

Was hoffen wir wirklich?

Zum Bangalore-Text „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“
der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK 1978

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Der in Bangalore erarbeitete Schlußbericht der Studien über die „Rechenschaft der Hoffnung, die in uns ist“ wird vermutlich in der Ökumene zunehmendes Gewicht erhalten. Man wird deshalb mit seiner Auslegung sehr sorgfältig einsetzen müssen bei der Frage nach der Absicht, die der Bericht verfolgte.¹

I. Zur Intention des Dokuments von Bangalore

1) Im Abschnitt III,1 ihrer Erklärung (4) hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die mit 120 Mitgliedern in Bangalore getagt hat, die Stellung des vorliegenden Dokuments im Rahmen ihres umfassenden Mandats folgendermaßen beschrieben: „Wir haben von unseren Kirchen den Auftrag, 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.“

Nach dem in Löwen 1971 angenommenen Plan sollte der Versuch gemacht werden, „das zur Sprache zu bringen, was wir als gute Nachricht anzubieten haben“; es ging also um die Verkündigung der Kirche. Das zu erarbeitende Dokument sollte „nicht die Form eines Credo, eines Katechismus, einer Bekenntnisschrift oder eines theologischen Handbuches haben“, sondern nur die Form einer „Erklärung, die die Kirchen gemeinsam abzugeben vermögen“.²

Da der Akzent auf das Wort „Hoffnung“ fiel, wird man sagen können: Es ging um einen Versuch, den Weg zu gemeinsamen Aussagen über den Glauben vom Ende des Credo her zu bahnen: Gemeinsame Aussagen über die Hoffnung der Christen sollen gemeinsame Aussagen über andere Aspekte des christlichen Glaubens erleichtern, vielleicht sogar begründen. Sicher ein gewagtes Unternehmen, wenn man bedenkt, wie umstritten, wie wenig ausgereift die Lehre von den „letzten Dingen“ unter uns ist. Andererseits läßt sich wohl nicht leugnen: Wenn wir nicht sagen können, was wir im Namen Jesu Christi von Gott erwarten und erhoffen — welchen Sinn hätte dann noch unser Glaube oder der Versuch, gemeinsam zu handeln?

Das wichtigste Kennzeichen der seit 1971 laufenden ökumenischen Arbeit an dem Thema „Hoffnung“ ist bekanntlich darin zu sehen, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nicht etwa mit Vergleichen der in den verschiedenen Konfessionen gängigen Lehren über die „letzten Dinge“ eingesetzt hat, sondern daß sie mit einer Bestandsaufnahme dessen einsetzte, was Christen in den verschiedenen Teilen der Welt heute tatsächlich hoffen. Es sollte deutlich werden, daß (und wie) „die christliche Hoffnung in den verschiedenen Kulturen und in den unterschiedlichen sozialen, politischen und religiösen Situationen der Welt beantwortet werden muß“.³ Die entscheidende Frage an das Dokument von Bangalore lautet demnach: Wie weit ist es gelungen — oder auch: Wie weit konnte es beim jetzigen Stand des ökumenischen Dialogs gelingen — die verschiedenen Arten Hoffnung zu „verantworten“, in einem gemeinsamen Text so zu bündeln, daß dieser konsensfähig wird?

