

1960 schrieb H. U. von Balthasar, die Eschatologie sei »wegen Umbau vorübergehend geschlossen«¹. Die Eschata, die »Letzten Dinge«, hatten zuvor in wachsendem Maße die Rolle eines bloßen Schlußlichtes in der Dogmatik gespielt. In der landläufigen Pastoral und in den Volksmissionspredigten hatte sich daneben eine erstaunliche Detail-»Kenntnis« breit gemacht. Die Beschreibung der Qualen in Hölle und Fegfeuer sollte als Warnung vor der Sünde dienen. Im Vordergrund des Interesses standen die Letzten Dinge des einzelnen. Die allgemeine Eschatologie tat sich schwer, die Wiederkunft Christi, die Auferstehung des Fleisches und die Vollendung der Welt anders denn als bloße Zusätze zum individuellen Heil zu verstehen. Die Hoffnung wurde zudem, losgelöst von der Eschatologie, als Hoffnung auf persönliche Glückseligkeit in der *visio Dei* verstanden. Keine Dogmatik sprach im Zusammenhang der Eschatologie von der christlichen Hoffnung. In der Pastoral wurde die Hoffnung ein weiteres Mal verkürzt und verfälscht zur bloßen Vertröstung auf ein besseres Jenseits nach diesem irdischen Jammertal. Das bekannte Wort von Karl Marx: »Religion ist Opium des Volkes!« ist zunächst nicht atheistischer Kampfruf, sondern der Ausdruck der Enttäuschung über eine untätige, bloß vertröstende Kirche.

In der Deutung des Glaubensaktes stand in antireformatorischer und antimodernistischer Tendenz das Erkenntnismoment, das Fürwahrhalten, im Vordergrund. In der Apologetik wurde der Glaubensakt fast als Schlußfolgerung einer gelungenen Beweisführung betrachtet. All diese Tendenzen sind keineswegs nur Vergangenheit, sondern bestimmen auch heute noch – allerdings in unterschiedlichem Maße – unser Glaubensbewußtsein mit. Auch der »neue« Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands (1955) trägt noch deutlich ihre Spuren (vgl. insbesondere die Stellung und den Inhalt der Lehrstücke über den Glauben und die Hoffnung, Nr. 64–66, und über die Letzten Dinge, Nr. 127–136).

In der Auflockerung der festgefahrenen Fronten und in der kritischen Neubesinnung fließen verschiedene Ströme zusammen, die hier kurz genannt werden sollen, um einen Überblick über die verschiedenen Architekten des »Umbaus« zu gewinnen.

Von der Philosophie des deutschen Idealismus her wächst ein tieferes Verständnis für die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes. In der Religionsphänomenologie (Max Scheler) wird die gesamt menschliche Struktur von Glaube und Hoffnung tiefer gesehen. Das »Lebendig-Konkrete« (R. Guardini) tritt in seiner Bedeutung vor das Abstrakt-Allgemeine. Der theologische Personalismus, von F. Eb-

¹ *Eschatologie*, in: *Fragen der Theologie heute* (hrsg. v. FEINER – TRÜTSCH – BÖCKLE), Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 403–422, 404.

ner und M. Buber inspiriert, gewinnt Einfluß auf die Glaubentheologie (Steinbüchel, Guardini, Mouroux). Kierkegaards Glaubensdeutung und Heideggers Existentialphilosophie werden zunächst in der evangelischen Theologie für die Glaubensdeutung fruchtbar gemacht und wirken so auch auf die katholische Theologie. Thomas von Aquin, Bonaventura und die Väter werden von manchen Überzeichnungen befreit und dem heutigen Verständnis neu erschlossen. Die Exegese entdeckt tiefer die Struktur der Offenbarung und des antwortenden Glaubens im Alten und Neuen Testament. In der Wiederentdeckung der Gemeinschaftscharakters der Eucharistiefeier in der liturgischen Bewegung wächst ein neues Verständnis für die ekklesiale Wirklichkeit und die sakramentale Entfaltung des Glaubens. In neuester Zeit haben vor allem zwei Entwicklungen zur Erneuerung der Hoffnungs- theologie beigetragen: die Auseinandersetzungen um das Werk Teilhard de Chardins und das Gespräch mit dem Marxismus, vor allem mit Ernst Bloch (Moltmann, Metz, K. Rahner).

