

Verantwortung der Hoffnung

Vier Diskussionsthesen*

Johann Baptist Metz

Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein

I. Das neuzeitliche Weltverständnis, vor dem der christliche Glaube seine Hoffnung verantworten muß, ist in einem fundamentalen Sinne zukunftsorientiert; es hat deshalb nicht primär kontemplativen, sondern operativen Charakter.

Die sogenannte Neu-Zeit ist geprägt durch den anhaltenden Willen zum „Neuen“. Dieser Wille zum „Neuen“ ist wirksam auf dem Grunde der neuzeitlichen Revolutionen sozialer, politischer und technischer Art. Die Menschheit dieser neuen Zeit kennt nur ein Faszinosum: die Zukunft als das Noch-nie-Gewesene. „Das Gegebene wandelt sich im Interesse an der Zukunft in Aufgaben. Das eigentlich Wirkliche am Wirklichen sind seine Möglichkeiten.“¹

Dieses neue Bewußtsein ist, anders ausgedrückt, bestimmt von der „Leidenschaft für das Mögliche“ (Kierkegaard). Die unmittelbare Macht der Traditionen hingegen schwindet; das Alte erscheint schnell als das Veraltete; die „goldene Zeit“ liegt nicht hinter uns, sondern vor uns, sie wird nicht träumend erinnert, sondern schöpferisch erwartet. Das Verhältnis zum Vergangenen nimmt immer mehr rein ästhetisch-romantische oder rein archaische Züge an oder es ist von einem rein historischen Interesse geleitet, das die Vergangenheit noch einmal in ihrem Vergangensein bestätigt. Das neuzeitliche Bewußtsein hat ein rein historisches Verhältnis zur Vergangenheit, aber ein geschichtliches („existentiales“) Verhältnis zur Zukunft; es löst den Menschen aus dem Bann der reinen Herkunftsgeschichte und organisiert ihn für seine Endgeschichte. Darin ist ein hermeneutischer Vorrang der Zukunftsorientierung für ein wesentliches Verständnis von Geschichte überhaupt und damit auch von Herkunftsgeschichte enthalten. Nur wo die Herkunftsgeschichte im Verhältnis zur Endgeschichte verstanden wird, erscheint sie selbst nicht nur als (beliebiges) Material historischer Neugierde, sondern als verpflichtendes Erbe und als inspirierende Macht unseres gegenwärtigen Daseins.

Zukunft ist in einem wesentlichen Sinne noch nicht bestehende, ja noch nie ge-

* Der vorliegende Text gibt einen Vortrag des Verfassers anlässlich der jüngsten Tagung der Paulusgesellschaft (vom 28. 4. bis 1. 5. 1966) wieder, die unter dem Thema „Christliche Humanität und marxistischer Humanismus“ stand. Da dieser Text als unmittelbare Diskussionsgrundlage dienen sollte, wurde er in Thesenform und ohne größeren wissenschaftlichen Apparat vorgelegt. Er nimmt zwar selten direkt, aber nahezu ständig indirekt Bezug auf die Position der marxistischen Gesprächspartner. Er sucht ein theologisches Thema gerade so zu reflektieren, daß es zu einem fruchtbaren Konflikt mit dieser Position führt.

¹ G. Ebeling, Wort und Glaube (Tübingen 21962) 387.

wesene Wirklichkeit: das in einem eigentlichen Sinn „Neue“. Das Verhältnis zu solcher Zukunft kann nicht rein kontemplativ und nicht rein vorstellend sein, da sich reine Kontemplation und reine Vorstellung auf schon gewordene bzw. schon bestehende Wirklichkeit beziehen. Das Verhältnis zur Zukunft ist vielmehr operativ, und die Theorie dieses Verhältnisses ist betont handlungsbezogen. In dieser Zukunftsorientierung erfährt der Mensch seine Welt nicht mehr als auferlegtes Schicksal, als eine ihn hoheitsvoll umgebende und unantastbare Natur, sondern als „Steinbruch“, aus dem er überhaupt erst seine eigene „neue Welt“ baut. Er verändert die Welt und gestaltet sie zur Szenerie seiner eigenen geschichtlichen Gestikulation. Die Welt erscheint als eine durch den Menschen und seine technische Tat entstehende und dadurch säkularisierte Welt.

