

Heinz-Jürgen Görtz

Christlich sprechen lernen

Eine Rückbesinnung auf das Bekenntnis „Unsere Hoffnung“

Auf dem Düsseldorfer Katholikentag 1982 hielt Johann Baptist Metz unter dem Titel: „Aufstand der Hoffnung. Das Synodendokument ‚Unsere Hoffnung‘ als Aufruf zur messianischen Erneuerung der Kirche“¹ ein kontroverses, aber mit viel Zustimmung, vor allem jugendlicher Hörer, aufgenommenes Referat. Er brachte damit ein Dokument in Erinnerung, das viel von seiner ursprünglichen Strahlkraft eingebüßt zu haben schien. Innerhalb der Theologie wurde es zudem von Anfang an verdächtigt, die fragwürdige Synodalisierung eines doch sehr speziellen theologischen Ansatzes und einer sehr individuell geprägten Sprache abzugeben. Statt unmittelbar mit ihm setzte man sich daher lieber mit der „politischen Theologie“ Metzscher Prägung und ihren Wandlungen auseinander. Allenfalls im Denken von Metz selbst hat das Synodendokument eine größere Rolle gespielt. Es fragt sich aber, ob man sowohl seiner Sache wie seines Charakters als „Bekenntnis“ der Kirche in der Bundesrepublik „zum Glauben in dieser Zeit“ gerecht wird, wenn die Geschichte seiner Wirkung und Interpretation lediglich einem in der Tat speziellen theologischen Denken überlassen wird. Es ist Zeit für eine breitere und vertiefte Rückbesinnung auf dieses Synodendokument. Eine solche Rückbesinnung hätte sich nicht zuletzt zu fragen, worin denn diese eigentümliche Wirkungsgeschichte des Textes begründet ist, ja in welchem Sinn es schließlich an „Unsere Hoffnung“ (UH) selbst liegt, daß es eine solche zwiespältige Reaktion hervorruft. Ist auf diese Frage eine Antwort möglich, könnte es auch gelingen, das Anliegen von UH zurückzugewinnen.

Ein Dokument des Übergangs

Schon auf der Synode hat „Unsere Hoffnung“ als ein mutiges und offenes Dokument beeindruckt. In ihm sollte Ernst gemacht werden mit dem Versuch, in unserer Zeit und lebensweltlichen Situation kirchliches Sprechen aus dem Glauben und um des Glaubens willen neu zu lernen. Es versteht sich daher weder als offizieller Lehr- noch als ebensolcher Bekenntnistext, wohl aber als Text, der die Lehre neu erschließen und das Bekenntnis neu ermöglichen will. Das bedeutet einerseits: „Wir müssen versuchen, uns und den Menschen, mit denen wir leben,

„Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist“ (vgl. 1 Petr 3, 15)“, und andererseits: „Wir müssen zusehen, daß... nicht jene Fragen unterschlagen werden, die unter uns selbst und in der Gesellschaft, in der wir leben, aufgebrochen sind und nicht mehr verstummen: die Frage nach dem Sinn des Christseins in dieser Zeit überhaupt“ (UH Einleitung). Wenn die Synode so ihre Aufgabe bestimmt, trägt sie der gewandelten Situation heutiger Glaubensverantwortung Rechnung.

Das Auseinandertreten von Religion und Gesellschaft und die vom einzelnen kaum zu bewältigende Strukturierung seines Lebensvollzugs durch den Pluralismus religionskritischer lebensweltlicher „Selbstverständlichkeiten“ (UH I) erfordern die Verantwortung der Hoffnung des Glaubens vor den Gläubigen selbst. Die Frage nach der „Gegenwartsverantwortung“ und „Gegenwartsbedeutung“ der Gläubigen ist deshalb „die gleiche wie jene nach unserer christlichen Identität“ (UH II 2). Nur wo wir den Glauben gegenüber unserer Mitwelt verantworten, geraten wir selbst tiefer in seine Wirklichkeit hinein². Den Glauben solchermaßen verantworten heißt ihn in unsere Lebenswelt übersetzen, ihn dahinein übersetzen heißt hinwiederum die Fragen dieser Lebenswelt und die Aporien ihrer „Selbstverständlichkeiten“ bis zum Glauben vortreiben. Indem „Unsere Hoffnung“ sich auf diese Weise und mit dieser Intention in die „Selbstverständlichkeiten“ der Lebenswelt einlassen will, um aus ihnen auf das Selbstverständnis des Glaubens zurückzukommen, hat das Dokument selbst Anteil an dem von ihm so bestimmten Charakter dieser lebensweltlichen Situation als „Übergangssituation“ (UH II 4). Es selbst muß daher als ein Dokument des Übergangs gelesen werden.