Es scheint so, als ob von der Hoffnung her die verschiedenen Anstöße zu einer erneuerten Glaubentheologie zusammengefaßt und für eine Gesamtschau fruchtbar gemacht werden können. Vor allem die *Theologie der Hoffnung* von J. Moltmann² möchte zeigen, »wie die Theologie aus Hoffnung und in eschatologischer Ausrichtung über ihr Thema nachzudenken beginnen kann«³. Es geht nicht um die Änderung dieses oder jenes Akzentes in der Lehre von den Letzten Dingen, sondern um die Integration der Eschatologie in das Gesamt der Theologie. Damit verbunden ist dann die Integration von Glaube und Hoffnung, die Wiederentdeckung der Hoffnungsstruktur des Glaubens. Allmählich lassen sich einige Grundlinien des neuen Grundrisses beim »Umbau« erkennen. So wollen wir jetzt gleichsam einen Blick durch den Bauzaun tun.

Exemplarisch wird dieser Wandel deutlich an der Exegese von Ex 3, 14, der Antwort Jahwes an Moses. Die Dogmatik verstand dieses Wort »Ich bin, der ich bin« gern im Sinne der metaphysischen Theologie als Selbstaussage Gottes: Ich bin das absolute Sein, der Seiende schlechthin, das *ens a se*. Diese Exegese kann jedoch aus zwei Gründen nicht stimmen: Einmal lag eine solche metaphysische Aussage nicht im Horizont jüdischen Denkens, zum anderen wäre sie keine Antwort auf die Frage des Moses. Dieser wird von Jahwe mit dem Auftrag ausgesandt, das Volk aus Ägypten herauszuführen, und er fragt nach der Garantie des Beistandes für dieses aufgetragene Werk. Er fragt nach dem Namen dieses Gottes, um ihn im Kult anrufen und sich so seiner Hilfe vergewissern zu können. In

II. Biblisches Glaubenshoffen

² München 1964.

³ Ebd., Vorwort.

der Antwort muß es also um die konkrete Zukunft, um den Beistand Gottes für sein Volk gehen. Deswegen müssen wir übersetzen: Ich werde bei euch sein, als der ich jeweils bei euch sein werde. Dieses Wort ist Zusage der Treue, deren Manifestationen Jahwe sich jedoch selber vorbehält, die also durch kultische Anrufung nicht zu erzwingen ist. In der Geschichte des Auszugs wird er zeigen, wie er zu seinem Volke steht. Wer an diesen Gott glauben will, wird unter seinem Auftrag in der Hoffnung auf den verheißenen Beistand zu geschichtsmächtigem Tun ausgesandt. Glauben ist hier nicht das Fürwahrhalten von offenbarten Wahrheiten, sondern das Wagnis der Geschichte mit diesem Gott in der Kraft der Hoffnung.

Im Neuen Testament gilt Abraham als Bild dieses Glaubens. Er verließ unter dem Auftrag Gottes sein eigenes Land, ohne zu wissen, wohin ihn Gott führen werde (Hebr 11, 8 – Gen 12). Nur im ständigen, wachen Hin-hören auf die Führung Gottes sollte er dieses Land erreichen. Gott schenkt in diesem Anruf noch nicht das fertige Ziel, die Vollendung, sondern er schickt den Menschen auf das verheißene Ziel zu, das der Mensch ohne seinen eigenen Einsatz nicht erreichen wird. Gott gibt genug Licht, um aufzubrechen, aber er beleuchtet nicht den ganzen Weg und das Ziel. Der erste Akt des Glaubens ist das Vertrauen auf die Treue Gottes in seinen Verheißungen, ist Aufbruch in der Hoffnung, die Kraft und Ausdauer für den Weg in sich trägt. Abraham erhoffte von Gott in seiner Hoffnung wider alle irdische Hoffungsmöglichkeiten trotz des unfruchtbaren Schoßes seiner Frau die verheißene große Nachkommenschaft (Gen 15; Röm 4, 16–22). »Er war überzeugt, daß er, der die Verheißung gab, sie auch ausführen könne« (Röm 4,21). Dieser hoffende Glaube wurde Abraham zur Rechtfertigung angerechnet.

