

Hoffnung

Ein Vergleich zweier synodaler Texte

VON JOHANNES BROSEDER

Seit der 1961 veröffentlichten Feststellung Gerhard Gloeges, die als Diagnose auch für die damalige katholische Theologie durchaus Geltung hat, daß „die gegenwärtige evangelische systematische Theologie... in allen ihren Unterdisziplinen, aufs Ganze gesehen, den Grundbegriff der Verkündigung Jesu“, nämlich Begriff und Sache des Reiches Gottes, verloren hat¹, sind innerhalb der Theologie Veränderungen eingetreten, die noch keineswegs zum Abschluß gekommen sind und deren Ausmaß jetzt noch nicht annähernd übersehbar ist. Zwar haben Begriff und Sache des Reiches Gottes bisher noch nicht zu einer ausgearbeiteten Dogmatik geführt², die im Zentralinhalt der Verkündigung Jesu ihre strukturierende Mitte erhalten hätte; sehr wohl aber hat sich die Theologie in den sechziger Jahren mit der „Tochter des Reiches Gottes“³, der Hoffnung, beschäftigt⁴, nicht ohne ihrerseits von außen dazu angestoßen worden zu sein.⁵ In den siebziger Jahren hat die theologische Neubeschäftigung mit der Eschatologie ein breites Echo in den Kirchen gefunden, so daß die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg wie auch der Ökumenische Rat der Kirchen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sich zum Thema „Hoffnung“ mit eindrücklichen Texten geäußert haben.⁶

Im Folgenden seien nun der Text der Würzburger Synode und der Text der Faith and Order-Kommission miteinander theologisch verglichen. Wesentlich wird es dabei sein, die Texte von ihrem eigenen Anspruch her zu verstehen, zu würdigen und kritisch zu befragen.

I. „Unsere Hoffnung — Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“

1. Der Anspruch und das Selbstverständnis des Textes

Der Text „Unsere Hoffnung“ ist eingebettet in das Geschehen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, die ihrerseits „in ihrem Bereich die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern“ und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen den Auftrag hatte.⁷ Bindung an das Vatikanische Reformkonzil wie Offenheit für die speziellen Probleme der Arti-

kulation des Christlichen in seinen Vollzügen angesichts der bundesdeutschen Lebenswirklichkeit kennzeichnen den Willen der Synode. Die Synode hat sich mit zahlreichen Einzelthemen und Einzelproblemen beschäftigt. Sie wollte jedoch über die vielen Einzelfragen hinaus eine Grundlagenaussage über den Glauben machen, eine das Wirken der gesamten Synode kennzeichnende „inspirierende Präambel“, in der in Gestalt eines reflektierten Zeugnisses Inhalt und Kraft der christlichen Hoffnung in der gegenwärtigen Lebenssituation der Bundesrepublik zur Sprache gebracht werden.⁸ Dabei beschränkt sich der Text in mehrfacher Hinsicht. Er will nicht umfassend vom Inhalt und Grund der christlichen Hoffnung sprechen, sondern nur in Andeutung und Auswahl. Leitender Gesichtspunkt der Auswahl sind dabei nicht „Geschmack und Willkür“, sondern der Auftrag, „unsere Hoffnug in dieser Zeit und für diese Zeit zu verantworten“, „vor allem im Blick auf unsere Lebenswelt in der Bundesrepublik Deutschland“ (I, Einleitung). Das so gegebene Zeugnis der Hoffnung ist jedoch inhaltlich „auf die ganze Fülle des kirchlichen Credo“ hin „durchlässig“ (ebd.), ohne dieses zu behandeln, wie es auch als teilkirchliches Zeugnis die Gesamtkirche im Blick hat, ohne für diese als ganze sprechen zu wollen (IV).

Das Dokument der Würzburger Synode bezeichnet sich selbst als ein „Zeugnis zum Glauben in dieser Zeit“. Hier soll ganz bewußt ein christliches Zeugnis abgegeben werden, das zum Zeugnis des gelebten Glaubens hinführen soll. Zwar erinnert der Text ausdrücklich an die „Rechenschaft über unsere Hoffnung“ als Aufgabe der Kirche (Einleitung), er beansprucht aber nicht ausdrücklich, diese Aufgabe auch in jeder Hinsicht durchzuführen. Sehr wohl versucht der Text, „praktische Rechenschaft“ abzulegen. So wird beispielsweise im Kapitel über die Auferweckung der Toten (I/3) das christliche Zeugnis der Auferweckung Jesu „erzählt“, ohne daß die ganzen fundamentaltheologischen Fragen nach der Begründung und der Sinnhaftigkeit der Redeweise von der Auferweckung Jesu von den Toten erörtert werden. Kurz gesagt: das Dokument sieht die Aufgabe, beansprucht aber nicht, sie umfassend zu bewältigen, sondern spricht das christliche Zeugnis der Hoffnung selbstkritisch nach drinnen und kritisch nach draußen mitten in unserer *gemeinsamen* Lebenswelt aus. Das Zeugnis der Hoffnung wird gewissermaßen daraufhin abgehört, was es von sich aus an lebensverändernden Einstellungen zu bewirken vermag; gehört und gesprochen wird hier mit praktischer Absicht. „Wir dürfen die Augen nicht davor verschließen, daß allzu viele zwar noch einen rein feierlichen, aber immer weniger einen ernsten, lebensprägenden Gebrauch von den Geheimnissen unserer Kirche machen“ (Einleitung). Um aber das Zeugnis der

Hoffnung lebensprägend gebrauchen zu können, bedarf es einer nüchternen „Bestandsaufnahme“ dessen, was gemeinhin unser Leben in der Bundesrepublik faktisch bestimmt, wobei das faktische Erscheinungsbild der Kirche aus dieser Bestandsaufnahme keineswegs ausgeschlossen, sondern in sie einbezogen wird. „Unsere Lebenswelt“, so sagt das Dokument, „ist nicht mehr die einer selbstverständlich religiös geprägten Gesellschaft. Im Gegenteil, die ‚Selbstverständlichkeiten‘, die in ihr herrschen, wirken oft wie kollektive Gegenstimmungen zu unserer Hoffnung. Sie machen es deshalb auch besonders schwer, die Botschaft dieser Hoffnung und die Erfahrung unserer Lebenswelt zusammenzuführen, und sie verstärken in vielen den Eindruck, als wären sie von dieser Botschaft nicht mehr inmitten ihrer Lebenssituation getroffen und gedeutet, getröstet und angespornt. Deshalb wollen wir versuchen, das Zeugnis unserer Hoffnung gerade auf diese vermeintlichen ‚Selbstverständlichkeiten‘ unserer gesellschaftlichen Lebenswelt zu richten. Es geht uns dabei nicht um unbelehrbare Selbstverteidigung, sondern um stets auch kritische Selbstdarstellung; alles zielt auf die Einheit von Sinn und Tun, von Geist und Praxis, damit sich unser Zeugnis in eine Einladung zur Hoffnung verwandle“ (I, Einleitung). Ganz bewußt will das Dokument die Gefahr vermeiden, Antworten zu geben, „die eigentlich gar nicht erfragt sind“ (ebd.).