2) In dem von *L. Vischer* herausgegebenen ökumenischen Sammelband „Theologie im Entstehen“ (München 1976) wurden die fundamentalen Schwierigkeiten beschrieben, denen eine Untersuchung über die christliche Hoffnung in der Ökumene ausgesetzt ist, wenn sie in der eben erwähnten Weise vorgeht. In diesem Sammelband hat *G. Sauter* darauf hingewiesen, daß manche Vertreter der „jungen Kirchen“ zur Zeit „die Dogmatik der großen Konfessionen als ein Stück Tradition betrachten, der gegenüber sie sich abgrenzen. Sie empfinden die Dogmen als ein Merkmal des europäischen Abendlandes — gleichsam als einen letzten Rest des kolonialen Imperialismus, den sie in jeder Weise von sich abschütteln“ (113). Uns mag das unzutreffend erscheinen: Wir müssen aber mit einer solchen Einstellung rechnen. Vor allem aber müssen wir damit rechnen, daß in verschiedenen Teilen der Welt in neuer Weise „Theologie im Entstehen“ ist oder auch schon entstanden ist. Schon die „Manifeste der Hoffnung“ von 1974 — ein Zwischenbericht auf dem Wege von Löwen 1971 nach Bangalore 1978 — zeigen, daß es vor allem darum ging, Hoffnung aus den Erfahrungen konkreter Leidenssituationen heraus zu artikulieren. Letztlich liegt dem wohl die mehr oder weniger deutlich ausgesprochene Voraussetzung zugrunde: „In jenen Konflikten, in jenen Erlebnissen ist Gott gegenwärtig“ (Sauter, a.a.O. 101). Wäre also die neu entstehende Theologie, soweit sie auf bestimmte Erfahrungen aufbaut, eine Variante der Erfahrungstheologie, wie man sie einst in Erlangen doziert hat? Das wirft sicher viele grundlegende Probleme auf.

L. Vischer hat das so umschrieben: „Die zu erkennende Wahrheit ist nicht aus der bereits empfangenen Tradition abzuleiten. Sie muß in der be-

stimmten geschichtlichen Situation, in der der Theologe sich befindet, erfahren werden. D. h. natürlich nicht, daß der Theologe nicht vom Evangelium auszugehen hätte. Die Vorgegebenheit des Evangeliums ist aber nicht mehr in derselben Weise greifbar, wie sie es bisher zu sein schien“ (a.a.O. 8). Damit werden nicht nur unsere dogmatischen Traditionen, sondern es wird auch unsere traditionelle abendländische Hermeneutik in Frage gestellt — einschließlich dessen, was wir (eben auf Grund unserer Tradition) für „fundamental“ im Sinne von „allgemein menschlich“ halten mögen. Es geht darum, „die Unmittelbarkeit des Evangeliums in der Erfahrung bestimmter Situationen wiederzufinden“ (ebd. 9).

Daß man sich in den „jungen Kirchen“ und damit in der Ökumene vor allem konkreten Erfahrungen und zugleich der Hoffnung auf zukünftige neue Erfahrungen zuwendet, hängt vielleicht auch damit zusammen, daß es sich hier um „Lehrstücke“ handelt, die von unserer westlichen Tradition nicht in gleicher Weise vorgeformt sind wie zum Beispiel die Trinitätslehre oder die Christologie. Gerade dabei stellt sich freilich heraus: „Es fehlen uns tragfähige Regeln für unser Reden von Hoffnung (Eschatologie) und für unser Reden von der Erfahrung, von der Gegenwart Gottes in unserer Welt (Pneumatologie)“ (Sauter, a.a.O. 113).

Diese Schwierigkeiten multiplizieren sich im ökumenischen Kontext sogar noch. Sie bündeln wollen bedeutet dann: „Die Einheit der Erkenntnis Gottes wird also gerade dort gesucht, wo unsere Verschiedenheit am deutlichsten ist, nämlich in den unmittelbaren Geschichtserfahrungen“ (Sauter, a.a.O. 101). Daß durch den in Löwen 1971 gewählten Ansatz nun auch in der Arbeit der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung „in zunehmendem Maße politische und gesellschaftspolitische Gegensätze...hineingetragen worden“ sind, war wohl unvermeidbar: Geschichtserfahrung gibt es ohne diesen Kontext nicht. Ob es sinnvoll ist, dies als „Säkularökumenismus“ zu denunzieren, ist wohl eine Geschmackssache; aber auf keinen Fall dürfte es zutreffen, daß die Initiatoren dieses Ansatzes von der Illusion ausgingen, „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“ (W. Pannenberg⁴): Für diese merkwürdige Vermutung gibt es keinerlei Anhaltspunkte. Wenn irgendwo, dann weiß man jedenfalls in Genf, daß die Kirchen die „Weltprobleme“ in sehr verschiedener Weise vor sich sehen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hätte das Thema „Hoffnung“ wahrscheinlich „leichter“ behandeln können, wenn man so angesetzt hätte wie bei der Lehre von der Taufe (womit nichts gegen den

an diesem Punkt erreichten Konsensus gesagt sein soll). Man sah sich aber genötigt, sich bei diesem Thema die Sache schwerer zu machen — weil sonst allzu leicht ein trügerisches Bild angeblich einheitlicher Verkündigung entstanden wäre.

