnet, in dem er mehr als nur ein Partner am Rande sein kann.

5. Wir halten fest: Es war die Krise in beiden Häusern, im Hause der Wissenschaft und im Hause der Theologie, die ihnen die Augen füreinander geöffnet hat. Darüber hinaus hat die ungeheure *Herausforderung von außen* ihrer Begegnung eine neue Dringlichkeit gegeben. Eines der klarsten ökumenischen Mandate im Sinne einer Ermutigung des „ökumenischen Dialogs zwischen Theologie und Wissenschaft“ ist das der Weltkonferenz über „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt“ 1974 in Bukarest. Darin wird das enge Tor zu dieser so dringenden Begegnung folgendermaßen beschrieben: „Die ökologische Krise und ihre verheerenden Auswirkungen auf die soziale Gerechtigkeit überall in der Welt stellen sowohl für Wissenschaft und Technologie als auch für die Theologie eine Herausforderung dar, sich selbst zu prüfen und neue Wege zu finden. Die auf der Wissenschaft begründete Technologie war das Werkzeug dieser Krise; sie hat das Leben bedroht, ohne zu wissen, ob sie die Mittel hat, zukünftigen Bedrohungen zu begegnen. Die Wissenschaft ist zu einem Instrument der Beherrschung geworden, einem Werkzeug zur Ausbeutung der Natur und zur Mobilisierung menschlicher Ressourcen. Die Theologie hat durch ihre Lehre vom dominium terrae die Tür für gedankenlose Ausbeutung und Zerstörung geöffnet“ (*Anticipation*, Nr. 19, 1974, 36).

In diesem Zusammenhang werden folgende Dimensionen der Problematik von Glauben und Wissenschaft in dem Mandat aufgeführt: „a) Die von der modernen Wissenschaft und Technologie entworfene Weltanschauung, die Voraussetzungen und Einstellungen, die ihr zugrunde liegen und die für sie wesentlich sind, und das Ausmaß, in dem theologische und ideologische Faktoren sie beeinflusst haben. b) Die Versuche, den Bruch zwischen Natur und Geschichte, der sich in der Begrifflichkeit des philosophischen und theologischen Denkens niedergeschlagen hat, zu überwinden. c) Der Umfang, in dem die Entfremdung des Selbst von anderen und vom Rest der Schöpfung auf die objektivierenden und manipulatorischen Tendenzen in der modernen Wissenschaft und Technologie zurückzuführen ist. d) Eine Überprüfung des wissenschaftlichen Strebens nach Wahrheit im Lichte der sozialen, kulturellen und politischen Verhältnisse, die den Rahmen für die Ausrichtung wissenschaftlicher Arbeit bieten. e) Die theologische Suche nach einem umfassenden Konzept, durch das die theologische Fragmentierung im Blick auf Gott, Schöpfung, Menschheit und Kirche überwunden werden kann.“

Angeregt durch den herausfordernden Vortrag von Charles Birch über „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit“ hat die Vollversammlung von

Nairobi diesem Mandat und dem entsprechenden Studienprogramm besondere Bedeutung beigemessen. Seine Durchführung kann nicht auf eine Einheit oder Untereinheit des Ökumenischen Rates beschränkt werden; es ist ein Anliegen der gesamten ökumenischen Bewegung. Doch es gibt beim „Neudurchdenken der Theologie“ besondere Probleme, die zu den besonderen, wenn auch nicht ausschließlichen Aufgaben von Glauben und Kirchenverfassung gehören. Vor allem die laufende Studienarbeit „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“ liefert einen angemessenen Rahmen dafür. Die Konsultation über „Die ideologische und theologische Diskussion über die Wissenschaft“, die kürzlich in Cambridge tagte, hat von dieser Studienarbeit von Glauben und Kirchenverfassung zu Recht gesagt: „Sie kann nicht von Theologen allein geleistet werden. Die Rechenschaft muß auch auf die Welt der Wissenschaft bezogen werden.“ Bei der Vorbereitung auf eine solche Zusammenarbeit könnte sich eine Formulierung besonders wichtiger Probleme, die sich aus der Begegnung zwischen Theologie und Wissenschaft ergeben, als hilfreich erweisen. Im Nachfolgenden soll der vorläufige Versuch einer solchen Formulierung aus theologischer Sicht heraus unternommen werden.