Der Übergangscharakter scheint inhaltlich in der verwirrenden Themenvielfalt und formal in der Uneinheitlichkeit der Textgestalt und der Theologie greifbar. Versuche, die vier Teile des Dokuments zu charakterisieren, haben etwa dazu geführt, daß vom „theologisch grundlegenden“ Teil I („Zeugnis der Hoffnung in unserer Gesellschaft“), vom „ekklesiologischen“ Teil II („Das eine Zeugnis und die vielen Träger der Hoffnung“), vom „moraltheologischen“ Teil III („Wege in die Nachfolge“) und vom „sozialethischen“ Teil IV („Sendungen für Gesamtkirche und Gesamtgesellschaft“) gesprochen wurde³. Sucht man angesichts dieses Befundes nach der inneren Klammer, so kommt diese am ehesten von der *Sprechsituation* des Textes her in den Blick. „Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen?“ – diese Frage zieht sich wie ein roter Faden durch das Dokument. In ihr artikuliert sich das *leitende Interesse*. Die Frage impliziert die Erfahrung des Auseinanderklaffens von Bekenntnis und von dessen „ernsten, lebensprägenden Gebrauch“ (UH Einleitung).

Solchermaßen lebensprägend sind dagegen um so mehr die „Selbstverständlichkeiten“ der gesellschaftlichen Lebenswelt. Sie vor allem sind es, so die Synode, die es besonders schwer machen, „die Botschaft dieser Hoffnung und die Erfahrungen 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“ (UH I). „Unsere Hoffnung“ bringt diese gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten auf den Begriff der „Hoffnungslosigkeit“, und so löst sich denn hier ein, weshalb die Synode ausdrücklich von der „Hoffnung unseres Glaubens“ Rechenschaft ablegen will. Angesichts ihrer „Ängste“ und „Konflikte“, der in ihr „mühsam verdeckten Sinnlosigkeit unseres sterblichen Lebens und unserer öffentlichen und individuellen Leidensgeschichte“ (UH Einleitung) brauche und suche die Welt – „wenn überhaupt“, schränkt der Text vorsichtig ein – „das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung“ (UH II 2).

Das Programm und seine Durchführung

Soviel ist damit vom Programm des Dokuments deutlich: Es geht um die Vermittlung von christlichem Glauben und gesellschaftlicher Lebenswelt. Diese Vermittlung ist für den Glauben notwendig, denn ohne sie droht er seine Identität in dieser Zeit zu verlieren. Diese Vermittlung kann für die Lebenswelt nicht im selben Sinn notwendig sein wie für den Glauben, und doch – dies ist der Impuls, mit dem „Unsere Hoffnung“ das ganze kritische Potential der christlichen Botschaft zur Geltung bringen will, ihre „tröstende“ und „provozierende Kraft“ (vgl. UH Einleitung) – kann solche Vermittlung dazu ermutigen, die mannigfache Not der Hoffnungslosigkeit in den Blick zu nehmen und zu „wenden“. „Elitäre Selbstabschließung in einer religiösen Sonderwelt“ einerseits und „Überanpassung“ an die Lebenswelt andererseits weichen der Vermittlung aus. Diese geschieht vielmehr nur dort, wo zum einen die Spannung des Selbstverständnisses des Glaubens und des Selbstverständnisses der Lebenswelt „inmitten der Lebenswelt“ ausgetragen wird, wo aber zum anderen auch der Glaube sich ganz und aus seiner eigenen Mitte einbringt (UH II). Um dem gerecht zu werden, bezieht sich „Unsere Hoffnung“ in seinem grundlegenden theologischen Teil auf das Credo als seine „Grundlage“ (vgl. UH I): Am Credo entzündet sich die Spannung von Glaube und Lebenswelt, am Credo soll sie auch ausgetragen werden.

Aus diesem Programm ergeben sich für die Artikulation der Glaubensartikel des Credo in Teil I konsequent die einzelnen Schritte seiner Durchführung. Ein *erster Schritt* schlägt das Thema an – meist in den Worten der Schrift, vor allem des Neuen Testaments. Er benennt so gleichsam die Situation, die der Glaube selbst schafft. Ein *zweiter Schritt* macht die gesellschaftliche „Selbstverständlichkeit“ und Gegenstimmung als Kontrasterfahrung namhaft. Hier wird der Glaube in die andere Situation seiner lebensweltlichen Krisis gestellt. Ein *dritter Schritt* spricht jeweils davon, wie sich die Hoffnung des Glaubens dem lebensweltlichen Selbstverständnis widersetzt und darin zugleich gesellschaftliche „Tabus“ (UH I 3) aufdeckt, die das Menschenbild auf ein „geheimnisleeres Bild vom Menschen“ und das der Welt