Spätestens, wenn man konkret von der Kirche spricht (Kirche also nicht nur „platonisch“ betrachtet), müssen ja soziale und politische Fragen eine Rolle spielen. Und das gleiche gilt im Grunde von allen Aspekten kirchlicher Verkündigung. Als Teilnehmer der Konferenz von Bangalore hat *W. Pannenberg* dort selbst den Beweis dafür geliefert, daß auch seine Theologie politisch sehr brisant ist: Wie er selbst berichtete, fühlte er sich dort verpflichtet, die Nordamerikaner gegen allzuviel ökumenische Selbstkritik in Schutz zu nehmen (a.a.O. 479).

Ebenfalls von einem Teilnehmer in Bangalore wurde beklagt, daß dort die „geistliche Tiefe“ gefehlt habe, eine „Übereinstimmung im Heiligen Geist“ zu erzielen, der uns hilft, „die kulturellen Klüfte zu überspringen“.⁵ Nun wirkt doch aber der Heilige Geist — nach alter christlicher Tradition — zunächst immer als Rufer zur Umkehr. Müßten nicht also wir westlichen, abendländischen Theologen zunächst uns anleiten lassen, die kulturelle und auch die soziale und politische Begrenztheit unserer eigenen Theologie sehen und überprüfen zu lernen? Der Hinweis, daß „als typischer Ausdruck der Theologie der Dritten Welt Ideen angeboten wurden, die dorthin aus unserer Welt exportiert worden“ waren⁶, könnte einen solchen geistlichen Prozeß eher verzögern; er könnte übrigens auch auf einem fundamentalen Mißverständnis beruhen. Der Gebrauch bestimmter Begriffe beweist ja noch lange nicht, daß unsere Partner in der Dritten Welt dabei dasselbe empfinden wie wir... Ein Beispiel liegt bereits im verschiedenen Verständnis des Begriffes „Rechenschaft“ vor; solange wir ihn nur im Sinne dogmatischer Argumentation verstehen, wird das Dokument von Bangalore uns theologisch enttäuschen: in seiner Argumentation werden nicht dogmatische Möglichkeiten gegeneinander abgewogen, sondern es wird versucht, Erfahrungen theologisch zu verarbeiten.

Vergessen wir es nicht: Es geht um die Erfahrungen von Leidenden! Für sie und für solche, die sich im Mit-Leiden üben, lautet die grundlegende Frage: „Wie können wir weltweit über eine ‚Theologie der Hoffnung‘ sprechen, ... wenn viele von uns, die wir an diesen theologischen Diskussionen teilnehmen, weder jemals selbst die Sklaverei ‚geschmeckt‘ haben, noch sich selbst eingestehen wollen, daß wir andere unterdrücken?“⁷ Wir haben nicht nur das konkrete Thema „Sklaverei“ aus dem Auge verloren; wir haben darüber hinaus die „Mächte und Gewalten“, von denen das Neue Te-

stament spricht (einschließlich der Macht der Sünde und des Todes) in unserer Tradition theologisch so fein entmythologisiert und sublimiert, daß die neutestamentliche Hoffnung, von diesen Gewalten endgültig frei zu werden, kaum noch „in uns“ ist. Dazu *L. Vischer*: „Es gehört zu den interessanten Aspekten der ... Studie ‚Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist‘, daß in Europa und Nordamerika die beiden Worte ‚in uns‘ große Schwierigkeiten bereiten. Die Antworten bestanden entweder in allgemeinen Aussagen über die Hoffnung oder in etwas verlegenen Beschreibungen der eigenen Situation“ (a.a.O. 12). Diese Verlegenheit mußte sich wohl auch in den ersten Stellungnahmen zum Schlußbericht von Bangalore niederschlagen. Sie sollte mit zunehmender Distanz aber doch zu überwinden sein.