2. Die Durchführung des Anspruches und des Selbstverständnisses

Der Text der Würzburger Synode ist in vier Teile gegliedert. Im ersten Teil wird vom Zeugnis der Hoffnung in unserer Gesellschaft gesprochen; in acht Abschnitten wird dieses dabei entfaltet (Gott unserer Hoffnung, Leben und Sterben Jesu Christi, Auferweckung der Toten, Gericht, Vergebung der Sünden, Reich Gottes, Schöpfung, Gemeinschaft der Kirche). Im zweiten Teil werden das eine Zeugnis und die vielen Träger der Hoffnung in vier Abschnitten behandelt (Inmitten unserer Lebenswelt, das Zeugnis gelebter Hoffnung, Gleichförmig mit Jesus Christus, Das Volk Gottes als Träger der Hoffnung). Im dritten Teil spricht das Dokument von vier Wegen in die Nachfolge (Weg in den Gehorsam des Kreuzes, Weg in die Armut, Weg in die Freiheit, Weg in die Freude), um abschließend im vierten Teil von vier Sendungen für Gesamtkirche und Gesamtgesellschaft zu sprechen (Für eine lebendige Einheit der Christen, Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes, Für die Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen, Für eine lebenswürdige Zukunft der Menschheit). Der Gliederung selbst ist kaum zu entnehmen, wie das Zeugnis gelebter Hoff-

nung gerade auf die vermeintlichen Selbstverständlichkeiten unserer gesellschaftlichen Lebenswelt gerichtet ist. In den einzelnen Abschnitten werden diese aber überdeutlich genannt.

a) „Der Name Gottes ist tief eingegraben in die Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit. In ihr begegnet uns dieser Name, aufleuchtend und verdunkelt, verehrt und verneint, geschändet und doch unvergessen . . . Der Gott unseres Glaubens ist der Grund unserer Hoffnung, nicht der Lückenbüßer für unsere Enttäuschungen. Nun versteht sich die Gesellschaft, in der wir leben, immer mehr als eine reine Bedürfnisgesellschaft, als ein Netz von Bedürfnissen und deren Befriedigung. Wo jedoch die gesellschaftlichen und öffentlichen Interessen ausschließlich von dieser Bedürfnisstruktur geprägt sind, hat unsere christliche Hoffnung nur ein verschwindendes Dasein. Denn in dieser Hoffnung drückt sich eine Sehnsucht aus, die alle unsere Bedürfnisse übersteigt. . . Die Gottesbotschaft unserer Hoffnung widersteht einer totalen Anpassung der Sehnsucht des Menschen an seine Bedürfniswelt. Dadurch wird der Name Gottes nicht zum Deckwort für eine gefährliche Beschwichtigung oder vorschnelle Aussöhnung mit unserer leidvoll zerrissenen Wirklichkeit. Denn gerade diese Hoffnung auf Gott ist es ja, die uns an sinnlosem Leiden immer wieder leiden macht. Sie ist es, die es uns verbietet, mit der Sinnlosigkeit dieses Leidens zu paktieren. Sie ist es, die in uns immer neu den Hunger nach Sinn, das Dürsten nach Gerechtigkeit für alle, für die Lebenden und die Toten, die Kommenden und Gewesenen weckt und die es uns verwehrt, uns ausschließlich innerhalb der verkleinerten Maßstäbe unserer Bedürfniswelt einzurichten“ (I/1).

b) „Die Hoffnungsgeschichte unseres Glaubens ist in Jesu Auferweckung unbesieglich geworden. Sie gewinnt im Bekenntnis zu ihm als dem ‚Christus Gottes‘ (Lk 23,35) ihre lebensbestimmende und befreiende Macht über uns. Diese Hoffnungsgeschichte . . . ist keine ungebrochene Erfolgsgeschichte, keine Siegeregeschichte nach unseren Maßstäben. Sie ist vielmehr eine Leidensgeschichte, und nur in ihr und durch sie hindurch können wir Christen von jenem Glück und jener Freude, von jener Freiheit und jenem Frieden sprechen, die der Sohn uns in seiner Botschaft vom ‚Vater‘ und vom ‚Reich Gottes‘ verheißen hat. Der Sinn einer solchen Hoffnungsgeschichte scheint sich freilich gerade für den Menschen unserer Wohlstandsgesellschaft nachhaltig zu verdunkeln. Gerät nicht unsere Gesellschaft immer mehr in den Bann einer allgemeinen Verständnislosigkeit, einer wachsenden Unempfindlichkeit gegenüber dem Leiden? Täglich aus aller Welt überschüttet mit Meldungen über Tod, Katastrophen und Leid und ständig neuen Bildern von Brutalität und Grausamkeit ausgesetzt, suchen wir uns — meist unbewußt — immun zu machen gegen Eindrücke, die wir in dieser Fülle meist gar nicht verarbeiten können. Viele trachten danach, sich gegen Unheil jeder Art zu ‚versichern‘. Andere flüchten sich in Betäubungen. Wieder andere suchen Heil in der Utopie einer leidfreien Gesellschaft. Das Leid heute ist ihnen nur Vorgeschichte des endgültigen Sieges menschlicher Freiheit und oft zu problemlos mit der Geschichte abschaffbarer sozialer Unterdrückung einfach identifiziert. Aber diese Utopien haben ihre Kraft verloren, seit die perfekt technisierte Welt tiefe Risse zeigt. So ist Leid vielen sinnleere Verlegenheit geworden oder Ursache kaum zu verdeckender Lebensangst. Um dem Sinn unserer christlichen Hoffnungsgeschichte näher zu kommen, müssen wir deshalb zuvor das anonym verhängte Leidensverbot in unserer ‚fortschrittlichen‘ Gesell-

schaft durchbrechen. Es geht nicht darum, den notwendigen Kampf gegen das Leid zu behindern. Vielmehr geht es darum, uns selbst wieder leidensfähig zu machen, um so auch am Leiden anderer zu leiden und darin dem Mysterium des Leidens Jesu nahekommen, der gehorsam geworden ist bis zum Tod (Phil 2,8), um uns die Umkehr zu Gott und so die wahre Freiheit zu ermöglichen . . . Freilich wendet sich die Botschaft Jesu sofort und immer gegen uns selbst, die wir hoffnungsvoll auf sein Kreuz blicken. Sie läßt es nämlich nicht zu, daß wir über seiner Leidensgeschichte die anonyme Leidensgeschichte der Welt vergessen; sie läßt es nicht zu, daß wir über seinem Kreuz die vielen Kreuze in der Welt übersehen, neben seiner Passion die vielen Qualen verschweigen, die ungezählten namenlosen Untergänge, das sprachlos erstickte Leiden, die Verfolgung zahlloser Menschen, die wegen ihres Glaubens, ihrer Rasse oder ihrer politischen Einstellung in unserem Jahrhundert im Machtbereich faschistischer oder kommunistischer Systeme zu Tode gequält werden, die verfolgten Kinder seit den Zeiten des Herodes bis Auschwitz und bis in die jüngste Zeit hinein.“ Im Anschluß hieran fragt der Text dann selbstkritisch nach dem Tun der Christen: ob wir nicht durch die ausschließliche Beziehung des christlichen Leidensgedankens auf das Kreuz Jesu Zwischenräume in unserer Welt geschaffen haben, Zwischenräume des ungeschützten fremden Leidens; ob wir nicht diesen Leiden gegenüber in einer erschreckenden Weise fühllos und gleichgültig gewesen sind, um dann zu sagen: „Nur wo wir Christen ein Ohr haben für die dunkle Prophetie dieses Leidens und ihm uns hilfreich zuwenden, hören und bekennen wir die hoffnungsvolle Botschaft von seinem Leiden zu Recht“ (I/2).