Das Geschehen der sogenannten „Säkularisierung“ und der neuzeitliche Primat der Zukunft hängen innerlich zusammen. Der kategoriale Vorrang der Zukunft im neuzeitlichen Daseins- und Weltverständnis hat in wachsendem Maß eine Krise vertrauter religiöser Vorstellungen des christlichen Glaubens herbeigeführt². Das „Jenseits“ und der Himmel „über uns“ scheinen nicht nur verborgen, sondern entschwinden zu sein (Verborgenes kann ja mächtig und nahe sein!). Langsam, aber beständig ist die Welt über unseren Köpfen zusammengewachsen. Sie scheint ganz in unsere Hände und Projektionen geraten zu sein. Nichts mehr läßt sie als „die untere Randzone“, als den „numinosen Vorhof“ Gottes erkennen. Wir entdecken in und an der Welt nicht mehr unmittelbar die „Spuren Gottes“, die *vestigia Dei*, sondern die „Spuren des Menschen“, die *vestigia hominis* und seiner weltverändernden Tat. Wir scheinen in und an der Welt nur uns selbst und unseren eigenen Möglichkeiten zu begegnen. Der Glanz des Über-Weltlichen, des Über-Irdischen scheint ausgeglüht zu sein. Was den neuzeitlichen Menschen zuinnerst bewegt, ist nicht das Engagement am Über-Weltlichen, sondern das Engagement an der Zukunft. In sie hinein läßt sich der moderne Mensch, der so entzaubert und so a-religiös zu sein scheint, immer noch und immer neu überfordern und über sich hinausrufen.

Alle wirksamen Weltanschauungen und Humanismen in Ost und West sind heute zukunftsorientiert. Denken wir nur an den Marxismus und seine Theorie von der klassenlosen Gesellschaft in einer vom Menschen selbst produzierten Zukunft der Welt. Das gesuchte Heil, die gelungene und vollendete Humanität liegen nicht „über uns“, sondern „vor uns“. Die gesamte moderne Religionskritik, vorweg die marxistische, läßt sich auf diesen einen Nenner bringen: Das Christentum wie die Religion überhaupt ist ohnmächtig gegenüber dem Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein. Und darum versteht sich dieses neue Bewußtsein vielfach als Liquidierung des religiösen Bewußtseins überhaupt, als Anbahnung einer nach-religiösen Zeit, in der jede Transzendenzorientierung als rein spekulativ durchschaut und von einer operativen Zukunftsorientierung abgelöst werden soll.

² Vgl. zu dieser Passage (wie zum ganzen Text): J. B. Metz, *Gott vor uns*, in: Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 227–241.

Verborgenheit der Zukunft in Theologie und Seinsmetaphysik

Wie versteht der christliche Glaube sich selbst angesichts dieser Situation? Wie verantwortet er seine Hoffnung (vgl. 1 Petr 3, 15)? Kann er diese Situation auch so verstehen, daß sie das theologische Bewußtsein nicht rundweg ausschaltet bzw. es nicht in eine leere und formale Paradoxalität abdrängt? Ja, er kann es – unter einer Bedingung: Wenn der Glaube zunächst einmal erschrickt über die Verborgenheit der Eschatologie in seiner Theologie, wenn er beunruhigt wird über die Vergessenheit der Zukunft in der Theologie, die schließlich so weit geht, daß alle moderne theologische Rede von der Geschichtlichkeit des Glaubens immer nur die Beziehung der Vergangenheit auf Gegenwart meint. Als Beispiel sei hier – abgekürzt – Bultmann genannt (wie alle von Heidegger geprägte Existentialtheologie. Die sogenannte "existenziale Interpretation des Neuen Testamentes" versteht sich als Re-präsentierung dieser geschichtlichen Botschaft in der je gegenwärtigen Glaubensentscheidung).

Was aber ist mit der Zukunft? Muß nicht endlich zusammengeführt werden, was in der Theologie lange unheilvoll auseinandergetreten war: nämlich Transzendenz und Zukunft in der von der biblischen Botschaft selbst geforderten Zukunftsorientierung des christlichen Glaubens? Nur dann kann der Glaube in einen fruchtbaren Konflikt mit diesem neuen Bewußtsein und seiner Zukunftsorientierung treten. Nur dann kann er es auch kritisch befragen: Woher kommt diese Vorherrschaft der Zukunft, die das moderne Bewußtsein bestimmt und von der die politischen, sozialen und technischen Revolutionen dieser Zeit zeugen? Worin gründet sie?

Der Verlust an Eschatologie in der Theologie geht Hand in Hand mit der Verborgenheit der Zukunft in jener Philosophie, die auf die begriffliche Entfaltung der Theologie großen Einfluß gewonnen hat: der Seinsmetaphysik, ob sie nun objektivistisch entfaltet wird (wie in der Scholastik) oder – seit Kant – als transzendente oder personale oder existenziale Metaphysik. Diese Behauptung mag verwundern angesichts der geradezu emphatischen Rede von Geschichtlichkeit in der jüngeren transzendentalen, personalen und existenzialen Philosophie. Doch diese Rede von Geschichte und Geschichtlichkeit hat eine stillschweigende, unbefragte Voraussetzung. Diese Voraussetzung lautet: Geschichte ist Herkunftsgeschichte der jeweiligen Gegenwart. Durch diese stillschweigende Identifizierung von Geschichte und Herkunftsgeschichte, von Geschichte und geschehener Geschichte, bleibt der Rang und der Primat der Zukunft verborgen. Zukunft erscheint ausschließlich als Korrelat der Gegenwart, nicht aber als in sich selbst gegründete, sich selbst gehörende Wirklichkeit, die gerade nicht den Charakter des Bestehenden und Vorhandenen hat und die deshalb nicht – im klassischen Sinn – ontologisiert werden kann. Die rein metaphysische und ontologische Behandlung des Problems der Geschichtlichkeit verbirgt den Rang der Zukunft in diesem Problem.