auf „verkleinerte Maßstäbe“ einer „Bedürfniswelt“ (UH I 1) verkürzen. Hier soll der Glaube seine gesellschaftskritische Kraft der Enttabuisierung entfalten. Ein *vierter Schritt* trägt dem Rechnung, daß es der Synode „nicht um unbelehrbare Selbstverteidigung, sondern um stets auch kritische Selbstdarstellung“ geht (UH I). Er spricht vom „Credo als dem ‚Gericht der Hoffnung‘ des Christen selbst“ und unternimmt eine „offensive Gewissenserforschung“ (UH II 3); denn die Botschaft Jesu wendet sich „sofort und immer auch gegen uns selbst“ (UH I 2). Hindurchgegangen durch das „Gericht der Hoffnung“, will ein *fünfter Schritt* den jeweiligen Glaubensartikel des Credo neu zur Sprache bringen und die Hoffnung des Glaubens als Lebensinteresse des Menschen selbst in seiner lebensweltlichen Situation ins Gespräch bringen: Wenn wir Christen daher jetzt im Credo unsere Hoffnung bekennen, dann machen wir nicht nur bestimmte Glaubensaussagen, sondern wirken zugleich im Hörer – und Sprecher – unseres Bekenntnisses auf jene Voraussetzungen hin, die ihn das Credo als „Einladung zur Hoffnung“ (UH I) verstehen lassen können.

In Stichworten auch einmal inhaltlich an der Rede vom „Reich Gottes“ (UH I 6) durchgespielt, lauten diese fünf Schritte: 1. Das Thema vom Reich Gottes wird in alttestamentlichen und neutestamentlichen „Bildern und Gleichnissen“ vorgestellt. 2. Diese „Verheißungen“ des Reiches Gottes „brechen und verdeutlichen sich“ an den in der „geheimnisleeren Sprache unserer Begriffe und Argumentationen“ verlautenden lebensweltlichen Gegenstimmen der Verheißungen des Fortschritts „von Aufklärung und technologischer Zivilisation“, die „eine geglückte Vollendung der Menschheit als Resultat gesellschaftlich-geschichtlicher Kämpfe und Prozesse erwarten und anzielen“. 3. Demgegenüber läßt die „Verheißungskraft“ christlicher Hoffnung die „Fragwürdigkeit und geheime Verheißungslosigkeit“ jener „sozialen und politischen Utopien“ vom „neuen Menschen“ und der „neuen Erde“ spüren. 4. Daß aber zugleich „die Verheißungen des Reiches Gottes... nicht gleichgültig (sind) gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit“ und „nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen“, leitet zur „Gewissenserforschung“ an, ob wir Christen diese „gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung“ „in der Geschichte unseres kirchlichen und christlichen Lebens“ nicht zu „wenig praktiziert haben“. 5. Das „christliche Hoffnungsbild“ vom Reich Gottes als der „Zukunft der Menschheit“ kann auf neue Weise mitten in die lebensweltlichen „Zukunftspläne und Utopien“ eingebracht werden, denn es ist „von einem nüchternen Realismus über den Menschen und seine geschichtliche Selbstvollendung geprägt“, es „zeigt den Menschen, der immer ein Fragender und Leidender bleibt“, und erwartet eine „Vollendung der Menschheit aus der verwandelnden Macht Gottes.“

Das Beispiel des Glaubensartikels vom „Reich Gottes“ ist hier nicht unbedacht gewählt. Es fällt nämlich ins Auge, daß „Unsere Hoffnung“ mit ihm einen Glaubensartikel anführt, den es im Credo gar nicht gibt, und daß der Text ihn an jener Stelle in der Reihe seiner Glaubensartikel nennt, die im Credo der Artikel vom „Heiligen Geist“ einnimmt. Kommt darin vielleicht gerade der eigentümliche theologische Akzent zum Ausdruck? Und hat dieser dann auch mit der zwiespältigen Wirkung des Dokuments zu tun? Wird also hier greifbar, daß „Unsere Hoffnung“, indem es so sehr betont, daß Glauben auf Kosten der Vermittlung mit der Lebenswelt nicht „geht“, eine solche Vermittlung unterläuft, die ihrerseits nun auf Kosten einer einseitigen Akzentuierung des christlichen Glaubens geschieht?

Die „Verheißung des Reiches Gottes“

Stellen wir diese Fragen zunächst an die Rede vom „Reich Gottes“, so sind vier Beobachtungen zu machen: 1. „Unsere Hoffnung“ spricht vom Reich Gottes fast durchweg im Kontext von „Verheißung“. Schon in I 2 heißt es, daß „wir Christen von jenem Glück und jener Freude, von jener Freiheit und jenem Frieden sprechen (können), die der Sohn uns in seiner Botschaft vom ‚Vater‘ und vom ‚Reich Gottes‘ verheißen hat“. Das Reich Gottes ist für die Zukunft verheißen, in der jene Erneuerung der Welt und des Menschen geschieht, die zugleich erst ihre Vollendung und als solche „Glück“, „Freude“, „Freiheit“ und „Frieden“ bringt.