c) Im Blick auf „Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, erhoffen wir auch für uns die Auferstehung der Toten. Unserer heutigen Lebenswelt scheint dieses Geheimnis unserer Hoffnung besonders weit entrückt. Offenbar stehen wir alle zu sehr unter dem anonymen Druck eines gesellschaftlichen Bewußtseins, das uns zuvor schon von der Sinngemeinschaft mit den Toten überhaupt getrennt hat“. Der Text spricht sodann von unserer Berührungsangst vor dem Tod überhaupt, von unserer besonderen Fühllosigkeit gegenüber den Toten und vom stummen Protest der Toten gegen unsere Gleichgültigkeit, gegen unsere allzu eilfertige Bereitschaft, über sie hinweg zur Tagesordnung überzugehen. Doch die Frage „nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben. Schließlich macht auch kein Glück der Enkel das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt versöhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfahren ist“. Weil nun das Bekenntnis von einer Zukunft für die Toten spricht, spricht dieses Hoffnungswort von einer wahrhaft menschlichen Zukunft, „die nicht immer wieder von den Wogen einer anonymen Evolution überrollt, von einem gleichgültigen Naturschicksal verschlungen wird. Gerade weil es von einer Zukunft für die Toten spricht, ist es ein Wort der Gerechtigkeit, ein Wort des Widerstandes gegen jeden Versuch, den immer wieder ersehnten und gesuchten Sinn menschlichen Lebens einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die jeweils Kommenden, die Durchgekommenen, gewissermaßen für die glücklichen Endsieger und Nutznießer unserer Geschichte zu reservieren“ (I/3).

d) Im Abschnitt über das Gericht spricht das Würzburger Dokument „von der Gleichheit aller Menschen in ihrer praktischen Lebensverantwortung vor Gott“.

Dieser christliche Gleichheitsgedanke ist auf Gerechtigkeit für alle aus und lähmt darum auch nicht das Interesse am geschichtlichen Kampf um Gerechtigkeit für alle, er weckt vielmehr immer neu das Verantwortungsbewußtsein für diese Gerechtigkeit. Freilich spricht der Text auch davon, daß wir den befreienden Sinn der Botschaft vom endzeitlichen Gericht Gottes oft selbst verdunkelt haben, indem wir die Gerichtsbotschaft „zwar laut und eindringlich vor den Kleinen und Wehrlosen, aber häufig zu leise und halbherzig vor den Mächtigen dieser Erde verkündet haben. Wenn jedoch ein Wort unserer Hoffnung dazu bestimmt ist, vor allem ‚vor Statthaltern und Königen‘ (vgl. Mt 10,18) mutig bekannt zu werden, ist es offensichtlich dieses! Dann auch zeigt sich seine ganze Tröstungs- und Ermutigungskraft: Es spricht von der gerechtigkeitsschaffenden Macht Gottes, davon, daß unsere Sehnsucht nach Gerechtigkeit nicht am Tode strandet, davon, daß nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit stärker ist als der Tod. Es spricht schließlich von jener gerechtigkeitsschaffenden Macht Gottes, die den Tod als den Herrn über unser Gewissen entthront und die dafür bürgt, „daß mit dem Tod die Herrschaft der Herren und die Knechtschaft der Knechte keineswegs besiegelt ist. Und dies sollte kein Wort unserer Hoffnung sein? Kein Wort, das uns freimacht, für diese Gerechtigkeit einzustehen, gelegen oder ungelegen? Kein Ansporn, der uns den Verhältnissen himmelschreiender Ungerechtigkeit widerstehen läßt? Kein Maßstab, der uns jedes Paktieren mit Ungerechtigkeit verbietet und uns immer neu zum Aufschrei gegen sie verpflichtet, wenn wir unsere eigene Hoffnung nicht schmähern wollen?“

e) Das Bekenntnis der Vergebung der Sünden als Hoffnungswort trifft auf eine Gesellschaft, die sich von dem Gedanken der Schuld selbst immer mehr freizumachen sucht. „Christentum widersteht mit seiner Rede von Sünde und Schuld jenem heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet und mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen‘ suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu. Die Geschichte unserer Freiheit scheint zwiespältig, sie wirkt wie halbiert. Ein unheimlicher Entschuldigungsmechanismus ist in ihr wirksam: die Erfolge, das Gelingen und die Siege unseres Tuns schlagen wir uns selbst zu; im übrigen aber kultivieren wir die Kunst der Verdrängung, der Verleugnung unserer Zuständigkeit, und wir sind auf der Suche nach immer neuen Alibis angesichts der Nachtseite, der Katastrophenseite, angesichts der Unglücksseite der von uns selbst betriebenen und geschriebenen Geschichte. Dieser heimliche Unschuldswahn betrifft auch unser zwischenmenschliches Verhalten. Er fördert nicht, er gefährdet immer mehr den verantwortlichen Umgang mit anderen Menschen.“

Auf diesem Hintergrund wird dann von dem Gott unserer Hoffnung gesprochen, der uns nahe ist über dem Abgrund unserer redlich erkannten und anerkannten Schuld als der unsere Entscheidungen Richtende und als der unsere Schuld Vergebende zugleich.

f) Die Botschaft vom Reiche Gottes wird in dem Würzburger Dokument konfrontiert mit den Zukunftsplänen und Utopien unserer Lebenswelt, in die sie selbst tief hineingewoben ist, ohne mit ihnen identifiziert werden zu können; sie wird konfrontiert mit dem naiven Entwicklungsoptimismus, der allzu lange unser öffentliches Bewußtsein geprägt hat. Sie wird konfrontiert mit dem neu entstandenen Bewußtsein, daß der Traum von einer schrankenlosen Herrschaft über die Natur im Interes-

se einer ebenso unbegrenzt vermehrbaren Bedürfnisfindung wie Bedürfnisbefriedigung ausgeträumt ist und Fragwürdigkeit und Verheißungslosigkeit einer technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit immer deutlicher unser öffentliches Bewußtsein zu prägen beginnen. Gleichzeitig wird davon gesprochen, daß die Verheißungen des Reiches Gottes — Bilder, die es nicht zu übersetzen, sondern zu schützen gilt, — nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die das Antlitz des Menschen zerstören, sind. Solche Hoffnung auf *Gottes* Reich weckt gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung, von der wir dann glaubwürdig „sprechen“, wenn wir mitten in unserer Lebenswelt Zeugen der eschatologischen verwandelnden Macht Gottes sind: „als Friedensstifter und Barmherzige, als Menschen der Lauterkeit und Armut des Herzens, als Trauernde und Streitende, im unbesieghchen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit.“ Dieses christliche Hoffnungsbild von der Zukunft der Menschheit entrückt nicht illusionär von den Kämpfen der Geschichte und lähmt auch nicht das Interesse am konkreten individuellen und gesellschaftlichen Leiden. Kritisiert werden jene Säkularisierungen christlicher Hoffnung, die die Reich-Gottes-Botschaft preisgeben, aber auf deren überschwängliche Maßstäbe für die Menschen und ihre Zukunft nicht verzichten möchten.