Das geschieht nicht zufällig, sondern wesentlich, denn das rein betrachtende und rein vorstellende Wesen der Metaphysik kann sich in kein angemessenes Verhältnis zur Zukunft bringen. In ihm bringt sich ein anderer Zeithorizont zur Geltung, nämlich das „Immer“ der (immer schon) währenden Gegenwart.

Das Entstehende, Noch-nicht-Seiende, Noch-nie-Gewesene, das „Neue“ kann per definitionem nicht Gegenstand eines rein betrachtenden Bewußtseins werden (Bloch). Es erfordert handelndes Bewußtsein, eine neue und ursprüngliche Verquickung von Theorie und Praxis, gewissermaßen von Reflexion und Revolution, die außerhalb des metaphysischen Denkens und seiner Vorstellung vom Sein im ganzen liegt. Die wesentliche Verborgenheit von Zukunft in der Metaphysik ist aber zugleich die wesentliche Verborgenheit von Geschichte überhaupt; denn die Zukunft ist das Konstitutiv der Geschichte als Geschichte. Solange Geschichte unter dem Primat der Herkunft und der Gegenwart gedacht wird, kann sie als eine gewordene bzw. als eine bestehende Wirklichkeit gedacht und damit wiederum als Natur verstanden und in diesem Sinn ontologisiert werden. Erst in bezug auf die Zukunft kann geschichtliche Wirklichkeit von Natur unterschieden werden. Erst in bezug auf die Zukunft kann Geschichte auch von jedem „Werden“ unterschieden werden, das nicht eigentlich eine Zukunft, sondern ein (vorgestelltes und in diesem Sinn je schon bestehendes) Ziel hat und das noch einmal in die Ontologie der Natur gehört. Erst in bezug auf die Zukunft kann schließlich die Seele aller Geschichte, nämlich die Freiheit, erfaßt werden. Insofern der Metaphysik das Problem der Zukunft verborgen bleibt, bleibt ihr das Problem der Geschichte verborgen. Alle Versuche, Seinsmetaphysik und Geschichte zu konjugieren, zeigen indirekt noch einmal, daß Metaphysik eben Meta-Physik ist: ein betrachtendes Erfassen der Wirklichkeit im ganzen im Horizont des Bestehenden, das heißt der Natur.

Auch Heideggers später Versuch, Seinsdenken und Geschichte im Begriff der Seinsgeschichte zu vermitteln, verrät indirekt immer wieder, daß diese Vermittlung nicht möglich ist, bzw. daß sie immer nur unter der Voraussetzung vollzogen werden kann, daß das Problem der Zukunft, welches gerade das Problem der Geschichte als Geschichte ist, verborgen bleibt: Heideggers Konzept der Seinsgeschichte scheint betont archaisch zu sein; es ist ganz und gar vom Primat der Herkunftsgeschichte bestimmt; Zukunft ist hier allein das Ereignis der frühesten Frühe; es dominiert der Jargon des „Immerschon“ (als Index für die kategoriale Vorherrschaft von Herkunft und Gegenwart); das Problem des Noch-nicht, des Noch-nie-Gewesenen, des wirklich „Neuen“, an dem sich auch erst Freiheit als Freiheit verstehen kann, bleibt verborgen; die Anamnese, die andenkende Erinnerung dominiert.

Das gleiche scheint mir – omnibus perpensis – für Hegels imponierende Geschichtsmetaphysik zu gelten. Sie scheint zwar veranlaßt zu sein von der Betroffenheit Hegels durch die Französische Revolution³ und damit von der Erfahrung des

³ Vgl. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (Frankfurt 1965); H. Arendt, *Über die Revolution* (München o. J.; engl. Originalausgabe: New York 1963) 63 f.

„Neuen“, des Noch-nie-Gewesenen in der Geschichte und als Geschichte. Aber im Gang seiner Überlegung blendet Hegel diese Erfahrung ab in eine umfassende Metaphysik der Geschichte, in eine betrachtende Auslegung der Geschichte im ganzen, durch die er sich das Problem der Zukunft, dessen, was nicht Gegenstand möglicher Betrachtung sein kann, erneut verbirgt. Hegel (wie vielleicht alle Metaphysik) weiß von der Geschichte rein betrachtend-vorstellend zu viel, als daß er sich in ein angemessenes Verhältnis zum Wesen der Geschichte, zur Zukunft, bringen könnte, die eben nicht betrachtend, sondern handelnd evident wird.

So stellt ihm Marx in seinen Thesen gegen Feuerbach jenen programmatischen Satz gegenüber, der in seiner Pointiertheit zwar mißverständlich bleibt, in dem sich aber das „Gewissen der Zukunft“ zu melden scheint: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern.“

Diesen Satz gilt es nicht einfach zu kanonisieren, sondern zu modifizieren. Theorie (und damit Philosophie) ist keineswegs völlig auszuschließen; aber diese Theorie muß viel entschiedener handlungsbezogen sein, muß viel mehr „Theorie-Praxis“ sein (Bloch), als dies die uns bekannten und in der Theologie vertrauten Weisen des Philosophierens zulassen.