2. Selbst dort, wo die „Gegenwart“ des Reiches erwähnt wird, da es „durch Jesus unter uns unwiderruflich angebrochen und in der Gemeinschaft der Kirche wirksam ist“ (UH I 6), hat „Unsere Hoffnung“ nicht die eigene Heilsgewißheit christlichen Glaubens im Blick, sondern gerade noch einmal die Erfahrung der Heilsdifferenz im Ausstehen der Zukunft des Heils: Die Kirche ist eben „nicht selbst das Reich Gottes“ (UH I 8), und christliche Heilsgewißheit tritt vornehmlich als zukünftige Heilserwartung – wie es bezeichnenderweise heißt – mitten in den „je eigenen Zukunftsplänen und Utopien“ (UH I 6) der Lebenswelt auf.

3. Die „Verheißung des Reiches Gottes“ setzt daher in ein kritisch-„realistisches“ Verhältnis zur Gegenwart und zum Gegenwärtigen. Das zielt zum einen auf unsere Gegenwart als Christen und Kirche: „Unsere Hoffnung“ beklagt unsere „Anpassungsschwierigkeiten“ gegenüber „Jesus Christus mit seiner Botschaft vom ‚Reich Gottes‘“ (UH II 3); und in der „Hoffnungsgemeinschaft“ der Kirche muß das „Gedächtnis des Herrn“ „immer wieder zur gefährlichen Erinnerung unserer Vorläufigkeit werden“ (UH I 8). Das zielt zum anderen auf unsere lebensweltliche Gegenwart: auf deren „Grauen und Terror“, „Ungerechtigkeit und Unfreiheit“, auf ihre „Welthandelspreise“ und auf ihr „individuelles und gesellschaftliches Leid“.

4. Dieses kritisch-realistische Verhältnis wird zum ebensolchen Verhalten: Die „Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes“, die „eine gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung“ in uns „weckt“ und von uns „fordert“, wird „gewagt“ als deren „praktische Verantwortung“ mitten in „den Kämpfen unserer menschlichen Geschichte“. Denn dies ist der „Realismus unseres Reich-Gottes-Gedankens“, daß er „unser Interesse am konkreten individuellen und gesellschaftlichen Leiden“ nicht „lähmt“ (UH I 6). „Gottes Reich zu hoffen wagen – das heißt immer, es im Blick auf die anderen zu hoffen und darin für uns selbst“ (UH I 8).

In dieser Rede vom Reich Gottes spiegelt sich eine das ganze Dokument beherrschende Sicht auf den christlichen Glauben, die auch durch andere Beobachtungen bestätigt werden kann. Da fällt etwa auf, daß es vor allem bei *negativ geprägten Erfahrungen* in unserer Lebenswelt ansetzt, „um im ‚Schrei aus der Tiefe‘ christliche Erfahrung zu erläutern“. Metz hat als Berichterstatter der

Sachkommission selbst auf diese „Einseitigkeit“ hingewiesen und sie aus dem Bemühen begründet, „die rettende Kraft der Gottesbotschaft gerade im Angesicht unserer Ängste anzurufen und sichtbar zu machen“⁴.

Weiterhin bleibt trotz der Aussage, daß die in Teil I ausgewählten Glaubensartikel „durchlässig auf die ganze Fülle des kirchlichen Credo“ seien (UH I), die Tatsache bestehen, daß hier eine *Auswahl* getroffen wurde. Denn aus der „Fülle des kirchlichen Credo“ fehlen die „Allmacht“ Gottes, die „Geistempfängnis“ und die „Jungfrauengeburt“ Jesu Christi und seine „Himmelfahrt“ ganz; einige Aussagen des Credos kehren nur auf dem Umweg der anderen Kontexte wieder: So wird vom „Sohn“ im Zusammenhang des „Lebens und Sterbens Jesu Christi“ und in Teil II im Zusammenhang des „Kreuzesgehorsams“ gesprochen, von seiner „Auferstehung“ unmittelbar im Kontext der „Auferweckung der Toten“, von seiner „Erhöhung“ im Kontext des „Gerichts“, vom „Geist“ nur im Kontext der „Kirche“, vom „ewigen Leben“ nur indirekt im Zusammenhang des „Reiches Gottes“; und die „Heiligen“ treten erst in Teil III unter dem Vorzeichen der „Bewährung christlicher Freude“ (UH III 4) auf.