g) Erst an dieser Stelle — zwischen Eschatologie und Kirche — wird von der Welt als Schöpfung Gottes gesprochen, die bei aller Feindschaft und Zerrissenheit verborgener Anlaß zur Freude und Dankbarkeit ist; die Zustimmungsbereitschaft zur Welt macht uns empfänglich für das Seufzen der Kreatur; diese Zustimmungskraft kann nicht bleiben, wenn wir nicht immer wieder dafür eintreten, daß auch das Leben anderer zustimmungswürdig wird und seinerseits Quelle von Dankbarkeit und Freude sein kann. Der Text erinnert sodann daran, daß Dankbarkeit und Freude in einer Lebenswelt, in der nur Naturbeherrschung und Bedürfnisbefriedigung gesellschaftlich bedeutsam sind, kaum gefragte Tugenden sind; daß in dieser Gesellschaft die Fähigkeit zu feiern ebenso wie diejenige zu trauern schwindet. „Jedenfalls dürfen wir Christen nicht aufhören, unsere Hoffnung als ein Fest zu feiern, das unsere Lebenswelt durchstrahlt . . . Das Leiden lernen in einer leidensflüchtigen, apathischen Welt, aber auch die Freude lernen, diesseitiges Vergnügen an Gott und seinen Verheißungen in einer überanstrengten Welt: das gehört nicht zuletzt zu den Sendungen unserer Hoffnung in dieser Zeit und für sie.“

h) Der Schluß der grundlegenden Aussagen ist der Reflexion über die Gemeinschaft der Kirche als Hoffnungsgemeinschaft gewidmet: in Differenz zum Reich Gottes, in Differenz aber auch zu einem „zukunftsorientierten Interessenverband“. Sie ist als Gemeinschaft pilgerndes Volk, „das sich dadurch identifiziert und ausweist, daß es seine Geschichte als Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen erzählt, daß es diese Geschichte im Gottesdienst immer wieder feiert und aus ihr zu leben versucht“. Aus der Struktur der gelebten Hoffnung selbst wird entwickelt, daß aus Hoffnung heraus Gemeinschaft (*Communio*) wird. Dabei wird dann diese Gemeinschaft auch wiederum der Ort, wo Hoffnung miteinander gelernt und gefeiert werden kann, freilich nur in einer Kirche, die die Züge einer Hoffnungsgemeinschaft auch wirklich trägt, in einer Kirche, die Ferment lebendiger Gemeinschaft in einer Gesellschaft wachsender Beziehungslosigkeit wirklich ist. Von hier aus wird selbstkritisch nach dem öffentlichen Erscheinungsbild von Kirche heute gefragt: als Kir-

che, die zu sehr verengt ist von Angst und Kleinmut, zu sehr umgetrieben ist von der Sorge um Selbsterhaltung und Selbstproduktion, zu sehr mit ihrer behördlichen Organisationsform denselben institutionellen Zwängen unterliegt, die auch sonst in unserer Lebenswelt angetroffen werden und gerade dadurch nicht neue beziehungsreiche Erfahrungen von Gemeinschaft eröffnen, sondern die dieselben Tendenzen von Isolierung und Vereinsamung fördern, die auch sonst in der Überorganisation unseres komplexen gesellschaftlichen, unpersönlichen Lebens gegeben sind.

Diese in a) - h) entwickelten Grundgegebenheiten des Bekenntnisses inmitten unserer Lebenswelt führen zu konkreten Konsequenzen: Der Weg unserer Hoffnung und unserer kirchlichen Erneuerung muß uns mitten durch unsere Lebenswelt mit ihren Erfahrungen und Erinnerungen führen. „Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen? Ist unser kirchliches Leben geprägt vom Geist und der Kraft dieser Hoffnung? Eine Kirche, die sich dieser Hoffnung anpaßt, ist schließlich auch dem Heute angepaßt, und ohne Anpassung an diese Hoffnung hilft ihr kein noch so brisantes Aggiornamento. ‚Die Welt‘ braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit durch Religion; sie braucht und sucht (wenn überhaupt), das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung“ (II/2). Für die Kirche ergibt sich unmittelbar die Konsequenz, die Angleichungsschwierigkeiten gegenüber dem, auf den wir uns berufen, zu überwinden und sich so zu erneuern, damit wir unsere Hoffnung anschaulich und ansteckend zu leben und nicht nur von ihr zu reden vermögen. Dazu werden vier Wege in die Nachfolge erinnert. Der Weg in den Gehorsam des Kreuzes: Das in der Armut des Gehorsams Jesu aufleuchtende Gottesbild „ist nicht das Bild eines demütigenden Tyrannengottes; es ist auch nicht das Gottesbild als Überhöhung von irdischer Herrschaft und Autorität. Es ist das leuchtende Bild des Gottes, der erhebt und befreit, der die Schuldigen und Gedemütigten in eine neue verheißungsvolle Zukunft entläßt und ihnen mit den ausgestreckten Armen seines Erbarmens entgegenkommt. Ein Leben in der Nachfolge ist ein Leben, das sich in diese Armut des Gehorsams stellt“ (III/1). Der Weg in die Armut: er ist ein Weg „in die Armut und Freiheit der Liebe, in der Jesus am Ende selbst den Tod ‚überlistete‘, da er nichts mehr besaß, was dieser ihm hätte rauben können . . . In solche Armut und Freiheit der Liebe, die sich zu allen gesandt weiß, ruft die Nachfolge“ mit der Konsequenz zu einem neuen solidarischen Verhältnis zu den Armen und Schwachen unserer Lebenswelt überhaupt. Der Weg in die Freiheit ruft in eine Nachfolge, in der wir frei werden von der Macht gesellschaftlicher Vorurteile und Idole, frei werden von jener Angst, die die Phantasie der Liebe verkümmern läßt. In dieser Freiheit können wir auch jene neuzeitliche Freiheitsgeschichte unbefangener würdigen lernen, die sich — letztlich — den geschichtlichen Im-

pulsen der Freiheitsbotschaft Jesu verdankt, sich aber oft gegen die Kirche durchgesetzt hat. Schließlich kann auch unsere Bereitschaft wachsen, innerkirchlich mit den Fragen und Einwürfen kritischer Freiheit besser zu leben als bisher. Der Weg in die Freude („Freude ist dem Kindersinn unserer Hoffnung verwandt“) erinnert u. a. an die Lebensgeschichten der Heiligen, die die Kirche nicht zuletzt als Bewahrheiten christlicher Freude verwahrt — als Erzählungen über die Freude eines Christenmenschen. Gleiches gilt vom Magnificat Marias. Freude kann man am wenigsten sich selbst und anderen auf Dauer vortäuschen. Alle kirchliche Erneuerung zielt schließlich darauf, „daß diese Freude sich in ungezählten Berechnungen im Antlitz unserer Kirche spiegele und das Zeugnis der Hoffnung zu einer Einladung zur Freude wird“ (III/4).

