

österlichen Geheimnisses, auf das jedes Wort und jedes Sakrament zurückbezogen bleiben. Die Abgrenzung des Sakraments gegen die Magie kann uns helfen, besser zu begreifen, was denn eigentlich das wahre Fundament unseres Glaubens ist.

Johann Baptist Metz Experientia spei*

1. Der Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein

Was ist der Gotteserfahrung und dem Gottesverständnis in unserer Zeit widerfahren? Das »Jenseits« und der Himmel »über uns« scheinen nicht nur verborgen, sondern verschwunden zu sein. (Verborgenes kann ja mächtig sein und nahe!) Langsam, aber beständig ist die Welt über unseren Köpfen zusammengewachsen. Nichts mehr läßt sie als die »untere Randzone«, als den »numinosen Vorhof« Gottes erkennen. Wir entdecken in und an dieser Welt nicht mehr unmittelbar die »Spuren Gottes«, sondern die »Spuren des Menschen« und seiner weltverändernden Tat. Wir scheinen in und an dieser völlig hominierten Welt nur uns selbst und unseren eigenen Möglichkeiten zu begegnen. Der Glanz des Über-Weltlichen, des Über-Irdischen scheint ausgeglüht zu sein. Was den Menschen dieser Zeit zuinnerst bewegt, ist nicht das Engagement am Überweltlichen, sondern das Engagement an der Zukunft. In sie hinein läßt dieser Mensch, der so entzaubert und so a-religiös zu sein scheint, immer noch und immer neu sich überfordern und über sich hinausrufen. So sind auch alle wirksamen und einflußreichen Weltanschauungen und Humanismen in Ost und West heute vornehmlich zukunftsorientiert. Denken wir nur an den Marxismus und seine Theorie von der klassenlosen Gesellschaft in einer vom Menschen selbst heraufgeführten Zukunft der Welt: Das gesuchte Heil, die gelungene und vollendete Humanität liegen nicht »über uns«, sondern »vor uns«. Der Primat der Zukunft ist unverkennlich.

2. Aporetik menschlicher Zukunftsorientierung

Diesen Primat der Zukunft gilt es auch für die Entfaltung unseres Gottesverhältnisses radikal ernst zu nehmen, nicht im Sinne einer schlechten »Anpassung«, sondern im Dienste der Verantwortung unseres Glaubens und im Ge-

* Dieser Text gibt einen Rundfunkvortrag des Verfassers unter dem Titel *Gott vor uns* wieder, der durch einzelne Passagen aus den folgenden Publikationen des Verfassers zum gleichen Thema ergänzt und weitergeführt wurde: *Gott vor uns*, in: *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt 1965, 227–241; *Die Theologie der Welt und die Askese*, in: *Neue Grenzen I*, Stuttgart-Olten 1966, 171–174; *Schöpferische Eschatologie*, in: *Orientierung* 30 (1966) 107–109; *Verantwortung der Hoffnung*, in: *Stimmen der Zeit* 177 (1966) 451–362.

folge der Einsicht, daß der neuzeitliche Primat der Zukunft und das von ihm geleitete Verständnis der Welt als einer säkularisierten Geschichtswelt selbst geschichtlich inspiriert ist vom biblischen Verheißungsglauben. Nun ist dieser Zusammenhang freilich nicht leicht ersichtlich. Denn der moderne Primat der Zukunft wird meist anti- oder atheologisch interpretiert: Alles auf Zukunft beziehen heißt alles auf den Menschen beziehen, alles in seine Hände geben und alles ausschließlich von ihm erwarten. Darum versteht sich das vom Primat der Zukunft geleitete moderne 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.

Nun mag als unbestritten gelten, daß alle Zukunftsorientierung »durch den Menschen hindurch« geschieht, daß sie also in einem recht verstandenen Sinn immer »anthropozentrisch« ist, denn immer geht es dabei um *seine* Zukunft. Erfährt der Mensch sich aber in dieser Zukunftsorientierung als Herr seiner Zukunft?