Schließlich wird an ungewohnter Stelle, nämlich erst zwischen „Reich Gottes“ und „Kirche“, von der Schöpfung gesprochen. Das ist zweifach begründet worden: Zum einen wolle „Unsere Hoffnung“ damit „wieder ins Bewußtsein rufen, wie in der Glaubenserfahrung des Alten Bundes (und parallel auch in der Christologie des Neuen Testaments) die Erkenntnis des Schöpfergottes aus der vorgängigen Erfahrung seines Heilshandelns herauswächst“; zum anderen wolle es „Ernst machen mit der Erfahrung, daß gerade heute die Zustimmung zur tatsächlichen Welt als Schöpfung Gottes kaum begründet werden kann, ohne zugleich und vorgängig ihre ‚Neuschöpfung‘ und die Verheißung ihrer Vollendung ansichtig gemacht zu haben“⁵.

Der Vorrang der Zukunft

Die hier angemarkten Einseitigkeiten fügen sich in das Bild, das „Unsere Hoffnung“ vom „Reich Gottes“ zeichnet. Als gemeinsamer Nenner aller einzelnen Beobachtungen läßt sich ein Ungleichgewicht der Zeitlichkeitsdimensionen festhalten. Das Schwergewicht der Aussagen liegt auf der Zukunft. Die anderen Zeitlichkeitsdimensionen sind ihr nachgeordnet und werden von ihr her gedacht. Die christlichen Glaubensinhalte selbst werden dadurch in einem christlich nicht näher begründeten Sinn „eschatologisiert“. Deshalb treten jene Inhalte zurück, die eher auf das schon gewirkte Heil und seine Wirklichkeit zielen; deshalb erfolgt das Bekenntnis der Auferstehung Jesu im Kontext der „Auferweckung der Toten“; deshalb wird die „Schöpfung“ über den Gedanken ihrer Neuschöpfung und die Verheißung ihrer Vollendung eingeführt. Solches Überspringen der Gegenwarts-

bezogenheit christlicher Hoffnung rückt diese in die Nähe anderer Traditionen. Metz hat in Düsseldorf nicht unbedacht die Hoffnung, von der das Dokument spricht, eine „messianische Hoffnung“ genannt.

Nur die Kehrseite dieses Vorrangs der Zukunft ist die Kritik des Gegenwärtigen, sowohl des gegenwärtigen christlichen und kirchlichen Lebens wie der Lebenswelt und ihrer „Selbstverständlichkeiten“. Nicht zuletzt daher rührt es, daß die negativ geprägten Erfahrungen den Ausschlag geben. „Umkehr“ ist denn auch nach Metz das „Zwillingswort der Hoffnung“, und diese Umkehr hat für ihn heute eine „praktisch-politische Intention“⁶. Als „gefährlich erinnerte“ dient dieser Intention auch noch die Vergangenheit, das „Gedächtnis des Herrn“. Und die Perspektive der Zukunft herrscht hier nicht weniger: In dem Maß, in dem die Erinnerung die unbewältigten Konflikte und unerfüllten Erwartungen und Hoffnungen der Vergangenheit wachruft, wird diese „gefährlich“; sie wird so überhaupt als uneingelöste Zukunft verstanden.

Die Frage, wie denn vom spezifisch Christlichen her das Gleichgewicht wiederhergestellt werden könnte, lenkt zum zweiten Teil der Ausgangsfeststellung zurück, daß nämlich „Unsere Hoffnung“ mit dem „Reich Gottes“ nicht nur einen Glaubensartikel anführt, den das altkirchliche Credo als solchen nicht kennt, sondern daß es diesen Glaubensartikel zugleich an jener Stelle des Credo einfügt, den im Credo der Artikel vom „Heiligen Geist“ einnimmt. Was geschieht damit, daß das „Reich Gottes“ an die Stelle des „Geistes“ tritt? Auf dem Spiel steht hier ein christliches Verständnis der Geschichte des Reiches Gottes in dieser Zeit bis an deren Ende. Wenn „Unsere Hoffnung“ von der Botschaft Jesu vom Reich Gottes unmittelbar den Bogen zum messianisch-eschatologischen Reich Gottes schlägt, dann ist das unterscheidend Christliche in dieses Sprechen noch nicht eingegangen. Geschichtliche Kontinuität gibt es hier nur in der Form der „Verheißung“ des Reiches Gottes, und selbst ihre Erfüllung im „unwiderruflichen“ Angebrochensein „durch Jesus unter uns“ dient der Bestätigung der Verheißung als einer solchen. Was für eine geschichtliche Kontinuität aber ist das? Wird nicht durch dieses Schwergewicht der Zukunft die Zeit zwischen Ostern und der Wiederkunft Christi zum leeren und gleichgültigen Geschichtsverlauf?