Angesichts der geschichtlichen Stellung der Kirche in Deutschland wird die besondere Verantwortung der deutschen Kirche für Wiederherstellung der Einheit der Christen angesichts der Glaubensspaltung betont. Angesichts der jüngsten deutschen Geschichte und angesichts des Schweigens unserer Kirche — aufs Ganze gesehen — gegenüber den Verbrechen am jüdischen Volk wird die besondere Verpflichtung gerade unserer Kirche darin gesehen, auf ein neues Verhältnis der Christen zum jüdischen Volk und seiner Glaubensgeschichte hinzuwirken. Angesichts des Wohlstands unserer Kirche in Deutschland wird die besondere Verpflichtung zur Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen hervorgehoben; die Kosten sind nicht „nachträgliches Almosen, sondern die Unkosten unserer Katholizität, der Preis unserer Orthodoxie“. Angesichts unseres industriell und technologisch hochentwickelten Landes haben wir als Kirche eine besondere Verpflichtung gegenüber all den globalen Problemen, die ein lebenswürdiges Überleben der Menschheit uns abverlangt. Konkret gesprochen wird von einer einschneidenden Veränderung unserer Lebensmuster und von einer drastischen Wandlung unserer wirtschaftlichen und sozialen Lebensprioritäten. Diese Situation wird zum Prüfstand für unsere moralischen Reverse. Von den „weltweiten Problemen dürfen besonders wir Christen in der Bundesrepublik Deutschland die Augen nicht verschließen, wenn wir die Maßstäbe unserer Hoffnung nicht zurückschrauben oder verbiegen wollen“ (IV/4).⁹

II. Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung

(Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Bangalore 1978)¹⁰

1. Der Anspruch und das Selbstverständnis des Textes

Das Dokument von Bangalore ist eingebettet in die gesamte Arbeit von Faith and Order, nämlich die Sache der sichtbaren Einheit der Kirche zu fördern. „Dazu gehört zentral die Aufgabe, daß die Kirchen die Fähigkeit entwickeln, gemeinsam ihren Glauben zu bezeugen“ (III). Als Schritt auf dieses Ziel hin hat die Faith and Order-Kommission seit 1971 daran gearbeitet, eine gemeinsame Rechenschaft abzulegen. Der Text beansprucht ausdrücklich sowohl in seiner Überschrift wie auch im dritten Abschnitt unter Berufung auf 1Petr 3,15 diese gemeinsame Rechenschaft mit diesem Text vorzulegen. Anders als die Würzburger Synode war die Faith and Order-Kommission mit dem Problem der nationalen, kulturellen, politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Vielfalt konfrontiert, die es zugestandenermaßen außerordentlich schwierig macht, gemeinsame und doch anspruchsvolle Texte als wirkliche Hilfen zum gelebten Zeugnis des Glaubens zu formulieren. Wie versucht nun der Text, seiner sich selbst gestellten Aufgabe zu entsprechen?

2. Die Durchführung des Anspruches und des Selbstverständnisses

Das Dokument von Bangalore ist in sieben Abschnitte gegliedert. Der erste Abschnitt ist ein quasi liturgischer Danksagungshymnus, der mit einem trinitarischen Lobpreis beginnt, die wichtigsten christologischen „Heilstatsachen“ (einschließlich der Ausgießung von Gottes Geist in unsere Herzen) aufzählt und mit der Aufforderung zum freudigen Dank endet.

Im zweiten Abschnitt wird von „Stimmen der Hoffnung“ gesprochen. Neben einem längeren Christuslied aus Südamerika werden Hoffnungsstimmen aufgezählt: Hunger nach Brot, Gerechtigkeit und Frieden, Hoffnung auf Befreiung von religiöser und politischer Verfolgung, Hoffnung auf Erlösung von den Schwachheiten des Leibes und des Geistes; Hoffnung auf eine neue Gemeinschaft von Frau und Mann; Hoffnung auf kulturelle Eigenständigkeit; Hoffnung auf verantwortlichen Gebrauch von Wissenschaft und Technologie; Hoffnung derjenigen, die das Evangelium verkünden und derjenigen, die sich um sichtbare Einheit der Kirchen bemühen, und schließlich die Hoffnung derjenigen, die in den zum Schweigen Gebrachten lebendig ist.

Der dritte Abschnitt spricht von den „Hoffnungen in der Begegnung“. Neben einer Selbstbeschreibung der in Bangalore Versammelten und der Beschreibung ihrer Aufgabe, nämlich eine gemeinsame Rechenschaft über die Hoffnung abzulegen, sagt der Text, daß diese Rechenschaft auf der Begegnung zwischen verschiedenen Zeugnissen der Hoffnung beruht, die Differenzierungen ermöglicht habe: die Differenzierung der Ebenen (z. B. genug zu essen zu haben; Warum hofft ihr überhaupt auf etwas, das ihr nicht sehen könnt) und die Unterscheidung der Hoffnung von Erwartungen, Wünschen, Begehren und ungeklärten Sehnsüchten, die sich sehr

oft widersprechen. Konkretisiert wird dieser Widerspruch am Problem des Wirtschaftswachstums in einem Land mit der Folge der Armut in einem anderen sowie an einem „notwendigen Machtkampf“ in einem Land, der im Widerspruch zum verantwortlichen Gebrauch von Macht in einem anderen steht, wobei einige sagen: „Des einen Hoffnung ist des anderen Verzweiflung“. Diese Begegnung hat die in Bangalore Versammelten „demütig gemacht, weil sie uns dazu aufruft, selbstkritischer zu werden“; sie hat aber auch ermutigend gewirkt, weil sie eine größere Gemeinschaft der Hoffnung untereinander und mit Gottes Geist eröffnet; diese Gemeinschaft kann hinweisen auf eine größere Gemeinschaft zwischen denen, die an Christus glauben, und solchen, die dies nicht tun. Der Text verleiht auch der Überzeugung Ausdruck, daß die Hoffnungen der Menschheit letztlich nicht widersprüchlich sind, Christus der Richter unserer Hoffnungen ist und des einen Hoffnung des anderen Hoffnung wird.

Der vierte Abschnitt ist ein dogmatischer „Traktat“ über „Unsere Hoffnung auf Gott“, in dem die Kirche definiert wird als die Gemeinschaft derjenigen, die auf Gott hofft; erinnert wird an die Wolke von Zeugen dieser Hoffnung, die ihre Mitte in Jesus Christus, „der getreue Zeuge menschlicher Hoffnung auf Gott“, findet. Die Beschreibung des Heilswerks Christi, der Schöpfung Gottes und der Gegenwart des Geistes Gottes in seiner Kirche und uns geben diesem Abschnitt die innere Struktur; aus diesen dogmatischen Beschreibungen werden jeweils konkrete Hoffnungen abgeleitet: Hoffnung auf Vernichtung der Bedrohung der Menschenwürde; Hoffnung darauf, „daß der Mörder nicht ewig über sein Opfer triumphieren wird“; Hoffnung darauf, daß Gottes gute Schöpfung durch die menschliche Vernunft für die Gestaltung der Zukunft verantwortlich benutzt werden kann, daß unsere Bemühungen um Gerechtigkeit und Menschenrechte Erfolg haben, daß der Unterdrücker Buße tut und nicht länger ein Unterdrücker sein möge, Hoffnung darauf, „daß der Geist uns ermächtigen wird, die gute Botschaft des Heils zu verkündigen und in unserem Leben zu verwirklichen“.