II. THEOLOGISCHE THEMEN DES DIALOGS

1. Ich beginne mit methodischen und anthropologischen Aspekten. Glaube und Wissenschaft stellen zwei deutlich voneinander unterschiedene Betrachtungsweisen der Wirklichkeit dar. Sie haben einen wesentlichen gemeinsamen Grund, die gleiche Wirklichkeit in der „Welt des Menschen“; sie sollten und können sich auch letztlich nicht in einem Geist der Gleichgültigkeit begegnen. Doch sie betrachten die gleiche Wirklichkeit in zwei deutlich voneinander unterschiedenen Perspektiven. Sie sollten einander in ihrer Unterschiedlichkeit begegnen. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, die Unterschiede zu charakterisieren oder zu definieren. Einige Theologen (auch Philosophen und einige Wissenschaftler) betonen die unterschiedlichen Denkweisen: Die Denkform der Wissenschaft ist die „Erklärung“ (erklärende, objektiv feststellende Aussage), die des Glaubens die „Interpretation“ (deutende Aussage). Andere betrachten es als ein charakteristisches Merkmal der Wissenschaft, daß sie vornehmlich mit objektiver Erkenntnis zu tun hat, mit „*factum*“ und „*faciendum*“, während der Glaube eher subjektiv (nicht „subjektivistisch“) nach „*verum*“, im Sinne persönlicher und universaler Bedeutung, strebt. Oder um unser Problem in ökumenischem Jargon auszudrücken – wie es manche tun: Die Wissenschaft hat es mit der „horizontalen Dimension“ der menschlichen Welt zu tun; der Glaube versucht, diese Wirklichkeit „*coram Deo*“, in ihrer „vertikalen Dimension“ zu sehen (eine Unterscheidung, die nur dann wirklich sinnvoll ist, wenn wir uns klar machen, daß sich im Kreuz Christi beide Linien treffen – um falsche Alternativen zu vermeiden).

Ich kann nicht auf die einzelnen Vorzüge und Nachteile dieser Unterscheidung eingehen. Eins jedoch möchte ich unterstreichen, nämlich das gemeinsame Bemühen, den Tendenzen zur „Ein-Dimensionalität“ des Denkens und Lebens Schach zu bieten und entgegenzuwirken. Diese Tendenzen sind sowohl in der Theorie als auch in der Praxis ziemlich stark gewesen. Die Geschichte der Konflikte zwischen Glauben und Wissenschaft illustriert diese Tendenz auf beiden Seiten der Trennungslinie. Es gab einmal einen ein-dimensionalen Fundamentalismus unter den Theologen, der die „frohe Botschaft“ der Bibel nicht nur als Heil und Offenbarung des positiven Sinns und der letzten Bestimmung der Schöpfung interpretierte, sondern auch als wissenschaftliche Information über die Gegebenheiten und die Vorgänge der Natur. Auf der anderen Seite gab es auch einen ein-dimensionalen Fundamentalismus unter den Wissenschaftlern, der der Wissenschaft nicht nur die Fähigkeit zusprach, zur Erkenntnis von *factum* und *faciendum* zu gelangen, sondern auch ihr letztes *verum* zu offenbaren; im Prinzip ist die Wissenschaft befähigt, alle menschlichen Antworten zu liefern und zum Werkzeug und Träger von Sinn und Heil zu werden. Glaube und Wissenschaft haben im Laufe dieser Entwicklung beide ihr konkretes Gesicht (und ihre konkrete Funktion) verloren; sie sind oft zu theologischen und wissenschaftlichen Ideologien geworden. Zusammenstöße und Konflikte wurden unvermeidlich. Die Polyphonie des menschlichen Lebens in der Welt wurde gemindert und ihres Reichtums beraubt.

Die praktische „Ein-Dimensionalität“ ist anthropologisch noch gefährlicher als die theoretische. Die Tendenzen zu einer „ein-dimensionalen Lebensweise“ (und Organisation der Gesellschaft) sind besonders in den Industriegesellschaften – sowohl in Osteuropa (mit seinem politischen Monozentrismus) als auch im Westen (mit seiner Technokratie) – sehr stark. Das hängt damit zusammen, daß die auf der Wissenschaft begründete Technologie nicht nur als Werkzeug und Instrument im Dienste menschlicher Bedürfnisse gebraucht wird, sondern auch als ein System, das die Beziehungen der Menschen untereinander und zur Natur zerstört. Die ökumenischen Gespräche zwischen Wissenschaftlern und Theologen haben dieser Entwicklung zu Recht große Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Bericht der Konsultation von Mexico City). Das ist besonders in den Beiträgen der Theologen und Wissenschaftler aus der Dritten Welt zum Ausdruck gekommen, die den zerstörerischen Einfluß der nördlichen Technokratie auf ihre Kultur erfahren haben. „Im technologischen System erfahren viele Menschen sich selbst entweder als hilflose Zahnräder einer riesenhaften Maschine oder als bloße Funktionen einer unpersönlichen Struktur . . . Ein von der Technologie beherrschtes Leben wird durch die Logik von Produktion und Konsum bestimmt; es bleibt sehr wenig Raum für zweckfreies und schöpferisches Tun“ (Mexico-Bericht, *Anticipation*, Nr. 22, 16).