Es ist gleichermaßen signifikant für die herrschende theologische Einsicht von „Unsere Hoffnung“ wie erhellend für das unterscheidend Christliche selbst, daß eine spezifisch christliche Vermittlung des „Reiches Gottes“ zu jenem „Geist“ hinführen müßte, an dessen Stelle das „Reich Gottes“ steht. Daß dem so ist, bedürfte einer eigenen Reflexion. Hier sei nur angemerkt, daß etwa eine biblisch-theologische Besinnung auf den in der lukanischen Theologie am Anfang der Apostelgeschichte thematisierten Zusammenhang von Reich Gottes und Geist zur Vertiefung des Gedankens hätte beitragen können. Am Anfang der Apostelgeschichte geht es nämlich gerade um eine Neubestimmung des Verständnisses vom Reich Gottes um seiner heilsgeschichtlichen Kontinuität willen. Und zum unmittel-

telbaren Kontext dieser Neubestimmung gehört die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu. Apg 1, 3 bringt zunächst die Botschaft Jesu auf den Begriff des „Reiches Gottes“. Von dieser Gottesreichverkündigung ist für die Apostelgeschichte die Geschichte Jesu Christi nicht zu trennen; sie gehört zu ihrem Inhalt (Apg 28, 31). Wie diese aber nun nach Ostern aufzufassen ist, diese Neubestimmung wird von der Frage der Jünger herausgefordert: „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?“ (Apg 1, 6). In seiner Antwort macht Jesus klar, daß nicht schon jetzt die Zeit solch endzeitlicher „Wiederherstellung“ gekommen ist, die vielmehr „der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (Apg 1, 7). Hier ist nichts vorwegzunehmen, keine Zeit zu überspringen. „Diese Zeit“ erhält hingegen einen neuen Ernst durch den „Geist“, dessen „Kraft“ die Jünger empfangen werden und der sie so zu „Zeugen“ Jesu Christi macht. Auf diese Weise trifft der Auferstandene Vorkehrungen für die Zeit bis zu seiner Wiederkunft, die Apg 1, 8 heilsgeschichtlich periodisiert.

So steht die Apostelgeschichte zwar unter dem Zeichen des „Reiches Gottes“, doch wird in ihr darüber hinaus der jetzigen Zeit ihre heilsgeschichtliche Dimension eröffnet. Wie die Herrschaft Gottes in dieser Zeit die Erde verwandeln möchte, gerade das kann in diesem Kontext die Himmelfahrtserzählung lehren. Statt daß Gottes Reich unmittelbar anbricht oder nur aufs neue verheißen wird, „kommt der Geist und läßt von innen her die Sendung und Geschichte Jesu zur Sendung und Geschichte der Kirche, in ihr aber zum Heilsweg Gottes für die Völker, für die Menschheit werden. Durch seinen Geist ist es der erhöhte Herr, der seiner Kirche nahe bleibt und in sie eingreift (vgl. Apg 7, 55 f.; 9, 1-19; 23, 11).“⁷

Die Macht der Gesprächspartner

Solche Überlegungen sind in „Unsere Hoffnung“ ausgeblendet. Die biblisch-theologische Reflexion wird ersetzt durch griffige Formeln aus anderer Quelle. Leitende Motive wie etwa die „Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit“, die „dunkle Prophetie dieses Leidens“, die „Gerechtigkeit für alle, für die Lebenden und die Toten, die Kommenden und Gewesenen“, die Fortschritts- und Emanzipationskritik, die „gefährliche Erinnerung“, daß „kein Glück der Enkel das Leid der Väter“ wiedergutmacht, lassen unschwer die Gesprächspartner der politischen Theologie, die Metz im Umkreis der Frankfurter Schule gefunden hat, als diese Quelle ausmachen. Bis in die Sprache hinein ist auch die lebensweltliche Artikulation der Glaubensinhalte von diesen Gesprächspartnern beeindruckt.

Das gilt zumal für den großen Anreger der Kritischen Theorie: *Walter Benjamin*. Unsere Beobachtungen an der Rede vom Reich Gottes führen ebenfalls auf die Spur Walter Benjamins. Sowohl der messianisch-eschatologische Zug dieser Rede wie auch die in ihr angeschlagene Dialektik der Reich-Gottes-Verheißung und der

profanen Verheißungen von Wissenschaft und Technik, von sozialen und politischen Utopien scheinen sich im Faszinationskreis seines Denkens aufzuhalten. In Benjamins „Theologisch-politischem Fragment“, dessen Schlüsselcharakter für Benjamins Denken unbestritten ist, heißt es: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.“ Zugleich denkt Benjamin die „Beziehung“ der „Ordnung des Profanen“ und der des „Messianischen“ als das Spiel zweier entgegengesetzter Kräfte, in dem „wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Weg zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, ihres leisesten Nahens.“⁸

Daß hier für den Theologen eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem jüdischen Element dieses Denkens, sei es theologisch oder säkularisiert zu verstehen, gefordert ist, wird nur noch dringender angesichts des Selbstverständnisses, das Benjamin im „Passagen-Werk“ äußert: „Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben.“⁹ Kriterium der Beurteilung des Synodendokuments wird jedenfalls sein müssen, ob es die von Benjamin übernommene Sprache bloß unkritisch fortsetzt oder sich zugleich kritisch gegen sie wendet.