Die folgende These soll kurz zeigen, daß uns die Entbergung des Problems der Zukunft durch den biblischen Glauben selbst ermöglicht und aufgetragen ist. Erst im Lichte dieses Zukunftsproblems kann jener „Humanismus der schöpferischen Hoffnung“ entfaltet werden, den die christliche Theologie meines Erachtens zum Thema Humanismus beitragen kann und beitragen muß.

Biblischer Verheißungsglaube

II. Die neuzeitliche Zukunftsorientierung und das darin wirksame Verständnis von Welt als Geschichte ist selbst fundiert im biblischen Verheißungsglauben.

Zu dieser These können hier nur einige Hinweise gegeben werden. Der unmittelbare Bezug auf die Aussagen der Schrift ist nicht beliebig; er stützt sich auf Ergebnisse der jüngeren Exegese, die in ihrer post-Bultmannschen Phase vor allem das Alte Testament zur Geltung bringt und in der erkannten inneren Einheit beider Testamente nicht nur vom Neuen Testament zum Alten Testament, sondern auch umgekehrt interpretiert, also das Alte Testament auch als Voraussetzung und Mitgift neutestamentlichen Denkens und Redens betont.

Gerade die jüngsten Forschungen zeigen, daß das Offenbarungswort im Alten Testament nicht primär Aussagewort ist, aber auch nicht primär Anredewort, Wort der personalen Selbstmitteilung Gottes, sondern Verheißungswort. Seine Aussage ist Ansage, seine Verkündigung ist Ankündigung des Kommenden und dadurch Aufkündigung des Bestehenden. Das dominierende Verheißungswort weist Zukunft an; es stiftet den Bund als die Solidarität der Hoffenden, für die die Welt

erstmal als zukunftsorientierte Geschichte erscheint – im Gegensatz zu den Griechen, für die sich die Welt als bestehender und geschlossener Naturkosmos zeigt⁴.

Zentrale Passagen des Alten Testaments sind bestimmt vom Pathos des „Neuen“, der neuen Zeit, vom Pathos des Noch-nie-Gewesenen, wiederum im Gegensatz zu den Griechen, für die das Noch-nie-Gewesene das eigentlich Unmögliche ist, denn es gibt für sie „nichts Neues unter der Sonne“. Alles Kommende ist nur Variation des Gewesenen, Aktualisierung und Bestätigung der Anamnese. Geschichte ist für die Griechen nur die letztlich gleichgültige Wiederkehr desselben innerhalb des fixen Rahmens des Kosmos. Das Wesen der Geschichte ist der Zyklus, die Geschichte frisst gewissermaßen immer wieder ihre eigenen Kinder; es entsteht nichts wirklich Neues, und als Wesen der Geschichte enthüllt sich der Nihilismus.

Ich betone diesen Gegensatz zwischen biblischer und griechischer Welt- und Daseinsicht, um die Eigenart des biblischen Welt- und Daseinsverständnisses scharf herauszustellen: Im biblischen Verständnis erscheint Welt als eine auf die Verheißung Gottes hin entstehende Geschichtswelt, für deren Prozeß die Hoffenden in Verantwortung stehen. Schon die Schöpfungsgeschichten des Alten Testaments sind ursprünglich Verheißungsgeschichten, der Schöpfungsglaube ist Verheißungsglaube. Am deutlichsten tritt der eschatologische Horizont wohl in der zentralen Stelle der Gottesoffenbarung in Exodus 3, 14 hervor. Die neuere Exegese lehrt uns übersetzen: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ Die Göttlichkeit Gottes offenbart sich hier als Macht unserer Zukunft und nicht primär als „Über-uns-sein“ im Sinn einer geschichtslos erfahrbaren Jenseitigkeit. Gott ist ein „Gott vor uns“. Seine Transzendenz enthüllt sich als die Macht unserer Zukunft⁵: Als eine Zukunft, die in sich selbst begründet ist, die sich selbst gehört. Als eine Zukunft, die nicht aus den Möglichkeiten unserer menschlichen Freiheit und unseres Handelns entsteht, sondern die unsere Freiheit in ihre geschichtlichen Möglichkeiten ruft. Denn erst eine Zukunft, die mehr ist als Korrelat und Projektion unserer eigenen Möglichkeiten, kann uns zu wirklich „Neuem“ befreien, zu neuen Möglichkeiten, zu dem, was noch nie gewesen ist. Der biblische Glaube enthält, insofern er menschliches Dasein auf dieses „Neue“ bezieht, so etwas wie ein revolutionäres Element.

In der Botschaft des Neuen Testaments wird die Zukunftsorientierung des biblischen Glaubens nicht etwa abgeschafft. Im Gegenteil, „die Überzeugung von der Nähe des in Jesus angesagten und angebrochenen Reiches bewirkte eine solche Konzentration und Mobilisierung auf die Zukunft Gottes, daß daneben alles Nur-Überlieferte und Nur-Gegenwärtige seine Eigenbedeutung verlor, die Zukunft Gottes aber gegenwartsbestimmend wurde“⁶.