Dieser Entwicklung entgegenzuwirken, ist eine äußerst wichtige Aufgabe an der Frontlinie der Humanisierung unserer Gesellschaft. Eine methodische Klärung im Dialog zwischen Glauben und Wissenschaft könnte ein bescheidener Beitrag zur Bewältigung dieser Aufgabe sein.

2. Im ökumenischen Gespräch über die Problematik von Glauben und Wissenschaft hat man sich nicht nur eingehend mit methodischen und anthropologischen, sondern auch mit zentralen theologischen Fragen befaßt. Das Thema „*Gott und der Kosmos*“ hat sich sehr schnell als eines der vordringlichsten herausgestellt. Auf der Konsultation in Mexico haben vor allem die anwesenden Wissenschaftler Initiative in dieser Richtung ergriffen. Der Hauptteil des Berichtes befaßt sich mit diesem Thema. Er klärt zunächst die verschiedenen Positionen, um dann die folgenden drei Betrachtungsweisen zu unterscheiden:

a) *Die Theologie des fleischgewordenen Wortes Gottes*, durch das alle Dinge geschaffen worden sind und werden. Dieser Logos ist sowohl transzendent, da er von Anfang an mit Gott und Gott ist, als auch immanent in der ganzen Schöpfung. Dieses Wort verleiht der ganzen Schöpfung ihren Sinn. Zugleich nimmt der Logos als das fleischgewordene Wort alle Zweideutigkeit und Risiken der geschöpflichen Existenz auf sich. Er kann als die Quelle der Hoffnung sowohl für die Menschheit als auch für die Natur verstanden werden, und dies trotz der tragischen Widersprüche der Natur und der Geschichte und der prekären Situation des Menschen.

b) *Die Theologie des Bundes*. Der Bund ist ein biblisches Musterstück für die Beziehung Gottes zur Menschheit. Doch die Bibel spricht nicht nur allein von der Menschheit. In den beiden Schöpfungsgeschichten des ersten Mosebuchs, in den Lob- und Klagepsalmen, sowohl in der paulinischen als auch in der johanneischen Christologie, in der eschatologischen Vision der Offenbarung – überall ist auch der Kosmos gegenwärtig, verbunden mit der Geschichte des Bundes zwischen Gott und der Menschheit. Wir finden in der Bibel keinerlei dualistische Trennung zwischen Humanismus und Naturalismus. Doch es ist auch ganz klar, daß in der Sicht der Bibel Mann und Frau die sprechenden, antwortenden, ablehnenden und annehmenden Partner Gottes sind. Wir finden darin auch keinerlei monistische Verwechslung zwischen Anthropologie und Kosmologie.

c) *Die Prozeß-Theologie* betont stärker die Kontinuität zwischen Mensch und Natur. Die ganze Schöpfung ist einbezogen in den einen kosmischen Prozeß, in dem Gott seine schöpferische Rolle spielt. Wie der Mensch, so hat auch die Natur Subjektivität. Sie hat einen Wert in sich selbst, für sich selbst und für Gott. In unserem Umgang mit Pflanzen und Tieren müssen wir das Gleichgewicht zwischen ihrem instrumentalten Wert für uns und ihrem Eigenwert für sich und für Gott entdecken. Es gibt in der Schöpfung eine Hierarchie der Werte. In Konflikt-

situationen muß sie respektiert werden. Vermutlich beruht sie auf der Fähigkeit zu fühlen.