Aber ist das nicht nur die alttestamentliche Gestalt des Glaubens? In Christus sind doch die Verheißungen erfüllt! Glauben heißt doch jetzt, an Jesus Christus glauben, der durch sein Leben und Werk, durch sein Kreuz und seine Auferstehung die Erlösung bewirkt hat. Dies ist der Inhalt des urchristlichen Glaubensbekenntnisses »Jesus Christus ist der Herr«. Doch zeigt sich hier nicht noch einmal, und zwar radikal und endgültig, die Erfahrung des Alten Bundes, daß jede Erfüllung einer Verheißung neue und größere Verheißung aus sich entläßt? So sehr die Gemeinschaft mit Christus im Glauben Erfüllung, neues Leben ist, so sehr ist damit neue absolute Verheißung geschenkt. Können wir nicht das Wort Jesu »Ich bin bei euch bis ans Ende der Welt!« (Mt 28,20), das als Verheißung zur Sendung an alle Völker hinzugegeben wird, als die neutestamentliche Version von Ex 3,14 verstehen? Die Auferweckung Jesu ist ohne seine Wiederkunft, ohne die Auferweckung allen Fleisches (1 Kor 15), ohne den neuen

Himmel und die neue Erde (Apk 21,22) nicht zu denken. Glauben an die Auferweckung Jesu heißt deswegen: hoffen auf die durch diese Auferweckung verheißene und vorweg angezeigte universale Vollendung. Alle Theologie ist »Tendenzkunde der Auferstehung und der Zukunft Christi«⁴. In der Hoffnung überschreiten wir die Grenzen, die durch Kreuz und Auferstehung Christi durchbrochen sind. Die Naherwartung der jungen Kirche ist Ausdruck der Intensität der Hoffnung, die alle Gegenwart bereits unter der Macht des unmittelbar hereinbrechenden Eschatons der Wiederkunft Christi sah. Der eschatologische Enthusiasmus war die Ursache manchen Fehlverhaltens, zeigt aber gerade diese Radikalisierung der Hoffnung durch das Christusgeschehen. Durch das »Sein in Christus« und die Gabe des Geistes als Angeld des Kommenden ist für den getauften Gläubigen der Kontakt mit dem darin Angekündigten so eng, der Widerspruch zur eigenen Gegenwart so groß, daß es unverständlich ist, warum die Vollendung sich noch hinauszögert. In den Paulusbriefen spüren wir das harte Ringen um diese Frage. So müssen wir auch neutestamentlich den Glauben als »Zuversicht auf das, was man erhofft« (Hebr 11,1) verstehen.

III. Theologische Verdeutlichungen

Einige systematische und pastorale Überlegungen sollen den Gedankengang noch verdeutlichen.

1. Wie die Auferstehung Jesu ist kein Glaubensgut in der Vergangenheit bereits fertig abgeschlossen, so daß es nur in einem rückwärts schauenden, sich vergewissernden Glauben erreicht werden könnte. Man kann daher keinen in sich geschlossenen Traktat über den einen und dreifaltigen Gott an den Anfang der Dogmatik stellen, da erst in Schöpfung, Erlösung und Vollendung herauskommt, wer dieser Gott eigentlich ist. Aus dem gleichen Grund kann es auch keine in sich abgeschlossene Schöpfungslehre geben, da erst im neuen Himmel und in der neuen Erde deutlich wird, was Gott mit der ersten Schöpfung eigentlich gewollt hat. Viele Fragen über das Verhältnis von Natur und Gnade waren deswegen so festgefahren, weil man die Schöpfung zunächst so zu Ende gedacht hatte, daß die Gnade nur noch nachträglich, wie von außen hinzukommen konnte. Der Glaube an die Schöpfung hatte auch bei den Juden nicht den Charakter einer von Anfang an feststehenden, für das andere grundlegenden Glaubenswahrheit. Der Glaube an die Schöpfung ist vielmehr erst im Zuge der Universalisierung des Bundesgottes entstanden, im Zuge der Inthronisierung Jahwes als des Herrn über alle anderen Götter und Völker, über alles, was ist. Erst wenn Gott »alles in allem« (1 Kor 15,28) ist, wird diese Dimension des Schöpfungsglaubens ganz sichtbar.

Inkarnation ist nicht mit der statisch interpretierten Formel von Chalzedon verstanden. Die Zukunft dieses Jesus von Nazareth, Kreuz und Auferstehung, Wiederkunft und Herrschaft, die bleibende Bedeutung seiner Menschheit für das Heil der Menschen (K. Rahner) müssen hinzuge-dacht werden, damit Inkarnation selber richtig aus-gesagt werden kann. Eine einseitige inkarnatorische Theo-logie, die nur auf den Akt der Menschwerdung schaut und von dort her unser Stehen in der Welt deuten will, muß deswegen zu falschen Schlüssen kommen.