Die Abschnitte fünf, sechs und sieben beginnen jeweils mit dem Ausrufesatz: „Der Herr (bzw. Christus) ist auferstanden!“. Abschnitt fünf beschäftigt sich mit „der Kirche — Gemeinschaft der Hoffnung“. Neben einer kurzen biblisch-dogmatischen Beschreibung des geschichtlichen Seins und Tuns der Kirche wird selbstkritisch davon gesprochen, wie es (angesichts der geistlichen Wirklichkeit der Kirche) in unseren Kirchen tatsächlich aussieht. „Viele Zeitgenossen halten dieses Volk für die Karikatur eines Zeichens der Hoffnung“, wegen der Spaltung in viele sich gegenseitig die Gemeinschaft verweigernde Kirchen, wegen der Spaltung in „Pfarrer und Kirchenmitglieder“, wegen des Stehens der Kirchen auf der Seite derer, die Vorrechte und Macht genießen. „Die Sünden der Gesellschaft spiegeln sich in unseren Kirchen nur zu oft und zu offensichtlich wider“. Und trotzdem hält der Text an der Hoffnung fest, daß die Kirche Christi in unseren Kirchen sichtbarer und greifbarer werde, daß sie, so unvollkommen sie auch ist, doch ein Zeichen der Hoffnung für andere werden kann.

Im sechsten Abschnitt wird von der gemeinsamen Hoffnung vor einer gemeinsamen Zukunft gesprochen. Geißelt wird die Machtkonzentration mit ihrer Folge von Ausbeutung und Armut, geißelt werden auch die Angriffe auf die Menschenwürde, wo Menschen spurlos verschwinden, zu politischen Gefangenen gemacht

und gefoltert werden, wo Menschen Nahrung, Behausung, Arbeit, Ausbildung und Gesundheitsfürsorge verweigert werden, wo Rassismus und Sexismus herrschen. Geißelt wird auch das anscheinend unkontrollierbare Wettrüsten (hier kannte sich wohl ein Delegierter besonders gut aus: denn hier ist die einzige Stelle im ganzen Dokument von Bangalore, wo einmal keine Allgemeinplätze, sondern konkrete Angaben vorgetragen werden: 10 000 Stück nukleare Waffen gäbe es, deren Vernichtungskraft über eine Million mal stärker sei als die Bombe, die über Hiroshima abgeworfen wurde). Angesichts der wachsenden Fähigkeiten des Menschen, seine Lebenswelt zu gestalten, wird die Hoffnung ausgesprochen, Wissenschaft und Technik weise zu gebrauchen, wobei allerdings sehr pauschal unterstellt wird, daß *die Menschen (!)* sich *überall* weigern, diese Mächte verantwortlich zu gebrauchen, weswegen Zusammenbruch der Umwelt, biologische Katastrophen und nukleare Vernichtung drohten. Genannt werden auch die Tendenzen, die die menschliche Gemeinschaft aufzulösen drohen und die Bedrohung der Zukunft unseres Lebens von Sinnlosigkeit, Absurdität und Tod, angesichts derer christliche Hoffnung einen hoffnungsvollen Horizont eröffnet.

Schließlich wird im siebten Abschnitt von der Hoffnung als Einladung zum Risiko gesprochen. Folgende Risiken werden unter Berufung auf die Auferstehung Jesu genannt: das Risiko der Auseinandersetzung, das Risiko des Gebrauchs der Macht, das Risiko, das Neue zu bekräftigen und erneut das Alte zu bekräftigen, das Risiko der Selbstkritik als Weg der Erneuerung, das Risiko des Dialogs, das Risiko der Zusammenarbeit mit Menschen, die anders sind als wir, das Risiko einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern, das Risiko des Spottes und das des Todes um der Hoffnung willen, um dann mit einem Schriftwort 2Tim 2,11-13 zu schließen.

III. Versuch eines Vergleichs

1. Die beiden besprochenen Texte unterscheiden sich schon in ihrem jeweiligen Anspruch. Während der eine ein Zeugnis zum Glauben in dieser Zeit abgeben will, beansprucht der andere, Rechenschaft über den Glauben abzulegen. Während das Würzburger Dokument das Bekenntnis kritisch vermitteln will mit den herrschenden Erfahrungen unserer Lebenswelt und somit „praktische Rechenschaft“ über unsere Hoffnung ablegt („Wir werden schließlich unsere intellektuellen Bezweifler eher überstehen als die sprachlosen Zweifel der Armen und Kleinen und ihre Erinnerungen an das Versagen der Kirche“ III,2), beansprucht der Bangalore-Text, Rechenschaft über die Hoffnung schlechthin abzulegen („Warum hofft ihr überhaupt auf etwas, das ihr nicht sehen könnt?“ vgl. Röm 8,25; III). Dem Würzburger Text wird man bescheinigen müssen, daß er dem Maßstab, den er sich selbst gesetzt hat, auch entspricht. Zwar bleibt auch angesichts der „praktischen Rechenschaft“ immer noch die andere Frage offen, ob das, was Christen inhaltlich behaupten und verkündigen, auch wirklich wahr ist, aber diese Frage zu beantworten beansprucht der Text auch nicht.