Selbstverständlich können und dürfen wir unsere legitimen theologischen Anliegen im ökumenischen Dialog nicht außer acht lassen. Einem „Moratorium für Theologie“ können wir gewiß nicht zustimmen.⁸ Wir müssen unsere Tradition auch weiterhin in das ökumenische Gespräch einbringen. Es ist ja nicht ausgeschlossen, daß unsere gesammelten Erfahrungen mit dem Evangelium auch den Christen in den anderen Weltteilen eine Hilfe sind oder sein werden. In der gegenwärtigen Lage kommt allerdings viel darauf an, wie wir unser theologisches Erbe verwalten — und ob wir es den andern in brüderlicher Weise anzubieten vermögen.

II. Anmerkungen zum Text des Dokuments von Bangalore

1) Warum beginnt die Erklärung von Bangalore mit einem Lobpreis Gottes? So einzusetzen, sind wir nicht mehr gewohnt (im Gegensatz zum Beispiel zu Augustinus und zu Anselm von Canterbury!). *L. Vischer* hat dazu eine sehr wichtige Erklärung gegeben; vielleicht wäre es möglich, sie künftigen Abdrucken als Kommentar beizufügen: Gerade wenn man sich klar macht, wieviel die Christen in den verschiedenen Konfessionen und wieviel sie außerdem in den verschiedenen kulturellen und sozialen Situationen (trotz aller Annäherungen) noch voneinander trennt, erweist es sich als notwendig und hilfreich, „Gottes ‚Ja‘ zur Welt und zu den Menschen gewissermaßen als den Boden“ sichtbar zu machen, „auf dem die Auseinandersetzung stattfinden muß. Um sich dieses gemeinsamen Bodens zu vergewissern“, setzt die Erklärung die „trennenden Gegensätze zunächst für einen kurzen Augenblick in Klammern. Es ist wichtig, daß dieses Bekenntnis in der Gestalt eines Lobpreises, nicht in einer theologischen Aussage formuliert ist. Denn ist es nicht einzig das Gebet, das den Durchblick zu Gottes Ja wirklich freihalten kann? Einzig der Lobpreis, in dem sich alle

Partner der Auseinandersetzung, ohne etwas von ihrem Zeugnis aufzugeben, gemeinsam vergessen und erniedrigen können? Sobald die Doxologie zur theologischen Aussage wird, stehen sie nicht mehr in erster Linie vor Gott, sondern voreinander und müssen sich voreinander verantworten.“⁹ Von diesem Augenblick an spielen also zwangsläufig die Trennungen wieder ihre große Rolle.

Seit in der Ökumene der Zusammenhang zwischen Doxologie und Bekenntnis erkannt wurde und seit in die Basis des Ökumenischen Rates das gemeinsame Lob Gottes als Ziel ausdrücklich aufgenommen wurde, sollten wir uns eigentlich über einen solchen Versuch weniger wundern als darüber, daß er in den ökumenischen Erklärungen so selten gemacht wird, obwohl doch fast jede ökumenische Zusammenkunft beweist, wie wesentlich das gemeinsame Gebet und der gemeinsame Lobpreis Gottes sind.

2) Mit dem Lobpreis Gottes gleichsam „im Rücken“ konnte die Erklärung nun in den Abschnitten II und III offen aussprechen, wie verschieden die Hoffnungen der Christen in den verschiedenen Teilen der Welt heute tatsächlich sind. Die fast trotzig klingende, aber gerade so auch theologisch legitime Weigerung, „zu glauben, daß die Hoffnungen der Menschheit letztlich widersprüchlich sind“ (III, 5;5), sollte angesichts dieser Lage sehr ernst genommen werden: Die Nötigung, hier eins zu werden, ist damit unüberhörbar gemacht worden.