So kann auch die Kirche als das pilgernde Gottesvolk nicht ohne die *communio sanctorum* der endgültigen Herr-lichkeit theologisch verstanden werden; hier erst wird ihr vorläufiger Charakter sichtbar, ohne den die anderen Aus-sagen über die Kirche leicht in falscher Weise verhärtet werden und den Anschein der Endgültigkeit bekommen.

So muß die Eucharistie im Zusammenhang der Zöllner-und Sündermahl Jesu mit den Gleichnissen vom könig-lichen Hochzeitsmahl als *pignus futurae gloriae* gedeutet werden. Die Durchführung des hiermit angedeuteten theologischen Strukturprinzips würde die Auflösung der Eschatologie als eines eigenen theologischen Traktats am Ende der Dogmatik bedeuten und gäbe zugleich allem anderen seine eschatologische Perspektive zurück, in der es erst als das erscheint, was es ist.

Wenn aber der »Gegenstand« nur in der komplexen Ein-heit von Geschehenem und Zukünftigem gegeben ist, dann kann die Annahme durch den Menschen nur die Gestalt der Einheit von Glaube und Hoffnung haben. Glaube ohne voregreifende Hoffnung verfehlt sein Ziel.

Wirkungsgeschichte

2. Einige allgemeine Verstehensregeln sollen diese Über-legungen vertiefen: Die Zukunft eines Geschehens gehört mit zu diesem Geschehen hinzu. Die »Wirkungsgeschichte« (H. G. Gadamer) eines Ereignisses zeigt nicht nur immer mehr, was dieses Geschehen damals *war*, sondern in der Geschichte, die es eröffnet und in Gang gesetzt hat, *wird* es immer mehr zu dem, was es sein kann und sein soll – oder es verfehlt sich selbst. So bestimmt zum Beispiel das ganze gemeinsame Leben der Gatten mit darüber, was im Augenblick der Eheschließung geschehen ist, ob diese Entscheidung damals glücklich oder unglücklich genannt werden muß. Wir stehen selber noch mitten in der Wirk-ungsgeschichte allen vergangenen Geschehens. Sie wird durch uns mitbestimmt. Deswegen ist kein Verstehen ab-geschlossen. Es hängt auch von unserem Tun und Ent-scheiden und von unserer Antizipation der Zukunft ab.

So stehen wir noch mitten in der Wirkungsgeschichte des Christusgeschehens. Hier geht es zunächst um die diesem Geschehen angemessene Weise der Antizipation (zur Frage der Mitbestimmung durch unser eigenes Tun und Entscheiden s. unten Nr. 4–6).

Die jetzt noch ausstehende Zukunft kann als reine Ver-

längerung der Vergangenheit nach vorne gedacht werden; dann ist die Antizipation der Zukunft ihre (wissenschaftliche) Prognose. Sie ist aber nur begrenzt möglich und sinnvoll. Denn wenn es um die Geschichte des Menschen geht, darf die Freiheit nicht ausgelassen werden. Dann aber ist keine Prognose des Endes, sondern nur seine prophetische Ankündigung möglich, der die Hoffnung, nicht die wissenschaftliche Errechnung entspricht. Prophetie und Hoffnung lassen den Spielraum der Freiheit offen und können dennoch Zutreffendes über das Ende aussagen.

Theologisch ist nicht nur die Freiheit des Menschen, sondern auch die Freiheit Gottes zu bedenken. In der verlängerten Vergangenheit der Prognose kann im eigentlichen Sinne nichts Neues in der Zukunft auftauchen, weil alles jetzt schon angelegt sein muß. Das deistische Mißverständnis Gottes liegt nahe. Prophetie und Hoffnung lassen dagegen Raum für das noch nie Dagewesene, für das, »was noch kein Ohr gehört und noch kein Auge gesehen hat« (1 Kor 2,9), was nicht von den Möglichkeiten des Menschen, sondern vom Gottmöglichen bestimmt wird. Beide Weisen der Zukunftsschau müssen auseinandergehalten werden. Eine Verwechslung oder Vermischung von Prophetie und Prognose ist zum Beispiel die innere Gefährdung des Teilhardschen Systems und aller naturwissenschaftlichen Zukunftsutopien. Die Ideologien, wie zum Beispiel der Marxismus, wollen Prognose und nicht Prophetie sein. Beide Arten von Entwürfen sind dem Menschen und seiner Zukunft nicht angemessen, es sei denn, daß man ihm die Freiheit abspricht, ihn verplant und manipuliert und so zur bloßen Natur degradiert. Die eschatologisch-prophetische Dimension der christlichen Verkündigung, die Hoffnungsstruktur des Glaubens entsprechen dagegen genau der menschlichen Verstehens- und Seinsstruktur.