Ist das, was vor ihm liegt, nur das noch nicht Bewältigte, aber schon Geplante? Ist die Zukunft des Menschen nur Advent des Menschen bei sich selbst, seinem »Eigenruhm«, ist der zukünftige Mensch nur der bislang noch ferne Mensch, der sein Mysterium endgültig verloren hat? Versteht der Mensch sich selbst wirklich so im Verhältnis zu seiner Zukunft? Oder will und sucht er nicht immer eine größere und heiligere Zukunft als die, die er sich selbst zu geben vermag? Ist die Zukunftsfrage, die der Mensch *in bezug auf sich selbst*, auf das Ganze seiner Existenz hat, nicht mehr als bislang unbefriedigte Neugierde? Ist sie nicht »Hoffnung«?

Sucht er in der Zukunft nicht gerade die größere unbezwingbare Nähe des Geheimnisses, das ihn allenthalben begleitet, damit er sich ihm endlich anheimgeben kann: er, der Mensch, der immer mehr Fähigkeit zum Fragen als zum Antworten hat, immer mehr Fähigkeit zum Anerkennen als zum Erkennen und Argumentieren, immer mehr Fähigkeit zum Ansehen als zum Einsehen, immer mehr Fähigkeit, sich ergreifen zu lassen als zu begreifen, immer mehr Fähigkeit, sich bejahen zu lassen als selbst zu bejahen? Wäre eine Zukunft, die nur er selbst ist, in der er nur sich selbst begegnet, wirklich die gesuchte Humanität des Menschen, oder wäre sie nicht gerade die radikale Infragestellung alles Humanen? Hat der Mensch schließlich nicht eine geheime Verachtung oder, sagen wir vorsichtiger, eine geheime Resignation gegenüber allem Erklärten und Durchschauten? Woher sonst die »Melancholie der Erfüllung« (E. Bloch)? Weiß der Mensch nicht sehr klar, daß ihn kein Übermaß an Fraglichkeit und an

Geheimnisthaftigkeit je so bedrohen kann wie der völlige Schwund des Geheimnisses? Weiß er am Ende nicht sehr genau, daß die Anschauung des Menschen in seiner absoluten Geheimnislosigkeit gerade die Anschauung des »verdammten Menschen«, die Anschauung der absoluten Hölle wäre? Hat der Mensch und sein entfaltetes Bewußtsein nicht ein Recht darauf, sich fraglich zu bleiben und sich selbst nicht zu durchschauen?

Sucht er dann aber, da er heute in einer leidenschaftlichen Bewegung nach vorn, in die Zukunft angetreten ist, wirklich nur das Monstrum einer selbstbeantworteten Existenz? Sucht er in dieser Bewegung einfach jene »offene Flanke« seines Daseins zu schließen, die ihn zu jedem Gang ins Künftige gerade heimlich antreibt? Sucht er die Hölle einer durchschauten, nur noch sich selbst manipulierenden Humanität? »Soll uns die ungeheure Anstrengung, die uns heute vorwärts treibt, in einem solchen Gefängnis enden lassen?« (H. de Lubac). Soll der emphatisch proklamierte »Sprung ins Reich der Freiheit« (F. Engels) dort landen, dort, in der extremen Unfreiheit, da doch die Hoffnung der Horizont aller irdischen Freiheit ist? Entspricht solche Verheißung dem Engagement, der immer neuen und immer bewunderungswürdigen Überanstrengung des heutigen Menschen in die Zukunft hinein?

Haben wir nicht eine sehr genaue Anschauung davon, daß die von uns erlangte Zukunft immer voll komplexer Gegensätze und Widersprüche bleiben wird? Daß deshalb die gesuchte Zukunft immer eine erfragte Zukunft bleibt, all dem jenseitig, was wir selbst uns von ihr anschaulich machen können? Scheitert nicht jede Zukunftsvision der vollendeten Humanität am Menschen selbst? Rächt sich sein ernüchtertes Bewußtsein nicht immer neu an solchen Visionen und Entwürfen? Wissen wir nicht zu genau, daß wir immer weiter fragen werden, wie schon bei Isaias gefragt wird: »Hüter, wie spät ist es in der Nacht? ... Der Hüter aber sprach: Wenn der Morgen schon kommt, so wird es doch Nacht sein. Wenn ihr schon fragt, so werdet ihr doch wiederkommen und wieder fragen« (vgl. Is 21, 11 f). Was würden aber die Wächter unserer Zukunftsideologien antworten?