Natürlich gibt es keine einfache Harmonie zwischen diesen drei Betrachtungsweisen oder ihren entsprechenden Varianten. Es gibt in dieser Hinsicht sowohl unter Theologen als auch unter Wissenschaftlern deutliche Unterschiede. Doch man sollte dabei eine starke gemeinsame Überzeugung nicht übersehen. Der christliche Glaube an Gott hat seine kosmologischen Bezüge. Neigungen zum „A-Kosmismus“, die in der Geschichte der christlichen Theologie und Frömmigkeit (gnostischer, pietistischer oder existentialistischer Art) so häufig vorkommen, müssen hinterfragt werden. In diesem Sinne hat die Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlern und Theologen schon stichhaltige theologische Ergebnisse hervorgebracht.

3. Das neue kosmologische Interesse hängt eng mit einer positiven Neueinschätzung der christlichen *Schöpfungslehre* zusammen. Zu Beginn der ökumenischen Geschichte fand diese Lehre wenig Beachtung. Andere Glaubensartikel beschäftigten das ökumenische Denken. Seit Uppsala hat sich das geändert. Der entscheidende Anstoß kam eindeutig von außen. Die Konferenz von Bukarest, die viel theologische Energie auf diese Frage verwandt hat, hat die wesentlichen Gründe für dieses starke ökumenische Anliegen herausgearbeitet und seine verschiedenen Perspektiven aufgezeigt: „Die ökologische Krise, die Beziehung zwischen den Weltressourcen und sozialer Gerechtigkeit und die Bedrohung der menschlichen Existenz – all diese Warnsignale fordern uns Christen heraus, erneut darüber nachzudenken, was wir meinen, wenn wir bekennen, daß das Universum Gottes Schöpfung ist. Von einer Haltung der Macht und der Herrschaft über die Schöpfung gehen wir zu einer Haltung über, in der wir an der Schöpfung teilhaben, in ihrer Mitte leben und sie achten müssen“ (engl. Bericht, Teil 6, 35).

Das Nachdenken über die Schöpfungslehre ist in diesem Zusammenhang sowohl ethisch als auch kosmologisch äußerst hilfreich. *Ethisch* gesehen, erinnert sie die Menschen daran, daß sie nicht die obersten Architekten der geschaffenen Welt sind und daß sie nicht so handeln sollten, als ob sie uneingeschränkte Gewalt über die Schöpfung hätten. Die Bibel unterscheidet zwischen der ersten und der neuen Schöpfung. Beide Konzepte betonen das Band der Solidarität zwischen der Menschheit und ihren Mitgeschöpfen. Dies ist der gemeinsame Ursprung aller Geschöpfe: Gott, der alleinige Schöpfer. Und dies ist das gemeinsame Ziel und die gemeinsame Bestimmung: das Reich Gottes, der „neue Himmel“ und die „neue Erde“. Das ist eine vollgültige Klammer für alles menschliche Tun auf Erden. Gewiß haben Mann und Frau als Ebenbild Gottes einen besonderen und einzigartigen Auftrag (Gen 1,26), ihr „dominium terrae“ auszuüben. Doch sie

können diesen Auftrag nur dann rechtmäßig ausführen, wenn sie sich stets dieser „Klammer“ des gemeinsamen Ursprungs und der gemeinsamen Hoffnung bewußt bleiben. Ihre Mitgeschöpfe sind mehr als nur „Objekte“ menschlicher Manipulation und sollten entsprechend behandelt werden. Haushalterschaft, und nicht rücksichtslose Ausbeutung, entspricht dem Geist der Schöpfung. Die Schöpfungsethik zielt auf „Miteinander-leben“ und nicht auf aggressive Beherrschung; sie ermutigt die Christen dazu, die Schöpfung gegenüber der Ausbreitung und den Mächten des Chaos und der Zerstörung zu bewahren und zu erhalten.

Kosmologisch gesehen stärkt der Schöpfungsbegriff diese Verantwortung, indem er sie in eine realistische ontologische Perspektive rückt. Ontologisch gesehen besagt die Schöpfungslehre: Die Schöpfung ist auf *Kontingenz* begründet. Das Universum ist nicht absolut, der Kosmos ist kein „sichtbarer Gott“. Er kann und sollte „entmythologisiert“ werden. Er ist „kontingent“, das heißt theologisch: er ist aus einem freien Akt seines Schöpfers heraus geschaffen. Darum muß er als eine offene Wirklichkeit verstanden und behandelt werden. Wir brauchen seinem Status quo gegenüber nicht zu kapitulieren. Wir können und sollten schöpferische Haushalterschaft üben.