Ekklesiales Hoffen

3. Es scheint schon fast Allgemeingut der katholischen Theologie geworden zu sein, den Glauben nach dem Muster der personalen Begegnung zu verstehen. Glaube ist in diesem Verständnis nicht primär Fürwahrhalten von offenbarten Wahrheiten, sondern das Ja zu dem sich in Christus offenbarenden Gott. Wir haben bereits gesehen, wie dieses Ja zu Gott die Hoffnung auf die Vollendung durch ihn einschließt. Aber dennoch dürfen wir bei diesem Verstehensmuster nicht stehenbleiben. Denn wenn Offenbarung und Glaube im präzisen und ausschließlichen Sinn die Selbstmitteilung Gottes an den einzelnen wäre und Glaube die Antwort des Menschen nach dem Schema der Ich-Du-Beziehung, dann könnten Kirche und Welt und deren Zukunft nicht anders als rein additiv und äußerlich zum Heil des einzelnen hinzukommen. Wir haben dieses Bedenken bereits oben gegenüber der Vorherrschaft der Letzten Dinge des einzelnen über die allgemeine Eschatologie geltend gemacht.

Glaube und Hoffnung müssen vielmehr selber in ihrer ekklesialen Struktur gesehen werden, damit auch das universale Heil als ihr Ziel in den Blick kommt. Glauben heißt der Kirche zugezählt werden (Apg 2, 41. 47; 5, 14), eingegliedert werden in den Leib Christi (Eph 4), um dadurch Anteil zu gewinnen an der einen Hoffnung, dem einen Geist, dem einen Gott. Die Rehabilitation des Sünders geschieht durch den Frieden mit der Kirche. Der kirchliche Bezug ist Ursprung und Lebenselement des Glaubens, nicht in dem Sinne, daß man nur auf die lehrende Kirche zu hören brauchte – dann wäre die Kirche nur Veranlassung, nicht inneres Moment des Glaubens –, sondern so, daß wir einander bedürfen, der Erfahrungen, der Nöte und der Initiativen der anderen Glaubenden, daß wir wesentlich nur miteinander glauben und hoffen können. Der *sensus fidelium*, der Glaubenssinn der Kirche ist das umgreifende und tragende Ganze für den Glauben des einzelnen Gliedes. So sind auch die Sakramente zunächst nicht Hilfe für den einzelnen, sondern Realisierung dieser intersubjektiven Struktur unseres Glaubens. Nicht der einzelne, sondern die Kirche trägt die Verheißung, daß sie nicht zugrunde gehen wird.

Von hier aus wird auch die alte These fragwürdig, daß man nur für sich selbst hoffen könne, allenfalls noch für die, die man liebe. Aufgrund der christlichen Verheißung kann und muß man zunächst für das Ganze hoffen; für sich selbst kann man auf ein Element der Furcht nicht verzichten. Denn Gott wird die verheißene Vollendung trotz aller menschlichen Schuld durchsetzen; ob ich jedoch daran Anteil gewinne oder nicht, ist noch offen.

Tun im Hoffen...

4. Kirche und Welt stehen einander nicht einfach gegenüber, wie es manchmal auch noch in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute scheint. Die Kirche ist das Stück der Welt, das sich von Kreuz und Auferstehung Christi und von der darin aufgebrochenen Verheißung der einen heilen Zukunft der ganzen Welt her versteht. Es gibt nicht zwei Ziele des Menschen und der Welt, ein natürliches und ein übernatürliches. Beide konvergieren im neuen Himmel und in der neuen Erde. Deswegen hoffen die Christen auch nicht aus der Welt heraus, sondern für die Welt. »So läuft die Hoffnung des Christen nicht von der Geschichte weg, sondern der Geschichte entlang auf das Ende zu«⁵.