Mehr als je blickt heute der Mensch »nach vorn«. Sucht er dort nicht auch mit dem unendlichen Kapital seines Fragens das entschwundene Numinose, das ihm in seiner technisierten Natur ausgeglühte größere Geheimnis seines Daseins?

Fordert nicht gerade der christliche Glaube eine immer neue Umwendung des Geistes, den »Gott über uns« gerade als einen »Gott vor uns« zu sehen, Gott als die je größere, unseren Entwürfen jenseitige Zukunft unseres geschichtlichen Lebens anzunehmen? Seinen »Niederstieg« immer auch als ein »Auf-uns-Zukommen« ernst zu neh-

3. Die christliche Frage nach der Hoffnung

men? »Gott vor uns« – ist das nicht der Gott des Abraham, der Gott des Exodus (vgl. Ex 3,14), der Gott der Propheten? Ist das aber nicht auch der Gott des Neuen Testaments, der Gott Jesu, der Gott, den Paulus, etwa im Römerbrief, in dieser Epistel der Hoffnung, als den »Gott der Hoffnung« rühmt und dabei den christlichen Glauben an das Vorbild der Hoffnung Abrahams knüpft (vgl. Röm 4)? Und wenn dem so ist, muß sich dann christlicher Glaube nicht umwenden und besinnen, daß er vor allem eines ist: ein hoffender Glaube, »ein unbeugsames Festhalten des Bekenntnisses der Hoffnung« (vgl. Hebr 10,23)? Müssen die Christen dann nicht die Hoffnung aus der Klammer, in die sie sie in ihrem alltäglichen Glaubensbewußtsein gesetzt haben, herausnehmen, sie aus dem Nebensatz, in dem sie sie tradieren, in den Hauptsatz ihres Glaubens hineinziehen und sie so als das geheime Elixier christlicher Existenz enthüllen, als den Glauben, wie Péguay sagte, den Gott am liebsten hat? Sind Christen nicht ganz schlicht jene, »die eine Hoffnung haben« (vgl. Eph 2,12; 1 Thess 1,3; 4,14; 1 Petr 1,21)? Diese 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 Besserwisseri: 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 christliche Hoffnung ist in sich zwiefach bestimmt. Sie enthält *einmal* das Element des wachen und bereiten »Trauens« und »Vertrauens« auf die Zukunft als dem Ort der Macht Gottes. Dieses »Trauen« wird im alltäglichen christlichen Bewußtsein, das dafür kaum ein Organ ausgebildet hat, wenig gepflegt.

Und doch halten wir uns inmitten unseres Lebens jeweils schon in diesem Trauen auf. Trauen wir nicht schon immer einer größeren, von uns nicht entworfenen heiligen und heilenden Zukunft? Befragen wir ein wenig unsere individuellen Erfahrungen:

Was ist es etwa, das uns nicht verzweifeln läßt trotz des immer neu und immer schmerzlicher erfahrenen Risses in unserem Leben, der zwischen dem klafft, was und wie wir

leben, und dem, was wir von uns entworfen haben? Was ist es, das uns nicht untergehen läßt in dem Abgrund, der zwischen Idee und Existenz sich auftut, zwischen dem, woraufhin der Gang unseres Lebens sich entwirft und dem, woraufhin wir tatsächlich leben? Was läßt uns dieses heillos entfremdete und sich selbst je neu entfremdende Leben immer wieder wagen, was in einer *spes contra spem*, einer Hoffnung wider alles Hoffen, diesen Abgrund überschreiten? Worin halten wir uns auf, worin bewegen wir uns, daß wir solches wagen?