Zugleich gibt es in der Schöpfung *Beständigkeit*. Die kontingente Welt ist nicht den Mächten des Chaos und der Absurdität ausgeliefert. Der biblische Glaube sieht sie im Lichte des protologischen und eschatologischen „Ja“ seines Schöpfers. Diese positive Auffassung bedeutet nicht Positivismus. Das „Ja“ Gottes bleibt nicht unangefochten: nach Genesis 1 folgt Genesis 3! Biblischer Glaube erkennt ganz klar die zerstörerische Anwesenheit der Sünde und des Bösen im Herzen der Schöpfung. „Eine Theologie der Schöpfung ist keine Verherrlichung der guten und unversehrten Schöpfung, die die menschliche Sünde, die Spaltungen innerhalb der Menschheit, zwischen der Menschheit und der Erde und unter den Völkern und die tragische Entwicklung vom Garten Eden zum Turm von Babel vergift. Im Gegenteil, eine Theologie der Schöpfung ist ein Protest gegen all diese Verzerrungen, ein Protest, nicht unter dem Zeichen der Nostalgie, sondern der Verheißung“ (Konferenz von Bukarest, engl. Bericht, 35). Diese Verheißung hängt zusammen mit der unwandelbaren Treue des Schöpfers: „Sind wir untreu, so bleibt er doch treu; er kann sich selbst nicht verleugnen“ (2 Tim 2,13). Hier liegt der theologische Grund für die Beständigkeit der Schöpfung. Hier eröffnet sich die Quelle der Hoffnung, selbst in scheinbar hoffnungslosen Situationen.

Im Laufe der ökumenischen Diskussion über die Schöpfung ist sowohl der ethische als auch der kosmologische Aspekt der Schöpfungslehre beträchtlich vertieft und konkretisiert worden. Es geschah dies, indem man betonte, daß der Schöpfer nicht im abstrakten Sinn einer deistischen oder theistischen Idee, sondern in einem spezifisch christlichen, das heißt *trinitarischen* Sinn, zu verstehen ist.

Noch einmal sei der Bericht von Bukarest zitiert: „Die Christen glauben an Gott als den Schöpfer und finden im Mysterium der göttlichen Trinität neue Einsichten in die Wirklichkeit der Schöpfung. Die Trinität könnte als ein Archetyp, als ein Modell, dazu anregen, neu über die Beziehung zwischen menschlicher Solidarität, Schöpfung und Verherrlichung Gottes nachzudenken. Trinität bedeutet Gemeinschaft, Teilhabe an ein und demselben Leben. Trinität bedeutet auch Vielfalt, Unterscheidung, jedoch nicht Trennung“ (a.a.O. 35).

4. Die ökumenischen Begegnungen zwischen Wissenschaftlern und Theologen haben notgedrungen auch *christologische Fragen* aufgeworfen. Es hat im Ökumenischen Rat der Kirchen immer eine starke christologische Ausrichtung gegeben; die Themen der Vollversammlungen sind ein Hinweis dafür. Diese Ausrichtung auf das Christus-Ereignis scheint zu besagen, daß man der persönlichen und der historischen Dimension des Glaubens den Vorzug gibt. Doch es sollte nicht vergessen werden, daß Joseph Sittler schon 1961 in Neu-Delhi bei seiner Darstellung des christologischen Hauptthemas den „kosmischen Christus“ stark herausgestellt hat, das heißt diejenigen Elemente der neutestamentlichen Christologie, die die Beziehung des „fleischgewordenen Wortes“ zum Schöpfungsakt Gottes hervorheben. Die biblische Grundlage für eine Entfaltung der kosmischen Dimension der Christologie findet sich neben dem johanneischen Prolog in Kolosser 1,15ff., wo es von Christus heißt: „Er ist . . . der Erstgeborene vor allen Kreaturen. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare . . . es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen . . . und es besteht alles in ihm.“ In diesen Worten kommt die engstmögliche Beziehung zwischen Christologie und Kosmologie zum Ausdruck. Und das gilt in beiden Richtungen: das Heil in Christus hat kosmische Auswirkungen; Jesus Christus ist nicht nur der, der „meine Seele liebt“ und der „Herr der Geschichte“ ist; er ist auch der Heiland und die Hoffnung der Welt. Doch auch umgekehrt: Schöpfung und Kosmologie haben einen christologischen Kern. Unser Kosmos und unsere Natur sind nicht blinde oder anonyme Bereiche; sie können im Lichte Jesu Christi gedeutet und gestaltet werden.