Hier ist nun der Gedanke aufzugreifen, daß die Wirkungsgeschichte des Christusgeschehens durch uns, unser Entscheiden und Tun, mitbestimmt wird (vgl. Nr. 2). Wenn »die Liebe bleibt« (1 Kor 13, 13), wenn wir bereits »vom Tode zum Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben« (1 Jo 3, 14), wenn der Himmel wesentlich auch *communio sanctorum* ist, dann ist nicht zu bestreiten, daß

die vollendete Gestalt der neuen Schöpfung mitbestimmt wird von unserem Tun unter seinem Auftrag und in seiner Gnade. »Die Könige der Erde tragen ihre Reichtümer zu ihr« (Apk 21,24), heißt es von der himmlischen Stadt Jerusalem.

Die Hoffnung des Christen ist deswegen kein passives Beiseitestehen, weil Gott ja die Vollendung nur allein schaffen kann und schaffen wird. Die Christen können es vielmehr vor Gott, der Welt und sich selber nur verantworten, auf die Vollendung durch Gott zu hoffen, wenn sie selber bereit sind, sich dafür in Dienst nehmen zu lassen. Sie können nur verantworten, auf die Gerechtigkeit und den Frieden Gottes zu hoffen, wenn sie bereit sind, sich selber für die Überwindung allen Unfriedens und aller Ungerechtigkeit auf dieser Welt einzusetzen, damit unsere Welt in Richtung auf die Verheißung Gottes in Bewegung komme. »Die Orthodoxie seines (des Christen) Glaubens muß sich ständig ›bewahrheiten‹ in der Orthopraxie seines endzeitlich orientierten Handelns«⁶.

Hier wird die theologisch-anthropologische Bedeutung des Auseandertretens von Verheißung und Erfüllung sichtbar. Sie liegen nicht deswegen auseinander, weil Gott nicht sofort die Erfüllung schenken könnte, sondern damit zwischen ihnen der Raum menschlicher Freiheit eröffnet bleibt, der Raum des Dienstes und der Liebe. In der Freiheit seiner Glaubensentscheidung und durch den Dienst seiner Liebe, beides inspiriert von der den Weg weisenden Hoffnung, wird die Erfüllung gleichsam in das Innere des Menschen als sein eigen hineingenommen. Die Gnade wird interiorisiert, der Mensch glaubt, hofft und liebt sich geschichtlich in sie hinein, damit die Vollendung seine eigene Vollendung und die seiner Welt werde. Natur und Gnade werden so geschichtlich zueinander vermittelt.

... auf Gottes größere Kraft

5. Ein wichtiges Mißverständnis ist hier zu klären, das leicht dieser Konzeption vorgeworfen werden könnte. Es geht hier nicht um den titanischen Versuch, die Vollendung der Welt aus eigener Kraft zu schaffen. Nicht die Evolution als solche, auch nicht die vom Menschen vorangetriebene, ist Fortschritt auf das Heil hin. Die Vollendung ist kein innerhalb dieser Welt und Geschichte erreichbarer Zustand als Ergebnis einer gelungenen Geschichte. Der Christ weiß, daß mit der Nähe der Parusie auch die widergöttlichen Kräfte wachsen.

Die Weise, wie Gott den Einsatz des Menschen annimmt, wird immer die Gestalt des Kreuzes haben. Aber dieses Kreuz darf nicht von Anfang an gewählt, es kann nur am äußersten Rand des eigenen Einsatzes angenommen werden. Das Kreuz ist nie billige Entschuldigung des eigenen Mißerfolgs, der unserer eigenen Bequemlichkeit oder der falschen Selbstliebe zu verdanken ist. Wir können nichts

darüber ausmachen oder gar ausrechnen, wie unser Tun nach der letzten Wandlung aussehen wird, welchen Stellenwert und welche Bedeutung es hat. Aber es wird deswegen nicht belanglos und unwichtig. Die Hoffnung ist kein billiger Optimismus. Sie schließt Geduld und Vertrauen ein, die Kraft standzuhalten, zu tragen, durchzustehen, sich etwas, sich das Leben nehmen zu lassen. Es geht um das Ausfahren auf die Höhe des Sees, um das Auswerfen der Netze, bei dem alle eigenen Kräfte angespannt sind, damit der Herr in der Richtung des menschlichen Müehens, das auf seinen Auftrag hin gewagt wird, den Fang als sein Geschenk hineinlegen kann (vgl. Lk 5,4-9). Es geht um das Hergeben der sieben Brote, damit sie unter seinem Segen Nahrung werden für alle (Mk 8,1-9). Es geht um das Hinlaufen zum Teiche Siloah, damit durch seine Gabe die Blindheit weggenommen wird (Jo 9,1-7). Gott ist kein *deus ex machina*, der plötzlich aus dem Nichts auftaucht, alles vom Menschen Erreichte zerstört, um dann seine eigene Welt aufzubauen. Gott schenkt dem Menschen das Heil so, daß es von ihm selber mitgetan werde.