Der Eindruck bleibt, daß in „Unsere Hoffnung“ der christliche Glaube seine eigene Sprache noch nicht gefunden hat. Das Beispiel der Rede vom Reich Gottes zeigt, daß dessen Verheißungen weder mit der Botschaft Jesu vom Reich Gottes noch mit Jesus selbst als deren vollmächtigen Verkünder, in dessen Leben, Tod und Auferstehung das Reich schon anbricht, ausreichend vermittelt sind. Die christlichen Glaubensinhalte scheinen eher als Vorzeichen vor der Klammer der Auseinandersetzung mit dem lebensweltlichen Selbstverständnis zu stehen, die ihre eigene gesellschaftskritische Kraft noch gar nicht haben voll entfalten können. Die Kritik der Lebenswelt leisten vielmehr formale Figuren und Kategorien, die als solche nicht schon unter christlichem Vorzeichen gelesen werden dürfen. Wenn sich aber dennoch eine ganze Aussagenreihe im Text findet, die von der gegenwartsbezogenen und zukunftsöffnenden Gottesherrschaft spricht, die zu einer neuen Freiheit befreit und zu einem neuen Leben im Geist, dann fügt sich diese nicht ohne weiteres in den herausgestellten Duktus. Hier wird deutlich, daß die „Theologie“ von „Unsere Hoffnung“ nicht einheitlich ist. Das macht die Spannung im Text aus. Das begründet aber auch, weshalb „Unsere Hoffnung“ nicht schlechterdings als ein Dokument der politischen Theologie gelesen werden darf.

Umkehr in die Nachfolge

Die eher jüdisch, nämlich messianisch-eschatologisch akzentuierte Reich-Gottes-Theologie wird von einer anderen, genuin christlichen Theologie unterlaufen, die in der Rede von der „Nachfolge“ angezeigt ist. Zunächst sucht die „Theologie des Reiches Gottes“ auch noch auf die Nachfolge überzugreifen, wenn es in I 6 heißt: „Indem wir uns unter das ‚Gesetz Christi‘ (Gal 6, 2) stellen und in seiner Nachfolge leben, werden wir auch mitten in unserer Lebenswelt zu Zeugen der verwandelnden Macht Gottes: als Friedensstifter und Barmherzige, als Menschen der Lauterkeit und Armut des Herzens, als Trauernde und Streitende, im unbesieghchen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit (vgl. Mt 5, 3ff.).“ Aber wenn wir, wie der Vorspann zu diesem Text erläutert, Christus zugehören, in ihn „eingepflanzt“, durch die Taufe „hineingetaucht“ sind „in sein neues Leben“ und „in der Mahlgemeinschaft mit ihm ‚das Pfand der kommenden Herrlichkeit‘“ empfangen, dann sind wir in seiner Nachfolge nicht nur Zeugen der endzeitlichen verwandelnden Macht Gottes, sondern dann leben wir schon aus ihrem Ereignis und verwandeln wir jetzt unsere Lebenswelt aus ihrem Geist und ihrer Kraft. Messianische Erwartung wird so mit gläubiger Hoffnung vermittelt: Nachfolge geht den Weg dessen, der schon vorausgegangen ist und dessen Wiederkunft noch erst erwartet wird. In den Worten von „Unsere Hoffnung“: „Diese Hoffnung kommt nicht aus dem Ungewissen und treibt nicht ins Ungefähre. Sie wurzelt in Christus, und sie klagt auch bei uns Christen des späten 20. Jahrhunderts die Erwartung seiner Wiederkunft ein“ (UH IV 4). Gottesherrschaft ist in der Herrschaft Christi aufgerichtet und zugesagt. Der christliche Reich-Gottes-Glaube lebt nicht bloß aus der Verheißung einer Erfüllung, sondern aufgrund der erfüllten Verheißung und der verheißenen Erfüllung.

Diese Rede von der Nachfolge verklammert noch einmal auf eigene Weise die Teile miteinander und holt insbesondere die Teile II–IV in ihrer theologischen Bedeutung für das ganze Dokument ein, so daß sie durchaus nicht bloß als „ekklesiologische“ Legitimierung des innerkirchlichen Pluralismus (II), als „moraltheologische“ (III) oder „sozialethische“ Anwendung (IV) nachhängen. Auch der Begriff der „Sendung“ von Teil IV erhält von hierher über seine historisch-soziologische Fassung hinaus seine theologische Voraussetzung. Metz selbst hat an anderer Stelle den Text interpretiert und dabei auf die „richtige Einschätzung des Umfangs der christologischen Aussagen im Synodentext“ größten Wert gelegt: „In diesem Teil sind die Aussagen zum Christusbekenntnis ja nicht auf den Teil I (und womöglich gar auf den ausdrücklich vom ‚Leben und Sterben Jesu Christi‘ handelnden Abschnitt I, 2) beschränkt, sie durchziehen in gleitender Funktion alle Teile. So ist vor allem der Teil III über die Nachfolge nicht nur Anwendungsteil für das kirchliche Leben, der sich von den christologischen Aussagen folgenlos abtrennen ließe; er ist integrierender Bestandteil des im Synodentext entfalteten