Dieser Weigerung entspricht übrigens das zu Anfang von Abschnitt VI ausgesprochene Bemühen, „aufeinander abgestimmte Aktionen“ ins Auge zu fassen: Es geht um „concerted action“, was im Deutschen durch „Gemeinsames Handeln“ nur schwach auszudrücken ist. — Daß es nicht leicht sein kann, wird nicht übersehen. Deshalb heißt es im Abschnitt III weiter: Was das menschliche Herz begehrt, kann falsch sein. Es bedarf des Gerichts und der Reinigung. Christus ist der Richter unserer Hoffnungen. Er wägt unser Verlangen (5). Alles wird darauf ankommen, inwieweit es gelingt, solche Reinigung anzunehmen, ihr standzuhalten. Und das muß letztlich in den einzelnen Kirchen geschehen: Jede muß sich von der anderen im Namen Jesu Christi anreden und in Frage stellen lassen. Ein ökumenisches Dokument kann diese Reinigung nicht vollziehen. Es kann sie nur vorbereiten.

3) Angesichts des Ansatzes dieser ökumenischen Studie und angesichts der oben erwähnten fundamentalen Schwierigkeiten ist es erstaunlich, in welchem Maße sich im Schlußdokument traditionelle theologische Aussagen durchgesetzt haben — bis hin zu einem Bekenntnis der Wiederkunft Christi (IV,3;5). Besondere Beachtung verdient es, daß im Abschnitt IV der

Zugang zu dogmatischen Aussagen über die Hoffnung durch Aussagen aus dem Bereich der Christologie und der Soteriologie, also des zweiten Artikels des Credo, eröffnet wird. Gegenüber dem Vorentwurf, der den Delegierten vor der Reise nach Bangalore zugesandt wurde (Text einer Konsultation vom März 1978), ist dies ein Fortschritt: Dort hatte man noch an der herkömmlichen Reihenfolge der drei Artikel des Credo festgehalten, also an ihnen das Thema gleichsam durchdekliniert. Hier dagegen *folgen* den christologisch-soteriologischen Aussagen solche aus dem Bereich der Schöpfungslehre (1. Artikel) und der Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche (3. Artikel). Die so erreichte Unterstreichung des zweiten Artikels eröffnete die Möglichkeit, die Abschnitte V, VI und VII jeweils mit dem Bekenntnis zum auferstandenen Christus zu beginnen, also den Punkt hervorzuheben, an dem sich christliche Hoffnung von anderen Hoffnungen unterscheidet. Die an den Lobpreis des Eingangs anknüpfende liturgische Formulierung enthält freilich noch nicht die Antwort auf die Frage, wie diese Hoffnung und jene Hoffnungen sich zueinander verhalten.

Leider enthalten die christologisch-soteriologischen Aussagen in Abschnitt IV nicht mehr einen besonderen Absatz über die *theologia crucis*, wie er noch im Vorentwurf zu lesen war, u. a. mit der Formel: „Ave crux, spes unica — Heil dir Kreuz, einzige Hoffnung!...“ Im Vorentwurf schlossen sich daran Gedanken über die Märtyrer an, ähnlich denen, die jetzt am Ende des Textes von Bangalore zu finden sind (12). Es wäre gut gewesen, wenn schon im Abschnitt IV deutlicher und gewichtiger vom Kreuz gesprochen worden wäre. Wurde es unterlassen aus Sorge davor, daß eine zu starke Erinnerung an das Kreuz das Streben nach geschichtlichen Veränderungen zu sehr lähmen könnte?

4) Das Bemühen, *den Zusammenhang und den Unterschied zwischen vorletzten und letzten Hoffnungen* (bzw. der letzten Hoffnung) der Christen festzustellen, durchzieht das ganze Dokument. Es meldet sich schon in dem bereits erwähnten grundlegenden christologischen Abschnitt IV,3: „Die letztgültige Hoffnung auf Christi Herrschaft und Gottes kommendes Reich kann nicht von unseren geschichtlichen Hoffnungen für Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und Frieden geschieden, sie darf auch nicht mit ihnen identifiziert werden.“ Mit Recht wird dann betont: „Unsere Bemühungen um menschliche Wohlfahrt werden gerichtet und verwandelt“; daß das „Sehnen und Kämpfen der Menschen“ gerechtfertigt sei, bleibe ein Wagnis (5f).