Gesellschaftliche Sprengkraft

6. Auf eine Dimension dieser zum Einsatz inspirierenden Hoffnung muß noch aufmerksam gemacht werden, da sie bisher noch nicht deutlich genug gesehen wurde. Da sich das Tun der Christen nicht im inneren Raum der Kirche abspielt, sondern in der Welt, hat es immer auch eine gesellschaftlich-politische Seite. Wie wäre anders der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt sonst zu vollziehen? Gewiß hat es immer private Liebestätigkeit, gewiß hat es auch die kirchlich organisierte Caritas gegeben. Sie half aber vornehmlich dem einzelnen. Die Ansätze zum sozialen Gestaltungswillen waren nur schwach und traten nur gelegentlich auf, so daß sie nicht zur bestimmenden Kraft wurden. Wenn aber die Liebe nicht nur diesem oder jenem helfen will, sondern darauf achten muß, daß möglichst allen, die in Not sind, wirklich geholfen wird, dann muß der Einsatz dafür auch sozialen Charakter tragen. Deshalb haben die Christen nicht das Recht, auf politische Möglichkeiten, Wandlung und Gesundung zu verzichten, zu verzichten. Gewiß wird es hier in der konkreten Einzelentscheidung verschiedene Meinungen unter den Christen geben. Aber das dispensiert nicht davon, sich um die rechten Wege zu mühen. Deswegen wird heute nicht nur im Blick auf Lateinamerika die Möglichkeit und die mögliche Verpflichtung zu einer sozialen Revolution für den Christen erörtert und zum Teil gefordert.

Hier spätestens wird man einwenden, Christus habe nicht zur Revolution aufgefordert, er habe ausdrücklich eine Einmischung in politische Angelegenheiten abgelehnt; sein Reich sei nicht von dieser Welt. Sicher war die Ankündigung der Königsherrschaft Gottes keine politische

Rede. Doch ist es so abwegig, daß Christus vorgeworfen wurde, er wiegele das Volk auf? Sein Selbstverständnis »Ich aber sage euch«, seine Mahlgemeinschaften mit den Zöllnern und Sündern, die Mißachtung der Reinheitsvorschriften und die Durchbrechung des Sabbatgebotes waren in der damaligen Lage nicht nur religiöse Akte, sondern griffen die Grundlagen der sozialen und politischen Ordnung an, waren Einbruch in das festgefügte, religiös sanktionierte System, waren Revolution.

Paulus fordert zwar die Sklaven auf, in ihrem Beruf zu bleiben (1 Kor 7,17–24). Aber wenn er den Sklaven als den Freigelassenen des Herrn sieht, wenn er Philemon auffordert, seinen Sklaven wie einen geliebten Bruder aufzunehmen (Phm 16.17), dann ist damit das Institut der Sklaverei, das den Sklaven unter dem Sachenrecht verhandelte, im Grunde aufgesprengt, und es ist nur eine Frage der Zeit, wann es auch äußerlich fallen wird. In Rom galten die Christen als Atheisten, als Revolutionäre, weil sie die göttliche Verehrung des Kaisers nicht mitmachen wollten.

Während die offizielle Kirche es im allgemeinen mit den politischen Mächten von gestern und heute hielt, sind die im christlichen Glauben implizierten Impulse zu Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit außerhalb der Kirche revolutionär zutage getreten. Die Säkularisierung, der moderne Humanismus, die Zukunftsorientiertheit des neuzeitlichen Bewußtseins entstammen den gleichen Wurzeln. Viele Menschen, die sich in den neuen Bewegungen engagierten, haben der Kirche und dem Glauben den Rücken gekehrt, weil ihr Einsatz nicht davon gedeckt wurde. Wenn die Christen in diesen Bewegungen ihre eigene Sache entdecken und aufgreifen, kann ihr Zeugnis neu fruchtbar werden. Die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ist ein erstes Zeichen dieses Mühens. So verstanden ist die christliche Hoffnung gerade kein »Opium des Volkes«, keine lähmende und zersetzende Kraft, sondern das unerschöpfliche Reservoir neuer Impulse, die Menschen zu sich selbst und zueinander zu führen. Sie ist zugleich kritische Instanz gegen alle menschliche Selbstvergötzung, gegen alle ideologische Verplanung des einzelnen zugunsten einer bestehenden oder zukünftigen Gesellschaftsordnung. Sie bleibt ein Element der Unruhe in der Geschichte, das aller menschlichen Verhärtung und Erfüllung neue Zukunft zeigt.