Es wäre falsch zu meinen, durch das Christus-Ereignis hätten wir schon alle Zukunft hinter uns, als ob es post Christum natum keine sich realisierende, sondern

⁴ Vgl. J. B. Metz, *Welt (system.)*, in: LThK X 1023–1026.

⁵ W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, in: Ernst Bloch zu ehren (vgl. Anm. 2) passim.

⁶ a.a.O. 212.

nur noch eine sich auslegende Zukunft gäbe. Vielmehr verschärft das Christusergebnis die Orientierung auf die noch nicht realisierte Zukunft. Die Auferstehungsbotschaft, die nie getrennt werden kann von der Kreuzesbotschaft, ist wesentlich eine missionarische Verheißungsbotschaft. Im Gehorsam gegen sie sucht der Christ die Welt auf jene „neue Wirklichkeit“ hin zu verändern, die ihm in Jesus Christus endgültig verheißen ist⁷. Alles ist gerade auch im Neuen Testament auf schöpferische Erwartung als das geheime Wesen christlicher Existenz bezogen.

Dies alles erfordert die Entfaltung der Theologie als Eschatologie. „Die eine Hoffnung haben“ (wie Paulus die Christen schlicht definiert; vgl. Eph 2, 22; 1 Thess 4, 13), müssen ihr Glaubensverständnis in allen ihren Teilen als Eschatologie entfalten. Eschatologie darf in einer christlichen Theologie nicht nur rein regional, sie muß radikal verstanden werden: als Form aller theologischen Aussagen.

Der Versuch, die ganze Theologie als Anthropologie zu lesen und zu verstehen, ist eine wichtige Errungenschaft gegenwärtiger theologischer Arbeit. Doch diese „anthropologisch gewendete“ Theologie bleibt so lange in Gefahr, welt- und geschichtslos zu werden, als sie nicht ursprünglicher als Eschatologie verstanden wird. Nur im eschatologischen Horizont der Hoffnung erscheint nämlich Welt als Geschichte. Nur im Verständnis von Welt als Geschichte kann die fundamentale und bleibende Bedeutung des Menschen und seiner freien Tat für das Verständnis von Welt begründet werden. Nur diese zentrale Bedeutung der menschlichen Freiheit ermöglicht eine legitime „christliche Anthropozentrik“.

Die „anthropologische Wende“ der Theologie gründet in der „eschatologischen Wende“. Denn erst im eschatologischen Horizont zeigt sich Welt als eine entstehende Wirklichkeit, deren Prozeß der Freiheit des Menschen aufgegeben ist. Auch Christologie und Ekklesiologie müssen im Horizont der Eschatologie entfaltet werden, sollen sie nicht rein existential-anthropologisch oder rein naturhaft-kosmologisch verkürzt werden.

Es wäre reizvoll und wichtig zu zeigen, wie der Prozeß der sogenannten Säkularisierung der Welt nur möglich war, weil Welt selbst im eschatologischen Horizont der Verheißung erfahren und ausgelegt wurde. In diesem Horizont erscheint Welt nämlich nicht als eine fertige und in ihrer prästabilierten Harmonie unantastbare Wirklichkeit, sondern als eine entstehende Wirklichkeit, die durch die geschichtlich freie Tat des Menschen auf ihre größere Zukunft hin verändert wird. Die universale Veränderung der Welt durch den Angriff der menschlichen Freiheit kennzeichnet aber jenen Prozeß, den wir mit Säkularisierung bezeichnen. Wir müssen indes diese Frage hier übergehen und gleich zur nächsten These fortschreiten.

⁷ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München 21965) 173 ff.

Schöpferisch-kämpferische Weltverantwortung

III. Die Verantwortung der christlichen Hoffnung gegenüber der geschichtlichen Mitwelt läßt sich theologisch bestimmen durch den Begriff einer „schöpferischen Eschatologie“. Diese impliziert als inneres Moment eine Art „politischer Theologie“.

Die Erläuterung und Begründung dieser These sei mit dem Hinweis auf eine denkwürdige Sentenz des heiligen Thomas von Aquin begonnen. Thomas von Aquin sagt in seiner scholastischen Sprache: Der Mensch hat nicht einen *finis ultimus naturalis* und einen *finis ultimus supernaturalis*, er hat nicht eine natürliche und eine übernatürliche Endgeschichte; er hat nur einen einzigen *finis ultimus*, nämlich die von Gott verheißene Zukunft.