Christusbekenntnisses.“ Metz betont daher, wie sehr in seinen Augen „diese Rede von der Nachfolge nicht ‚nur‘ ein pastorales, sondern im strengen Sinn ein dogmatisches Thema ist, oder anders ausgedrückt, wie sehr Nachfolge und Christologie zusammengehören“¹⁰. Vor allem an Teil III fällt gegenüber dem doch eigentlich grundlegenden theologischen Teil I die Orientierung an der Person Jesu Christi auf, die Grundlegung der Nachfolge in seinem „Gehorsam“ (UH III 1).

Der „Preis der Orthodoxie“

Dort wird auch der theologische Charakter der praktischen Verantwortung unserer Hoffnung in der Nachfolge ausdrücklich gemacht: „Das Bekenntnis zu Jesus Christus weist uns in seine Nachfolge. Sie nennt den Preis unserer Verbundenheit mit ihm, den Preis unserer Orthodoxie“ (UH III). Noch in Düsseldorf hat Metz die Nachfolge als jenes Wort hervorgehoben, „in dem ‚die Hoffnung, die in uns ist‘ und die ‚Rechenschaft‘, die wir von ihr abzulegen haben, in eins zusammengeschlossen sind“¹¹. Es mag an der Überbetonung der unmittelbaren gesellschaftlichen Praxis dieser Verantwortung liegen, daß im theologischen Teil I der „Preis der Orthodoxie“ nicht stärker in der Anstrengung der theologischen Begriffsbearbeitung entrichtet wurde. Dies hätte zu einem anderen, ausgeglicheneren Verhältnis der Zeitlichkeitsdimensionen geführt und das eigene Geschehen der Umkehrung weltlicher Verhältnisse in der Nachfolge in den Blick gebracht.

Romano Guardini hat in seinem „Wesen des Christentums“ die Schwierigkeit spezifisch christlicher Kategorien angesichts der Tatsache problematisiert, daß in allem, was christlich sein soll, Jesus Christus selbst mitgegeben sein muß: „Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt. Das ist ein Paradox.“¹² Aus diesem Problembewußtsein heraus hat Klaus Hemmerle „die Logik der Nachfolge eine paradoxe Logik“ genannt, dementsprechend „paradox auch die Logik der Theologie sein“ müsse: „Es genügt nämlich nicht, im moralischen Appell und in der geistigen Übung das Paradox der Nachfolge zu betonen, die Inhalte des Evangeliums aber so abzuhandeln, als ob sie subsumierbar wären unter eine geradlinige, ‚allgemeine‘ Logik.“ Deshalb ist für Hemmerle der „Ort der Theologie notwendigerweise die Nachfolge selbst, Nachfolge freilich, die das Denken *als* Denken in Gehorsam nimmt, so aber in die Theologie hinein integriert. Theologie ist dort Theologie, wo Nachfolge selber zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird. Ohne solch ärgerliche Unterscheidung des Theologischen löst dieses sich auf, ohne Integration des Denkens in der Nachfolge aber verengt sich diese, unterbietet sie ihr Maß.“¹³ Wenn die Synode daher apodiktisch sagt: „Unsere Identität als Christen und Kirche finden wir nicht in fremden Programmen und Ideologien. Nachfolge

genügt“ (UH III 1), so ist diese einfache Formel nur dann mehr als ein vereinfachendes Schlagwort, das sich als solches gerade fremden Programmen und Ideologien auslieferte, wenn nicht dieses Einfachste in der theologischen Reflexion zugleich als das Schwerste begriffen wird.

ANMERKUNGEN

¹ Herder-Korrespondenz 36 (1982) 503–508.

² Vgl. J. B. Metz, Art. Apologetik, in: *Sacramentum mundi* I 267.

³ Vgl. R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre (Darmstadt 1979) 236–242.

⁴ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1976) 80.

⁵ Ebd. 74 f. ⁶ HK 36 (1982) 505.

⁷ K. Hemmerle, Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums (Freiburg 1978) 112f.

⁸ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 1 (Frankfurt 1977) 203f.

⁹ Ebd. Bd. 5, 1 (1982) 588.

¹⁰ J. B. Metz, Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (Freiburg 1977) 40.

¹¹ HK 36 (1982) 504.

¹² R. Guardini, *Das Wesen des Christentums* (Würzburg 1938) 68.

¹³ K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute* (Freiburg 1975) 63, 28f.