Diese christologischen Erkenntnisse sollten zu entscheidenden ethischen Konsequenzen führen. Wir haben schon den dogmatischen Begriff des „dominium terrae“ erwähnt – Gottes Auftrag an die Menschheit, „über die ganze Erde zu herrschen“ (Gen 1,26ff.). Es gibt Denker, die in diesen Worten die ideologische Grundlage für die verhängnisvolle Aggressivität der westlichen Zivilisation in ihrem zerstörerischen Verhalten gegenüber der Schöpfung sehen – die geistige Begründung für die Zerstörung der Umwelt. Einige sprechen von den „gnadenlosen Folgen des Christentums“ (C. Amery). Wir können unseren theologischen Anteil an den Vorgängen, die zu dieser Entwicklung geführt haben, nicht ab-

streiten. Herausgelöst aus seinem biblischen Zusammenhang, vor allem aus seinem christologischen Bezugs- und Deutungsrahmen, ist das *dominium terrae* ein gefährliches Konzept. Es könnte als Rechtfertigung für wahllose Ausbeutung dienen – und das ist in der Tat geschehen. Doch hat es sich dann eher um einen Mißbrauch als um einen Gebrauch des biblischen Konzeptes gehandelt. In der Sicht des Neuen Testaments gibt es keine legitime Herrschaft unabhängig von der Herrschaft Christi. Seine Herrschaft im Dienen ist Modell für die Herrschaft des Menschen (Hebr 2,5–9). *Dominium* bedeutet nun *ministerium* – verantwortliche Haushalterschaft in Dankbarkeit für die Wohltaten, die wir durch die Natur empfangen. So sollte das Bewußtsein des christologischen Zusammenhangs und der christologischen Perspektive der Schöpfung die Christen dazu bewegen, den erbarmungslosen Tendenzen in ihrem mißdeuteten und mißbrauchten Erbe Schach zu bieten und entgegenzuwirken.

5. Eines der auffallendsten Merkmale in den jüngsten ökumenischen Begegnungen zwischen Wissenschaftlern und Theologen ist das große Gewicht des *eschatologischen Themas*. In den Dokumenten dieser Begegnungen ist auffallend oft von „Zukunft“ und „Hoffnung“ die Rede. Die Parallelität zwischen den Hauptstudien von Glauben und Kirchenverfassung (Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist) und Kirche und Gesellschaft (Glaube, Wissenschaft und die Zukunft) ist nicht zufällig. Sie entspricht der Zukunftsbezogenheit der Probleme, die sowohl unter Wissenschaftlern als auch unter Theologen diskutiert werden.

Diese Zukunftsbezogenheit ist nicht mit einer Atmosphäre des Selbstvertrauens und des Optimismus zu verwechseln. Der Geist des Triumphalismus, der fast für die gesamte Wissenschaft und einen großen Teil der Theologie im 19. Jahrhundert kennzeichnend war, hat im 20. Jahrhundert nach und nach an Wirksamkeit verloren; in den siebziger Jahren scheint er auf ein Minimum zusammengeschrunpft zu sein. Das Unterthema der Konferenz von Bukarest 1974 ist ein Hinweis dafür: „Die zweideutige Zukunft und die christliche Hoffnung“. Sie ist in ihren Aussagen über diese Zweideutigkeit und die dahinterliegenden Gründe sehr offen, vor allem im Zusammenhang mit den Problemen von Wissenschaft und Technik: „Die schöpferische Kraft, die in der menschlichen Geschichte am augenfälligsten gewesen ist, d.h. das rationale Vermögen und die technische Meisterschaft, die Fähigkeit, die Erfahrung vernünftig zu analysieren und zu ordnen und die dem Menschen begegnende Wirklichkeit zu gestalten und zu verwandeln, ist seltsamerweise dämonisch geworden und bedroht nicht nur die Menschheit selbst, sondern auch die Welt der Natur, von der die Menschen abhängig sind und an der sie als Geschöpfe teilhaben“ (engl. Bericht, 33).

Doch gerade in dieser Situation mit der verwandelten geistigen Atmosphäre scheint die biblische Eschatologie wieder relevant zu werden. Sowohl die alt-

testamentliche als auch die neutestamentliche Botschaft von der Zukunft ist etwas wesentlich anderes als die Vorstellung eines unwiderstehlichen Fortschritts, mit der sie seit der Zeit der Renaissance und der Aufklärung unter Christen und selbst unter säkularisierten Denkern oft gleichgesetzt worden ist. In der Perspektive des kommenden Reiches Gottes erhält die gefährliche Zwiespältigkeit der menschlichen (und kosmischen!) Situation einen besonderen Nachdruck. Diese „apokalyptischen“ Elemente, die den Wissenschaftlern und Theologen früherer Generationen so fremd waren, bringen heute eine Saite in unseren Herzen zum Schwingen.