Im Verhältnis zur Zukunft des Menschen tritt also eine Unterscheidung zurück, die die Theologie schnell zur Hand hat: die Unterscheidung zwischen natürlich und übernatürlich. Im Verhältnis zur Zukunft bzw. zur Endgeschichte kann sich die Theologie nicht mit dieser Unterscheidung beruhigen und die natürliche Zukunft der Welt von der übernatürlichen Zukunft des Glaubens und der Kirche trennen. Im Verhältnis zur Zukunft konvergieren beide Dimensionen. Das heißt aber: die Hoffnung, in der sich der christliche Glaube zur Zukunft verhält, kann sich nicht an der Welt und deren Zukunft vorbei realisieren. Diese Hoffnung muß für die eine verheißene Zukunft und damit auch für die Zukunft der Welt eintreten und sie verantworten. Der Glaube hofft nicht nur für sich selbst, die Kirche hofft nicht nur für sich selbst, sondern – für die Welt.

Die Kirche ist nicht das Ziel ihrer Bewegung; dieses Ziel ist das Reich Gottes. „Die Kirche lebt also, richtig verstanden, immer von der Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit und ihrer geschichtlich fortschreitenden Aufhebung in dem kommenden Reich Gottes, dem sie entgegenpilgert, um es zu erreichen.“⁸ Die Hoffnung, die sie bezeugt und einräumt, ist nicht die Hoffnung auf die Kirche selbst, sondern auf das Reich Gottes als die Zukunft der Welt.

Das Verhältnis der Kirche zur Welt ist darum auch nicht primär regional, sondern temporal zu bestimmen. Die Kirche ist nicht einfach Nicht-Welt; sie ist jene Welt der Menschen, die aus der verheißenen Zukunft Gottes selbst zu leben versucht und die von hier aus jede Welt in Frage stellt, die sich nur aus ihrer eigenen Gegenwart und ihren eigenen Möglichkeiten verstehen will und „deren Stunde immer da ist“ (Joh 7, 6). Sie ist auf ihre Art die befreiende und kritische Kraft der bestehenden, je sich selbst rühmenden Welt „nach vorn“ und „über sich hinaus“ – auf jene „neue Welt“ hin, deren „Neuheit“ nicht einfach das schließlich durchschaute Produkt unserer eigenen Möglichkeiten ist, das uns am Ende um so tiefer in die „Melancholie der Erfüllung“ stürzt, deren „Neuheit“ vielmehr einer Verheißung entspringt, die überhaupt erst unseren suchenden und handelnden schöpferisch-fordernden Aufbruch in die Zukunft erweckt.

⁸ K. Rahner, Kirche und Parusie Christi, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 351.

Wie realisiert sich nun aber die Sendung der Kirche für die Zukunft der Welt? Sie kann sich nicht in reiner Kontemplation verwirklichen; denn Kontemplation bezieht sich per definitionem auf Gewordenes und Bestehendes. Die von der Kirche erhoffte Zukunft der Welt ist aber etwas Entstehendes und Ausstehendes. Darum muß die Hoffnung, die die Kirche für sich und für die Welt einsetzt, wesentlich schöpferisch und kämpferisch sein, sie muß sich in einer schöpferisch-militanten Eschatologie realisieren. Für unsere eschatologische Erwartung liegt das himmlisch-irdische Jerusalem, die verheißene Gottesstadt, nicht einfach fertig vor uns wie ein fernes Ziel, das in allem schon besteht und nur noch verborgen ist und auf das wir uns in der reinen Vorstellung unserer Sehnsucht beziehen. Diese eschatologische Gottesstadt ist vielmehr selbst noch im Entstehen. Indem wir hoffend auf sie zugehen, bauen wir an ihr: Bauleute und nicht bloß reine Interpreten einer Zukunft, deren erweckende Macht Gott selbst ist.

Die neue Kirchenkonstitution des Konzils sagt: „Die Erneuerung der Welt ... wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen“ (Nr. 48). Der Christ versteht sich als „Mitarbeiter“ an diesem verheißenen Reich des universalen Friedens und der Gerechtigkeit. Die Orthodoxie seines Glaubens muß sich ständig „bewahrheiten“ in der Orthopraxie seines endzeitlich orientierten Handelns; denn die verheißene Wahrheit ist eine Wahrheit, die „getan“ werden muß, wie dies Johannes (vgl. z. B. 3, 21) sehr deutlich einschärft. Die christliche Eschatologie ist darum keine rein präsentische Eschatologie, in der alle Leidenschaft für die Zukunft umgesetzt wird in eine Vergegenwärtigung der Ewigkeit im individuellen Augenblick, so modern diese Eschatologie in der gegenwärtigen Theologie auch sein mag und so recht sie hat, wenn sie die Gegenwart als bleibenden Ausgangspunkt der Ewigkeit begreift.

Die christliche Eschatologie ist aber auch keine Eschatologie der rein passiven Erwartung, für welche die Welt und ihre Zeit als eine Art vorgefertigtes Wartezimmer erscheint, in dem man desengagiert und gelangweilt herumzusitzen hätte – je hoffender, um so gelangweilter –, bis die Tür zum Sprechzimmer Gottes aufgeht. Die christliche Eschatologie muß sich vielmehr als eine produktive und kämpferische Eschatologie verstehen. Die christliche Hoffnung ist nämlich eine Hoffnung, an der wir – wie einmal Ernst Bloch sehr schön bemerkt hat – „nicht nur etwas zu trinken, sondern auch etwas zu kochen haben“. Eschatologischer Glaube und irdischer Einsatz schließen einander nicht aus, sondern ein.