Und dann diese andere Erfahrung: Was ist es, das uns mit unserer eingestandenen Schuld weiterleben läßt? Was ist es, das uns diese Schuld jeweils überschreiten läßt? Nie können wir ja solche Schuld einfach abstreifen, sie gewissermaßen nach rückwärts abspulen, um den Faden unseres schuldverstrickten Daseins neu, wie unschuldig wieder aufzunehmen. Wir kommen über diese Schuld nur hinaus, wenn wir sie redlich annehmen und mitnehmen in eine »Flucht nach vorn«, wenn wir also unserem schuldig gewordenen Dasein eine größere heiligere und heilende Zukunft offenhalten, die allein diese Schuld verwandelnd aufnimmt. Was ist es, daß wir solches wagen, immer neu? Entdecken sich in solchen Erfahrungen nicht die Spuren eines Vertrauens auf eine Zukunft, die größer ist als wir, mächtiger, von uns nicht entworfen?

Dieses »Trauen« und »Vertrauen«, das hier nur äußerst knapp angedeutet werden konnte, ist freilich – und damit kommen wir zur *anderen* Bestimmung der christlichen Hoffnung – kein rein betrachtendes, rein inaktives Verhältnis zur Zukunft. Es ist vielmehr ein produktives, ein gewissermaßen operatives Vertrauen, das den Menschen gerade in die zukunftsorientierte Freiheit seiner weltverändernden Tat freigibt. Die christliche Endzeitauffassung kann nämlich nicht durch eine rein präsentische Eschatologie ausgedrückt werden, in der sich alle christliche Erwartung erschöpft in der Erfahrung der Ankunft Gottes im Augenblick der je gegenwärtigen Entscheidung. Sie kann auch nicht durch eine rein passive Erwartungseschatologie ausgedrückt werden, in der sich der Hoffende auf ein fernes Heil in der rein betrachtenden Vorstellung seiner Sehnsucht bezieht. Die christliche Endzeitauffassung muß vielmehr durch eine »schöpferische Eschatologie« ausgedrückt werden, in der die Welt selbst als eine entstehende, auf die Zukunft Gottes hin entstehende Welt erscheint, für deren Prozeß die Hoffenden in Verantwortung stehen.

Darum ist christliches Hoffen alles andere als Ausdruck einer lebensschwachen Verzichtsideologie. Zwei Züge zeichnen sie aus, die man üblicherweise kaum mit ihr in Verbindung bringt. Sie hat einmal ein geradezu revolutionäres Pathos an sich. Ihre »Weltflucht« ist nämlich nie eine Flucht *aus* der Welt, sondern eine Flucht *mit* der

4. Elemente christlicher Hoffnung: Operativ

Welt »nach vorn« – eine Flucht also aus der ins nur Gegenwärtige und nur Verfügbare verfestigten Welt, »deren Stunde immer da ist« (vgl. Jo 7, 16). Sie entspringt darum nicht der Resignation gegenüber der Welt, sie ist vielmehr geleitet vom Geist der Initiative für jene »neue Welt« des Friedens und der endgültigen Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 3, 13), die Inhalt der göttlichen Verheißung und daher Gegenstand der geschichtlichen Bewährung des Glaubens ist.

Übt ein ins Sterben

Freilich, und damit kommen wir zum zweiten Zug, christliche Hoffnung weiß in besonderem Maße um ihre tödliche 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 übersteht, 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 gewissermaßen entprivatisiert. 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 hinüberschritten sind, weil wir die Brüder lieben« (1 Jo 3, 14). 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 und Fernsten. Darin ist sie schließlich »Nachahmung« Jesu, seiner Knechtsgestalt der Hoffnung für die Welt.

Heinz Schuster

Der Laie und
die Moraltheologie

Obwohl es unter Theologen mehr und mehr verpönt ist, über die »Krise der Moraltheologie« zu sprechen, besteht diese noch, ja, sie scheint sich zu verschärfen – nicht zuletzt aus einem lapidaren Anlaß: Darum nämlich, weil mehr und mehr Laien Theologie und somit eben auch Moraltheologie studieren.

Ein entscheidender Grund für die bestehende Krise der Moraltheologie ist offensichtlich geistes-, genauer theologiegeschichtlicher Natur. Er ist am leichtesten greifbar, wenn man den Zusammenhang von Moraltheologie und Pastoraltheologie genauer ins Auge faßt. Dabei ist je-