Die Konsultation von Kirche und Gesellschaft in Morschach 1977 hat folgende erstaunliche Parallele gezogen: „Die apokalyptischen Visionen der Bibel... kommen an einigen Punkten den Entwicklungen und Gefahren unserer gegenwärtigen Zivilisationen sehr nahe. Das trifft auf die negativen Aspekte zu, z.B. die Verdunkelung der Sterne für alle menschlichen Augen, Feuersbrünste in großen Teilen der Erde, Ausbreitung der Wüste, furchtbare Veränderungen in Salz- und Süßgewässern, Mißgeburten. Doch das scheint auch für die positiven Aspekte kennzeichnend zu sein: die Geburt wird für die Frau schmerzlos, die Gesundheit nimmt zu, und das Lebensalter der Menschen wird verlängert; eine ungeheure Fruchtbarkeit des Bodens bedeutet, daß niemand Hunger leidet; Salzwasser wird in Süßwasser zum Trinken und Fischen verwandelt; eine neue Art von Landwirtschaft beginnt ohne Dornen und Disteln usw.“

Was bedeutet es angesichts dieser „Zeichen unserer Zeit“, „Rechenschaft über die Hoffnung zu geben, die in uns ist“? Es wäre sicher falsch, die biblische Sicht der Zukunft der zeitgenössischen Sicht der Futurologen anzupassen – sowohl in ihren optimistischen als auch in ihren pessimistischen „Bekenntnissen“. Die „Hoffnung, die in uns ist“, darf nicht mit den Hoffnungen und Ängsten einer gegebenen Situation durcheinandergebracht werden. Für den Apostel ist diese Hoffnung unzweideutig auf den transzendenten Gott und nicht auf unsere immanenten Möglichkeiten gegründet. „Denn dafür arbeiten und kämpfen wir, weil wir auf den lebendigen Gott hoffen“ (1 Tim 4,10). Die Futurologie ist nicht der verlängerte Arm der Eschatologie (oder vice versa). Die Zukunft der christlichen Hoffnung hat es nicht nur mit der Entscheidung zwischen „relativem Leben“ und „relativem Tod“ zu tun, sondern mit der Verheißung des ewigen Lebens und den Bedrohungen des endgültigen Todes. Diese Hoffnung kann nicht „gemacht“ werden, sie kann nur bezeugt werden.

Es scheint mir von entscheidender Bedeutung zu sein, daß wir den spezifischen Grund der „Hoffnung, die in uns ist“, nicht verwischen und der Versuchung widerstehen, „das, was nur bezeugt werden kann“, als zweitrangig zu erklären im Vergleich zu dem, „was machbar ist“. „Rechenschaft geben“, indem wir

unsere Christus-Hoffnung bezeugen, ist unsere wesentliche, authentische und unersetzbare Aufgabe. Es macht für die geistige und kulturelle Atmosphäre einer Gesellschaft viel aus, wenn es in ihrer Mitte eine Gemeinschaft von Männern und Frauen gibt, die in Worten und Taten die Herrlichkeit Gottes bezeugen und die Vision der „letzten Zukunft“ offenhalten. Gerade in zwiespältigen Situationen, vor allem nach entmutigenden und enttäuschenden Erfahrungen, ist eine klare Stimme christlicher Hoffnung – einen „längeren Atem“ zu haben, wenn anderen „der Atem ausgeht“ – nicht nur im Interesse der Kirche, sondern auch der Gesellschaft und der Kultur. Das christliche Zeugnis für das befreiende „Dennoch“ der Verheißung Gottes für die Zukunft hilft uns auszuharren, trotz all der Ängste und Ungewissheiten, die aus der Bedrohung unserer Zukunft des einzelnen, der Völker und der Welt erwachsen.