Politische Theologie

Eine Theologie der Welt, die von dieser schöpferisch-militanten Eschatologie geleitet ist, kann sich nicht mehr im Stil und mit den Kategorien der alten theologischen Kosmologie entfalten. Sie kann ihre Aufgabe aber auch nicht lösen im Stil und mit den Kategorien einer rein transzendentalen, personalen oder existentialen

Theologie, die im Verhältnis zu dieser Aufgabe als zu privat und beliebig erscheint.

Die Theologie der Welt ist weder rein objektivistische Theologie des Kosmos noch rein transzendente Theologie der Person und Existenz, sie ist vielmehr vor allem politische Theologie. Die schöpferisch-militante Hoffnung, von der sie geleitet wird, bezieht sich nämlich wesentlich auf die Welt als Gesellschaft und auf die weltverändernden Kräfte in ihr.

Sie muß sich mit den großen politisch-sozial-technischen Utopien auseinandersetzen, mit den aus der modernen Gesellschaft reifenden Verheißungen eines universalen Friedens, einer universalen Gerechtigkeit, sowie einer universalen Befreiung des Menschen. Denn das Heil, auf das sich die christliche Hoffnung bezieht, ist nicht nur und nicht primär das Heil des einzelnen – sei es als individuelles „Seelenheil“ oder als individuelle „Auferstehung des Leibes“ –, sondern das Heil des Bundes, des Volkes, „der Vielen“, kurzum das Heil als „Auferstehung des Fleisches“, wobei „Fleisch“ – im Unterschied zu „Leib“ – nach biblischem Sprachgebrauch die interpersonale und soziale Existenz, die Bundesexistenz des Menschen bezeichnet.

Dieses „Heil allen Fleisches“ liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der konkreten Dimension menschlichen Daseins. Es zielt auf universalen Frieden und endgültige Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 3, 13), so daß die Tränen versiegen und „nicht mehr sein wird Trauer noch Klage noch Mühsal“ (Offb 21, 4).

Die Dimension der schöpferischen Heilserwartung des Christentums scheint gerade in der Neuzeit allzu sehr in Vergessenheit geraten zu sein. Die Wichtigkeit und unerläßliche Besinnung der neuzeitlichen Theologie auf die Subjektivität des Glaubenden, auf die Je-meinigkeit des Heils brachte zugleich die gefährliche Tendenz zur Privatisierung dieses Heils bzw. des Heilsverständnisses mit sich. Dieser Privatisierung transzendentaler, personalistischer oder existentialistischer Provenienz soll durch jene Theologie entgegengearbeitet werden, die wir mit dem – zugegeben mißverständlichen – Stichwort einer „politischen Theologie“ bezeichnen. Eine ihrer Aufgaben wäre die Entprivatisierung (nicht Entpersonalisierung) der theologischen Begriffs- und Vorstellungswelt. Die sogenannte politische Theologie könnte und müßte z. B. auch darauf aufmerksam machen, daß das im Vatikanum II gesuchte neue Verhältnis von Kirche und Welt nicht unkritisch am Leitbild eines Spätliberalismus und Spätindividualismus entfaltet wird, die beide in dem Augenblick, da sich die Kirche auf sie besinnt, gesellschaftsgeschichtlich schon wieder äußerst fragwürdig geworden sind.

Verantwortung in Hoffnung

IV. Die schöpferisch-militante Eschatologie ist keine Zukunftsideologie. Sie ist grundsätzlich verschieden von jedem militanten Optimismus. Sie kanonisiert nicht den von uns selbst veranstalteten Fortschritt. Sie ist und bleibt Ausdruck einer

Hoffnung – gegen alle Hoffnung, die wir an die selbsterrichteten Götter unserer säkularisierten Gesellschaft knüpfen.

Christliche Hoffnung ist nicht die List der Vernunft, die Zukunft endgültig zu durchschauen und sie so zu „entmysterisieren“. Wer hofft, treibt mit der Zukunft gerade nicht das ungeduldige Spiel der Besserwisserei: wie ein Kind bringt er immer neue Verlegenheiten in dieses Spiel, wie ein Revolutionierender immer neue Konflikte. Die christliche Eschatologie ist darum keine Ideologie der Zukunft. Die Armut ihres Wissens um die Zukunft ist ihr gerade teuer. Was sie von den Zukunftskonzeptionen östlicher und westlicher Provenienz unterscheidet, ist nicht, daß sie von sich aus mehr, sondern daß sie von sich aus weniger um die gesuchte Zukunft der Menschheit weiß und daß sie der Armut dieses Wissens standhält. „Abraham war im Glauben gehorsam und zog aus an einen Ort, den er zum Erbe empfangen sollte, und zog hinaus, ohne zu wissen, wohin“ (Hebr 11, 8). Christliche Eschatologie ist vor allem auch „theologia negativa“ der Zukunft.