Während nun in den Abschnitten IV und V stets dogmatische Aussagen an erster Stelle stehen und im Zusammenhang mit den „vorletzten“ Hoff-

nungen ethische Folgerungen jeweils nur angedeutet werden, ist umgekehrt im Abschnitt VI die Ethik das beherrschende Thema, und zwar zunächst unter dem Stichwort „Bedrohungen“ der Hoffnung. Kurze „dogmatische“ Sätze sollen hier die Verklammerung herstellen. Diese Aussagen (jeweils am Ende der einzelnen Absätze im Abschnitt VI) wirken nun freilich sehr verkürzt; sie bedürfen sicher weiterer Erläuterung. Offenbar ist es der Kommission noch nicht gelungen, den inneren Zusammenhang zwischen der letzten und den vorletzten Hoffnungen der Christen in einer Weise deutlich zu machen, die von allen hätte akzeptiert werden können.

Zwar ist unter den „Bedrohungen“ in Abschnitt VI an erster Stelle von der „zunehmenden und schon unmäßigen Machtkonzentration mit ihrer bedrohlichen Ausbeutung und Armut“ die Rede. Daraus schließen zu wollen, daß sich in Bangalore vor allem eine angeblich mehr oder weniger marxistische „Theologie der Befreiung“ durchgesetzt habe, wäre aber ein Kurzschluß: Erstens ist bekanntlich das Thema übermäßiger Machtkonzentration auf der einen und der Ausbeutung und Armut auf der anderen Seite längst ein legitimes Thema christlicher Sozialethik; man denke etwa an die Enzyklika „Quadragesimo anno“ 1931, Abschn. 105ff. oder an die Enzyklika „Populorum Progressio“ 1967, in der in Abschn. 59 sogar der Ausdruck „Wirtschaftsdiktatur“ vorkommt. — Zweitens darf nicht übersehen werden, daß in Bangalore auch noch ganz andere Bedrohungen genannt werden, zum Beispiel der „drohende Zusammenbruch unserer Umwelt“ — was ja gewiß kein marxistisches Thema ist.

Vor allem aber ist zu beachten, daß in der Erklärung von Bangalore gerade am Ende des Teiles VI, der vor allem soziale Bedrohungen stichwortartig aufzählt, die Frage nach dem „Sinn des Lebens“ sehr grundlegend aufgenommen wird (9). Da heißt es dann — fast könnte es die Stimme des alten Bodelschwingh sein! — : „Die Hoffnung lebt in kleinen Taten mit besonderer Macht“; und um Hoffnung als „Widerstand gegen den Fatalismus“ bezeichnen zu können, wird noch einmal ganz zentral „die Hoffnung angesichts des Todes“ zum Thema gemacht (10). Damit ist für die vorangehenden sozialen Erwägungen eine Perspektive bezeichnet, die eine Vermittlung zumindest zwischen den sozialen und den mehr individuellen Aspekten christlicher Hoffnung, indirekt aber wohl auch zwischen der letzten und den vorletzten Hoffnungen ermöglicht (womit keineswegs angedeutet werden soll, daß die letzte Hoffnung der Christen nur individualistisch auszudrücken wäre: wie wäre dann vom „Reich Gottes“ zu reden?). — Daß solche Vermittlungen nur im Stile verkündigungsartiger Addition angedeutet, nicht aber dogmatisch argumentativ entfaltet werden, hängt mit dem

hier eingangs Berichteten zusammen: Man sollte es den Verfassern der Erklärung nicht vorwerfen, sondern daraus die Forderung entnehmen, an diesen Fragen weiterzuarbeiten.

III. Die Erklärung von Bangalore als Anfrage an unsere Theologie

Seit der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 („Das Heil der Welt heute“) sehen sich manche deutsche Theologen erneut veranlaßt, in der ökumenischen Diskussion „echte“ eschatologische Elemente zur Geltung zu bringen. Ähnlich haben sich deutsche Theologen in der ersten Phase des ökumenischen Dialogs zwischen den beiden Weltkriegen immer wieder hören lassen: Sie widersprachen den damals vor allem angelsächsischen „Reich-Gottes“-Vorstellungen (aufklärerischer Herkunft), die angesichts der Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie und ihres apokalyptischen Hintergrundes als naiver Optimismus erschienen. Damals wurde unsererseits der Abstand und der radikale Unterschied zwischen vorletzten und letzten Hoffnungen nachdrücklich betont. Muß das jetzt wieder geschehen?