Wenn aber — wie in Bangalore — ein Text erstellt wird, der ohne jede Einschränkung beansprucht, Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, dann kann man dieser Frage nicht ausweichen. Entgegen seiner Selbstauskunft als Rechenschaft über ein Zeugnis ist das Dokument von Bangalore ein *Zeugnis* christlicher Hoffnung, in dem in vielfältiger Weise dogmatisch und positiv die Hoffnung der Christen einschließlich ihrer dogmatisch-positiven Begründung in der Auferstehung Jesu Christi beschrieben wird. Nun kann Zweifel darüber bestehen, daß es zur Aufgabe eines Textes, der Rechenschaft über einen Sachverhalt ablegen will, gehört, den Sachverhalt selbst angemessen zu beschreiben. Das Dokument von Bangalore ist aber hierbei stehengeblieben und löst nicht die Erwartungen ein, die man an einen Text, der Rechenschaft über einen Sachverhalt ablegen will, stellen kann. Der Text läßt die Frage unbeantwortet, warum man Christ sein muß, um den Machtmißbrauch abzulehnen, um für Gerechtigkeit, genügend Brot und Frieden, um gegen die Mörder und für die Opfer zu sein, um die Mißstände bestimmter Wirtschaftsordnungen erkennen zu können, um die Möglichkeit einer Begegnung über menschliche Grenzen hinweg zu haben, um die Risiken eines von der Hoffnung getragenen Lebens zu sehen. Gerade weil der Text von Bangalore den Begriff der Rechenschaft reklamiert, hat man auch ein Recht danach zu fragen, wie es um die Wahrheit der christlichen Überzeugungen, des dogmatisch Behaupteten bestellt ist. Hier wird ein grundsätzliches Problem sichtbar, das auch sonst in der amtlichen Ökumene beobachtet werden kann, nämlich die offenkundige Vernachlässigung (oder sollte man offene Ablehnung sagen?) fundamentaltheologischer Arbeit, in der es ja gerade nicht darum geht, überkommene dogmatische Überzeugungen nur jeweils immer wieder ein wenig hin- und herzuschieben, sondern — neben vielem anderen — zu untersuchen, von welcher Wahrheit wird denn in diesen Überzeugungen eigentlich gesprochen, und wie kann dargelegt werden, daß es sich hier um Wahrheit handelt. Ohne die harte Arbeit an dieser Frage überläßt man den Inhalt der christlichen Überlieferung der Beliebigkeit, von dem man dann schließlich auch ganz absehen kann, wenn konkret gehandelt werden soll. Pointiert gesagt: Der Satz „Christus ist auferstanden — und deshalb bin ich gegen das Wettrüsten“ muß sich ja doch auch für einen Nichtchristen irgendwie *erkennbar* vom Satz unterscheiden „Ich schlafe gerne — und deshalb will ich nicht durch Bomben geweckt werden“. Die angeschnittene Frage ist noch nicht mit dem Hinweis darauf beantwortet, daß man ja einen gemeinsamen Text erstellt habe; Texte sind bekanntlich nicht alleine schon deshalb besser, weil sie gemeinsam erstellt worden sind.

2. Die beiden Texte unterscheiden sich aber auch in ihrer „Sprache“. Abgesehen von der Tatsache, daß der Text der Würzburger Synode von der Sprachkraft *eines* Theologen (J. B. Metz) geprägt ist, während der Text von Bangalore typisches Ergebnis einer Gruppenarbeit ist, muß festgestellt werden, daß das Dokument der Würzburger Synode bei dem Versuch, Bekenntnis und Lebenswelt zusammenzubringen, — von wenigen Stellen abgesehen — *eine* Sprache spricht, nämlich diejenige unserer Lebenswelt (mit neuen und überraschenden Einsichten für das Bekenntnis selbst). Bangalore ist es dagegen m. E. nicht gelungen, hier *eine* Sprache zu finden. Alle Bekenntnispassagen des Dokumentes von Bangalore sind in der mehr oder weniger traditionellen religiösen Sondersprache gesprochen, die sich deutlich von derjenigen Sprache unterscheidet, in der bedrückende Fragen und Probleme unserer Zeit artikuliert werden. Man kann deutlich den Eindruck eines „Eisernen Vorhangs“ zwischen beiden Sprachen gewinnen, wobei gelegentliche Öffnungen durchaus gegeben sind. Beide Sprachen sind hier nicht vermittelt. Der Text trägt die christliche Hoffnung *unvermittelt* an hoffnungslose Situationen heran bzw. er stellt die christliche Hoffnung *unvermittelt* neben andere, auch ohne Christus artikulierbare mögliche menschliche Hoffnungen. Wenn man einmal den Versuch macht, die dogmatischen (christologischen, trinitarischen und ekklesiologischen) Aussagen aus diesem Text zu streichen, dann ändert sich an dem, was auch sonst Menschen von der Hoffnung sagen können, eigentlich nichts. Das Christliche erscheint als dogmatisches Beiwerk, auf das — da nicht innerlich verknüpft und nicht einsehbar vermittelt mit unserer Lebenswelt — sachlich dann durchaus verzichtet werden kann, wenn man konkret „an die Arbeit geht“.

Besonders auffallend ist der Unterschied in der Art, zum Nachvollzug hinzuführen. Im Würzburger Dokument werden außerordentlich viele Fragen, die zum Nachdenken einladen, genannt. Oft steckt in der Frage selbstverständlich schon die Antwort; der Text bekommt aber dadurch eine außerordentliche Lebendigkeit und Dynamik. Er kommt damit ferner endlich einmal von der gemeinchristlichen Krankheit weg, ohne jede Rückfrage bei den Betroffenen, bloß unbegründete Feststellungen nach obrigkeitsstaatlicher Art ergehen zu lassen. Nicht ganz frei davon ist das Dokument von Bangalore. Es hat im ganzen nur zwei Fragesätze: 1. „Warum hofft ihr überhaupt auf etwas, das ihr nicht sehen könnt?“ (vgl. Röm 8,25); 2. Was heißt es, gemeinsam zu hoffen in einer Welt, in der wir gemeinsamen Bedrohungen ausgesetzt sind? Die erste Frage hat der Text, wie schon dargelegt, nicht beantwortet; und bei der Antwort auf die zweite Frage dürften

Rückfragen (siehe weiter unten) erlaubt sein. Gegenüber dem Würzburger Dokument ist der Text von Bangalore auf weite Strecken langweilig, mit deutlichen Anzeichen fehlender geistlicher Inspiration, die — so vorhanden — in der einleitend bemühten Danksagung und in den verkrampft wirkenden trinitarischen Bemühungen gewissermaßen nur auf Stelzen einhergeht.

3. Besonders störend sind im Dokument von Bangalore gegenüber dem Würzburger die vielen gedanklichen Ungereimtheiten, Unausgeglichenheiten und gelegentlich sogar Widersprüche. In Abschnitt IV heißt es: „Durch den Heiligen Geist strömt Gottes Liebe in unser Herz. Echte Hoffnung ohne Liebe gibt es nicht.“ In Abschnitt VI steht dann der Satz: Gottes heilendes Wort ermächtigt die Besitzlosen, den Kampf aufzunehmen. Das Bangalore-Dokument macht nicht einmal einen zaghaften Versuch, beide Sätze miteinander zu vermitteln; kein Wort wird zur Art dieses Kampfes gesagt. Nichts erfährt man zu dem Thema Gewalt und Gewaltlosigkeit. Durch solche allgemein gehaltenen Sätze wird von vornherein jede beliebige Position christlich sanktioniert. Will man aber jede beliebige Position als christlich gerechtfertigt ausgeben, dann bedarf es des ganzen Aufwands nicht, solche Dokumente zu erstellen. In irgendeiner Weise hätte doch dem Eindruck gewehrt werden müssen, daß ein Besitzloser bloß das Gewehr ergreifen müßte, um damit allein sich schon als Christ zu erkennen gegeben zu haben. Im Dokument von Würzburg wird hier unmißverständlich anders gesprochen: „Wir dürfen im Dienste an der einen Kirche nicht zulassen, daß das kirchliche Leben in der westlichen Welt immer mehr den Anschein einer Religion des Wohlstands und der Sattheit erweckt und daß es in anderen Teilen der Welt wie eine Volksreligion der Unglücklichen wirkt, deren Brotlosigkeit sie buchstäblich von unserer eucharistischen Tischgemeinschaft ausschließt. Denn sonst entsteht vor den Augen der Welt das Ärgernis einer Kirche, die in sich Unglückliche und Zuschauer des Unglücks . . . vereint und die dieses Ganze die eine Tischgemeinschaft der Gläubigen . . . nennt. Die eine Weltkirche darf schließlich nicht in sich selbst noch einmal die sozialen Gegensätze unserer Welt einfach widerspiegeln. Sie leistet sonst nur jenen Vorschub, die Religion und Kirche sowieso nur als Überhöhung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse interpretieren“ (IV,3). Mit allem Nachdruck wird auch, wie oben gezeigt, von dem Eintreten für Gerechtigkeit, die uns das Paktieren mit der Ungerechtigkeit verbietet, gesprochen. Hier wird von dem gesprochen, was Christen unter Berufung auf das Evangelium wirklich tun können und *sich selbst* sagen lassen müssen.