So erweist sich die kognitive (1.–3.) und die operative (4.–6.) Fruchtbarkeit und Bedeutung der These von der Hoffnungsstruktur des Glaubens, wir können auch sagen, die dogmatische und die moraltheologische Seite, die zugleich in ihrer inneren Einheit und in ihrer apologetisch-fundamentaltheologischen Funktion deutlich werden.

Wir können die Überlegungen zusammenfassen: Im Credo der Kirche zählen wir eine ganze Reihe von Glaubens-

wahrheiten auf, die alle unter dem »credo in« zusammengefaßt sind. Glaube als Hoffnung versucht dieses »in« zu verstehen. Wir dürfen einmal kühn übersetzen: Ich glaube in Gott hinein. Glauben ist ein Hineinschreiten mit der Welt in Gott, das als Bewegung der Hoffnung erst in Auferstehung und Parusie sein Ziel findet und so alle Glaubenswahrheiten umschließt. Dann erst werden wir voll begreifen, was wir im Glauben erhoffen und in der Liebe anzielen und vorbereiten durften.

Josef Pfammatter

Bibel und Liturgie

Vorüberlegungen zu einer bibelgerechten und zeitnahen Verkündigung des Wortes Gottes im Gemeinde-gottesdienst¹

Zur Theologie des Wortes Gottes

Mitten im biblisch-liturgischen Aufbruch unserer Tage nehmen wir das Entstehen einer »Theologie des Wortes« wahr, die es bisher (wenigstens in den theologischen Schulbüchern) kaum gegeben hat. Zu den Grundüberlegungen einer Theologie des Wortes Gottes gehört, daß das Sprechen nicht bloß Mitteilung von bisher nicht gewußten Sachverhalten ist, sondern letztlich Kommunikation, Selbst-Mitteilung des Sprechenden. Anders ausgedrückt: Im Sprechen unternimmt es ein Wesen, sich selbst einem Hörenden zu übereignen. Unter Menschen ist das Sprechen ein Vorgang, der sich äußert einerseits in Worten, andererseits in Taten (Mimik und Gestik). In all dem, was und wie ein Sprechender sich äußert, verrät er dem Hörenden sein Innerstes. Der Hörende bekommt den Sprechenden immer mehr »in den Griff«. Der Sprechende liefert sich dem Hörenden aus und gibt sich diesem in gewissem Sinn zur Verfügung.

Gerade dieser Vorgang ist nach der Bibel das *Sprechen Gottes*. »Gott spricht« heißt: Gott teilt sich den Menschen mit. Wenn der Mensch ein Hörender ist, kommt ihm nicht bloß eine Fülle von bisher unbekanntem Offenbarungsinhalten zu, sondern der Sprechende selbst enthüllt vor ihm sein Geheimnis und wird erkennbar als einer, der auf den Menschen hin unterwegs ist, um sich ihm personal (nicht »satzhaft«) zu übereignen.

Hermann Volk, der verschiedene kleinere Aufsätze zur Theologie des Wortes Gottes verfaßt hat, sagt: »Im Wort Gottes wird das Heil, das Gott auf uns hin verwirklicht,

¹ Der folgende Aufsatz ist ein Vortrag, der am VI. Pastoral-liturgischen Symposion für Priester über das Gesamtthema »Größe und Not der Homilie« in Zürich am 29. Nov. 1965 gehalten wurde. Wie der Untertitel sagt, ging es dem Referenten weniger um eine erschöpfende Darstellung der Problematik »Bibel und Liturgie«, als vielmehr um grundsätzliche und praktische Vorüberlegungen dazu. Die Wiedergabe in unserer Zeitschrift erfolgt, abgesehen von Kürzungen (Anfang und Schluß) und situationsbedingten Modifikationen, unverändert.