Die schöpferische Hoffnung der Christen sucht nicht alle Gestalten menschlicher Selbstentfremdung und jeden „Schmerz der Endlichkeit“ optimistisch zu überspielen und als bloß vorläufig zu entlarven. Sie fixiert vielmehr jene Gestalten menschlicher Selbstentfremdung, die keineswegs durch eine wenn auch noch so vollkommene ökonomisch-soziale Situationslosigkeit und Schicksalslosigkeit des Menschen aufgehoben werden können, so die Erfahrung der Schuld und des Bösen, oder die Erfahrung, die die Theologie mit dem merkwürdigen Stichwort „Konkupiszenz“ bezeichnet.

In ihm drückt sich die Erfahrung einer Selbstentfremdung aus, die offenbar einer rein ökonomisch-sozialen Überwindung unzugänglich ist. Immer nämlich wird der Mensch eine Diskrepanz zwischen dem erfahren, woraufhin er sich entwirft, und dem, woraufhin er tatsächlich lebt, zwischen Idee und Existenz. Immer wird er hinter den großen Erfahrungen seines Lebens zurückbleiben, sich nicht von ihnen verwandeln lassen, sondern sie selbst zu den Selbstverständlichkeiten seines Alltags verwandeln und nivellieren. „Es scheint, die großen Seelen seien manchmal vom Schmerz weniger erschreckt als von der Tatsache, daß er nicht dauert“ (Camus).

Nicht dauert, weil wir seinem Anspruch nicht gewachsen sind und nicht gewachsen bleiben. In solchen und ähnlichen Erfahrungen kündigt sich eine Situation menschlicher Selbstentfremdung an, die nicht einfach durch ökonomisch-sozialen oder technischen Fortschritt beschwichtigt und gelöst werden kann. Die christliche Hoffnung sucht solchen Erfahrungen standzuhalten und gerade in ihnen die schmerzliche Weite und Tiefe ihrer *spes contra spem*, ihrer Hoffnung gegen die Hoffnung, zu gewinnen.

Die christliche Hoffnung weiß schließlich um ihre eigene extreme Gefährdung; sie weiß, in höchster Kürze und Dichte gesagt, um den Tod, vor dem alle leuchtenden Verheißungen zu verdunkeln drohen. Vorgreifendes Einüben in das Sterben

hat man deshalb die asketische Hoffnung der Christen genannt, Einübung in eine Hoffnung, die auch jede jäh entschwundene Zuversicht überwacht, Einübung in eine Hoffnung wider alles Hoffen.

Doch auch diese Bewegung der Hoffnung darf nicht ins Individualistisch-Weltlose verengt werden; auch sie ist noch einmal entprivatisiert oder zu entprivatisieren. Auch sie muß nämlich im Blick auf die Welt geschehen, auf die Welt unserer Brüder: in der selbstvergessenen Entäußerung der Liebe für die anderen, für die „Geringsten“, im selbstlosen Einstehen für deren Hoffnung. Denn das vorgreifende Bestehen des Todes geschieht in dieser Liebe: „Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben“ (1 Joh 3, 14). Nur wer so seine Seele verliert, wird sie gewinnen.

Christliche Hoffnung reißt die Passion des Todes, der unsere Verheißungen bedroht, überwindend an sich, indem sie sich einläßt auf das Wagnis der brüderlichen Liebe zum Geringsten – in der Nachfolge Jesu, dessen Sein ursprünglich nicht Selbstvollzug, nicht *reditio subjecti* in se ipsum ist, sondern „Da-sein-für-andere“ (Bonhoeffer).

Christliche Hoffnung ist schöpferische Imitation dieses „Daseins-für-andere“; und darin ist sie nochmals Knechtsgestalt schöpferischer Weltverantwortung.

ZEITBERICHT

Zur Neugestaltung der römischen Messe

„Der Meßordo soll so überarbeitet werden, daß der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten und die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werden.“ Diese Anweisung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums (Nr. 50) ist durch die bisherigen Änderungen des Meßritus noch lange nicht durchgeführt. Wie der Konzilsmehrheit von Anfang an klar war, ist eine solche Reform ohne tiefere Eingriffe in die bisherige Gestalt der Messe nicht möglich. Der mit der Vorbereitung der Liturgiereform beauftragte „Rat zur Erneuerung der Liturgie“ hatte sich deswegen an erster Stelle mit der Erarbeitung eines neuen Ritus der Messe zu befassen. Ein erster Entwurf war im Herbst 1965 fertiggestellt. Er wurde Ende Oktober 1965 während der 4. Sitzungsperiode des Konzils auf der Vollsitzung des Rates vorgelegt und eingehend diskutiert. Um einen lebendigen Eindruck zu gewinnen, feierten alle Mitglieder des Rates – Bischöfe und Theologen – gemeinsam die Messe im neuen Ritus, einmal französisch (am 20. 10.) und einmal italienisch (am 22. 10.). Die Öffentlichkeit erfuhr von dem Ganzen durch eine kurze Meldung, die lediglich die eben berichteten Tatsachen erwähnte. Über die Gestalt der Messe selbst hörte man nichts.