Aber können wir kontinental-europäischen Theologen denn heute wirklich mit klaren Worten ausdrücken, was wir als Christen hoffen — mögen wir das nun entmythologisieren oder nicht? Wie wird denn unsere Dogmatik mit den „Letzten Dingen“ fertig? Und haben wir etwa Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Ethik bereit, die wir in der Ökumene mit gutem Gewissen anbieten könnten? Führte nicht zum Beispiel die allzu starke Betonung des Unterschiedes zwischen dem Reich Gottes und dem, was Gott durch Menschen bewirkt, notwendigerweise dazu, daß wir die letzte Hoffnung und die vorletzten Hoffnungen in verhängnisvoller, schließlich alle Verantwortung abschüttelnder Weise auseinandergerissen? Wurde nicht diese Art von Eschatologie in Wirklichkeit zur Apokalyptik — mit der Folge, daß wir das Geschehen in dieser vergebenden Welt anderen Mächten und Gewalten und deren Eigengesetzlichkeiten überließen? Zeigt nicht gerade unsere deutsche Vergangenheit: Eine Kirche, die Apokalyptik predigt, kann den Weg nach Auschwitz nicht versperren?

In der Ökumene wirken heute nicht mehr die naiv, die zwischen der christlichen Hoffnung auf das Reich Gottes und christlichem Handeln in dieser Welt Verbindungslinien suchen, sondern diejenigen, die vor diesem Problem ausweichen. Schlimmer noch: nicht nur als naiv, sondern als indirekte, aber um so wirksamere Verfechter eines angeblich nicht zu ändernden „Status quo“ (einschließlich des dazu gehörenden Verständnisses von

„Obrigkeit“) müssen gerade wir Deutschen wieder erscheinen, wenn wir nur als Anwälte der „echten“ Eschatologie auftreten.

Am ökumenischen Dialog teilnehmen heißt: sich den Fragen der anderen stellen. Auf die Frage, wie steht es mit unserer Eschatologie, sollten wir zugeben, daß wir eindeutige Antworten keineswegs bereit haben. Wie verhalten sich im Christuszeugnis des Neuen Testaments futurische und präsentische Eschatologie zueinander? Wie sind dazu die alttestamentlichen Hoffnungen in Beziehung zu setzen? Solche Fragen sind doch — zumal in ihren systematischen und ihren praktisch-kirchlichen Folgerungen unter uns keineswegs ausdiskutiert. Sicher hatte die religionsgeschichtliche Wiederentdeckung der Apokalyptik für die Auslegung des Neuen Testaments große Bedeutung. Inzwischen können wir aber doch nicht mehr übersehen, daß das Christuszeugnis des Neuen Testaments und die in seinem Rahmen überlieferte Predigt Jesu vom Reich Gottes an allen entscheidenden Punkten die spätjüdische Apokalyptik aufhob: Während Gott für die Apokalyptiker angesichts ihrer besonderen geschichtlichen Lage in die Ferne gerückt war, trat er den Menschen nun in Jesus Christus in unerhörter Weise nahe — im Leiden nahe und gerade dadurch unzerstörbare Hoffnung vermittelnd, die auch zum Handeln befreit. Dazu die Überlegung *D. Bonhoeffers*: „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an sein Leben auf dieser Erde verweist.“¹⁰ Oder würde diese Überlegung Bonhoeffers heute bei uns etwa auch unter „Marxismus“-Verdacht fallen — weil Eschatologie für ihn kein „Opium“ sein soll?