Mit dem Thema „Macht“ hat sich das Dokument von Bangalore nicht sehr gegliickt beschäftigt. In Abschnitt VI wird von der Bedrohung durch zunehmende und unmäßige Machtkonzentration gesprochen. Daß hier eine wirkliche Bedrohung gegeben ist, kann nicht bestritten werden. Aber wo liegt das eigentlich Gefährliche? Ist es die Konzentration als solche oder die Art und Weise, wie hier Macht gebraucht wird? Es ist kaum anzunehmen, daß die Verfasser des Textes etwas dagegen einzuwenden hätten, wenn durch Machtkonzentration die Chance bestehen würde, der Liebe und Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Im Abschnitt VII wird einerseits davon gesprochen, daß wir keine Pseudo-Neutralität einnehmen können, die heimlich die Machthaber unterstützt. Hier wird der Eindruck erweckt, als sei Macht generell abzulehnen. Andererseits wird aber auch von dem verantwortlichen Gebrauch von Macht gesprochen, die derjenige riskiert, der in der Hoffnung lebt. Diese nicht widerspruchsfreien Äußerungen belegen, daß hier wirklich nicht sorgfältig gearbeitet worden ist.

4. Noch ein Letztes sei genannt. Der ganze siebte Abschnitt des Dokumentes von Bangalore besteht zu einem großen Teil aus menschlichen Selbstverständlichkeiten, die ohne jeden christlichen Rückbezug auch von jedem anderen Menschen, der Sinn für Humanität hat, formuliert werden könnten: Das Risiko der Auseinandersetzungen, der Gebrauch von Macht, der Selbstkritik als Weg der Erneuerung, des Dialogs, der Zusammenarbeit mit Menschen, die anders sind als wir, neue Formen der Gemeinschaft von Frauen und Männer, des Spotts und des Todes ist nicht etwas, was innerlich notwendig verbunden ist mit dem dogmatischen Schmuckstück der Einleitung von Abschnitt VII: „Christus ist auferstanden! Doch der Auferstandene ist der Gekreuzigte. Mithin bringt unser Leben in der Hoffnung keine Garantie für Sicherheit, sondern bedeutet eine Einladung zum Risiko. Hoffend zu leben, heißt, niemals am Ziel, sondern auf einer risikoreichen Reise zu sein.“ Was die oben genannten einzelnen Risiken innerlich und sachlich mit der Auferstehung des Gekreuzigten zu tun haben — eine diesbezügliche befriedigende Auskunft darf man wohl von einer Rechenschaft erwarten —, das gehört mit zu den unerforschlichen Ratschlüssen der Plenarsitzung von Bangalore, denen gegenüber die verborgenen Ratschlüsse Gottes geradezu ein offenes Geheimnis sind. Dem Ökumenischen Rat der Kirchen kann der Einwand nicht erspart werden, das seit langem unausgewogenste Dokument vorgestellt zu haben. So kann und darf es in Genf nicht weitergehen, wenn nicht jeder ökumenische Kredit verspielt werden soll. Von einem Text, der sich „an die Mitglieder der Kirchen an allen Orten und an alle anderen, die bereit sind zu hören“ (III), wendet,

darf man mit Recht sowohl solidere und stringenter theologische Argumentation (nicht Deklamation bzw. Lamentation) wie präzisere „Weltanalysen“ erwarten als diese hier vorgelegten zusammengeschusterten Allgemeinplätze, die für Christen und Nichtchristen eine — das christliche Niveau weit unterbietende — Zumutung sind und mehr den desolaten intellektuellen Zustand von Christen dokumentieren als deren Fähigkeit, unsere Welt mit der schöpferischen Phantasie der Liebe Gottes zu gestalten. Was das zuletzt Genannte betrifft, springen hier Christen lediglich mit hängender Zunge auf einen Zug auf und verdoppeln und überhöhen religiös, was anderswo viel gründlicher und solider gesagt worden ist. Mit einem solchen Text wird weder der Christenheit noch der Menschheit geholfen.

ANMERKUNGEN

- ¹ G. Gloege, Reich Gottes. III. Dogmatisch, in: RGG 5 (31961) 924-929, hier 924; W. Pannenberg, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 9.
- ² Siehe aber: W. Pannenberg, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971; W. Pannenberg, Thesen zur Theologie der Kirche, München 1974; W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968; J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1978.
- ³ J. M. Lochman, Towards an Ecumenical Account of Hope, in: The Ecumenical Review 31 (1979) 13-22, hier 13: „hope is very specially the ‚daughter of the kingdom‘.“
- ⁴ W. Kreck, Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie, München 1962; J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1964.
- ⁵ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 2 Bde, Frankfurt 1959.
- ⁶ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1976 (Unsere Hoffnung — Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, ebd. 84-111; Einleitung v. Th. Schneider, ebd. 71-84). — A Common Account of Hope, in: The Ecumenical Review 31 (1979) 5-12; Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen - Bangalore 1978, Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nov. 1978, Nr. 19 (= Sonderdruck aus Beiheft 35 zur ÖR, Bangalore 1978, hrsg. v. G. Müller-Fahrenholz, Frankfurt 1979).
- ⁷ K. Lehmann, in: Gemeinsame Synode, 57 (Art. I des Synodenstatuts).
- ⁸ Siehe ausführlich: J. B. Metz/B. Sauermost, Unsere Hoffnung — Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: D. Emeis/B. Sauermost (Hrsg.), Synode — Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976, 53-75. Wichtig auch: K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg-Basel-Wien 1972.
- ⁹ Zur Theologie, die hinter diesem Bekenntnis steht, siehe: J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1978. — Zum Echo auf diesen Text siehe nur: R. Marlé, Rechenschaft ablegen über die Hoffnung, die in uns ist, in: Concilium 14 (1978) 551-554; L. Visscher, Ein ökumenisches Glaubensverständnis? in: Concilium 14 (1978) 555-563; Katholische Synode — evangelisch gesehen. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland — ihre Beschlüsse und Arbeitspapiere ausgewertet vom Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes im Auftrag des Rates der EKD, Göttingen 1977.

- ¹⁰ Siehe oben Anm. 6; zum Geschehen in Bangalore siehe *W. Pannenberg*, 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, in: *ÖR* 27 (1978) 473-483; ferner: *The Ecumenical Review* 31 (1979). — Hinführende Texte: *Manifeste der Hoffnung. Zeugnisse — Dokumente — Modelle aus sechs Kontinenten* (Kaiser-Traktate, 16), hrsg. v. *J. Moltmann/L. Vischer*, München 1975.