Doch das Zeugnis von der Zukunft Gottes, des Herrn, würde kompromittiert und in seiner Glaubwürdigkeit gefährdet sein, wenn es nicht von konkreten Taten begleitet wäre, die der Planung und Vermehrung der Chancen unserer gemeinsamen „relativen“ Zukunft dienen. Es ist äußerst aufschlußreich, daß das apostolische Zeugnis „wir hoffen auf den lebendigen Gott“ untrennbar mit der Aussage verbunden ist „dafür kämpfen und arbeiten wir“. Letzte Hoffnung bedeutet nicht Sich-fern-halten von vorletzten Erwartungen und Befürchtungen. Die Herrlichkeit Gottes ist keine Garantie für ein unwiderstehliches Happy-end der Geschichte; sie ist auch kein ideologischer Eckstein, der es uns erlauben würde, angesichts der verhängnisvollen Möglichkeiten und Entwicklungen in Kultur und Gesellschaft in Selbstgefälligkeit zu verharren. Die Herrlichkeit Gottes ist „in dem Angesicht Jesu Christi“ (2 Kor 4,6) erschienen. Und dieses Angesicht bedeutet aktive Teilhabe an den Plagen und Befreiungskämpfen der Menschheit und der Schöpfung (Röm 8,18ff. – ein Text, der in den Diskussionen über Glauben und Wissenschaft eine entscheidende Rolle gespielt hat).

Es war schlechte Theologie, als sich in den fünfziger Jahren einige Theologen durch ihren Glauben an Gott gerechtfertigt fühlten, die Gefahren der Atombewaffnung nicht zu ernst zu nehmen. Es wäre eine unverantwortliche Rechenschaft der Hoffnung, wenn wir uns nicht um die Risiken und Chancen unserer geschichtlichen Gegenwart und unmittelbaren Zukunft bekümmern würden. *Nostra res agitur*, wo immer Menschen versuchen, in Theorie oder Praxis die „Teufelskreise“ zu durchbrechen, die ihre eigene Zukunft und die ihrer Mitgeschöpfe zerstören.

Somit bestimmen *Zeugnis und Teilhabe* die Struktur und den Inhalt einer christlichen „Rechenschaft der Hoffnung, die in uns ist“. Dies ist der Rahmen für gegenseitiges Befragen und gemeinsames Handeln von Theologen und Wissen-

schaftlern in einem christlichen Kontext. Die beiden Motive sollten wohl voneinander unterschieden, doch nie voneinander getrennt werden.

Ohne „kämpfen und arbeiten“ für die geschichtliche Zukunft bleibt das Zeugnis der „Hoffnung auf den lebendigen Gott“ leer. Ohne die Perspektive der letzten Hoffnung bleibt der Einsatz für diese Zukunft blind. Was Gott in Jesus Christus zusammengefügt hat – seine Zukunft mit unserer Zukunft – kann nicht voneinander getrennt werden. Jede Art von „Ein-Dimensionalität“ ist eine Beschränkung und eine Verarmung für die menschliche Existenz und die menschliche Hoffnung. Das laufende ökumenische Gespräch zwischen Glauben und Wissenschaft könnte uns helfen, weder unsere Hoffnung noch die menschliche Zukunft ganz aus den Augen zu verlieren.

„Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche“

Bericht über die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung
vom 15. bis 30. August 1978 in Bangalore/Indien

VON WOLFHART PANNENBERG

Die Konferenz von Bangalore wird sich vielleicht einmal als das Ende der Periode des sogenannten Säkularökumenismus herausstellen, jedenfalls was die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angeht. Nachdem die Konferenz von Montreal (1963) den direkten Weg zur kirchlichen Einheit blockiert zu haben schien, glaubten viele, die Sache der christlichen Einheit besser auf einem Umweg fördern zu können, nämlich über die Auseinandersetzung mit den aktuellen Weltproblemen, denen sich alle Kirchen gleichermaßen gegenübersehen. Dadurch sind jedoch in zunehmendem Maße politische und gesellschaftspolitische Gegensätze in die ökumenische Bewegung hineingetragen worden, die ihren Zusammenhalt wiederholt gefährdet haben und ihrerseits, wenn überhaupt, nur durch die Besinnung auf den gemeinsamen Glaubensgrund überwunden oder zumindest eingeklammert werden können.

Die in Löwen (1971) begonnene Studie über die Hoffnung, die eigentlich die „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“ (1 Petr 3,15) zum Gegenstand haben sollte und die das Hauptthema der Konferenz von Bangalore bildete, gehört in den angedeuteten Zusammenhang hinein. Anders als die schon klassisch gewordene Erklärung von Evanston (1954) zur christlichen Hoffnung sollte hier gerade die erhellende Kraft christlicher Hoffnung für das Leben in dieser Welt thematisiert werden, die Verbindung der großen Hoffnung der Christen mit den