In der Apokalyptik waren ursprünglich innergeschichtliche Hoffnungen des Volkes Israel zu reinen Jenseitshoffnungen — und damit in der Tat zu „Opium“ geworden. Haben wir uns nicht im Gefolge von *J. Weiß*, aber gegen die Intentionen von *A. Schweitzer* theologisch zu sehr auf die These fixieren lassen, daß nach christlichem Verständnis das Reich Gottes jedenfalls nicht als etwas Innerweltliches zu verstehen sei?¹¹ Für manche Systematiker wurde dieses apokalyptische Theologumenon geradezu zum Unterscheidungsmerkmal zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Synagoge und Kirche. Aber sind wir da noch auf dem rechten Weg? Schon die Tatsache, daß es Konfessionskirchen gibt, die sich einen viel direkteren Zugang zum Alten Testament bewahrt haben, sollte uns an diesem Punkte zur Zurückhaltung mahnen.

In Bangalore ging es im Grunde um solche Fragen. Daß von der letzten Hoffnung nicht geredet werden kann, ohne zugleich von den konkreten Be-

drohungen der Menschlichkeit des Menschen in unserer Welt zu reden — und von der Zusage Gottes, uns in dieser seiner Welt nahezubleiben: das sollte als ökumenischer Konsens auch von uns akzeptiert werden. Es mag sein, daß das Ergebnis von Bangalore auf deutsche Theologen nicht so überzeugend wirkt wie der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland von 1975, der ja nicht zufällig ebenfalls die Überschrift trägt „Unsere Hoffnung“. In dem schönen Bau, der dort errichtet wurde, fühlen sich viele von uns schnell zu Hause. — Die ökumenische Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gleicht mehr einer Gruppe auf der Wanderschaft, die in Bangalore vorübergehend ein Zelt errichtet hat: Kann man sie tadeln, weil es nicht gleich eine Kathedrale wurde? Entspricht nicht das, was in Bangalore erklärt wurde, und das, was dort noch offengelassen werden mußte, genau der wirklichen Lage der Christenheit in unserer heutigen Welt? Ist dort nicht in aller Vorläufigkeit doch sehr vieles gesagt worden, was wir heute in der Tat gemeinsam verkündigen können — und verkündigen müssen?

ANMERKUNGEN

- ¹ Zitate nach dem Sonderdruck aus Beiheft 35 zur ÖR, Bangalore 1978 = Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 19, 1978. Nach Fertigstellung des vorliegenden Beitrages erschienen: 1. G. M. Martin, *Hoffnung weltweit. Impulse und Texte aus Bangalore*, Frankfurt 1979. - 2. J. Brosseder, *Hoffnung. Ein Vergleich zweier synodaler Texte*, ÖR, Jg. 28 (1979) 154-171. Dieser Aufsatz ist größtenteils identisch mit einer Stellungnahme, die dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß am 25.11.1978 vorgelegt wurde. Im nachfolgenden Beitrag sind einige Antworten auf B.s Kritik an „Bangalore“ angedeutet. — 3. Ch. Oeyen, *Die Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Bangalore 1978)*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Jg. 69 (Bern 1979) 36-45; vgl. dazu unten Anm. 5.
- ² Vgl. K. Raiser (Hrsg.), *Löwen* 1971, Beiheft 18/19 zur ÖR, 215 f.
- ³ J. Moltmann, *Manifeste der Hoffnung* (deutsche Ausgabe des Zwischenberichts von 1974), München 1975 7.
- ⁴ W. Pannenberg, *Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche* (Bericht von Bangalore), in: ÖR Jg. 27 (1978) 473.
- ⁵ Ch. Oeyen in einem Bericht vor dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß am 25.11.1978.
- ⁶ So Ch. Oeyen jetzt auch in dem in Anm. 1 genannten Aufsatz, 43.
- ⁷ B. Cooke in: L. Vischer (Hrsg.), *Theologie im Entstehen*, 1976, 36.
- ⁸ Vgl. W. Pannenberg (s. Anm. 4), 480 u. 482.
- ⁹ L. Vischer, *Gemeinschaft tiefer als jede Trennung* (noch unveröffentlichter Beitrag zur Erklärung von Bangalore).
- ¹⁰ *Widerstand und Ergebung*, hrsg. von E. Bethge, 1952, 226.
- ¹¹ Vgl. dazu: W. Schweitzer, *Das Reich des Gekreuzigten in exegetischer und sozialetischer Sicht*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, Jg. 20 (1976) 167 ff.