

und Mißtrauen belastete Verhältnis geworden ist. Unvoreingenommenheit und normales Vertrauen sind jetzt die Regel; man gilt nicht mehr als Außen-seiter schlechthin. Ja, statt daß man ängstlich auf Abgrenzen und Fernhalten dieser vormals anti-weltlichen Macht *par excellence* aus ist, wird der Sukkurs der Kirche geradezu erwünscht. So gilt es hier die Chance wahrzunehmen, nach den zwei Jahrtausenden alternierender Vor- oder Total-machtansprüche von Kirche und Staat zu jener geordneten Zusammenarbeit zu gelangen, die be-reits Leo XIII. vorausgeschaut hatte (vgl. Hans Maier, in *Kirche und Politik*, Fromms Taschen-bücher Zeitnahes Christentum, 1966, 37).

Ohne die personelle Beständigkeit wäre es schwer, zu Erkenntnisfortschritten zu kommen. Allerdings verpflichten derart günstige Gesprächsbedingun-gen auch zum Fortschritt.

Das Thema der letzten Tagung auf Herrenchiem-see (1966) lautete wie das des Salzburger Kongres-ses (1965): »Christliche Humanität und marxisti-scher Humanismus«. Karl Rahner sprach über den christlichen, Roger Garaudy über den marxi-stischen Humanismus, Helmuth Thielicke über christliche und zugleich auch über marxistische Anthropologie. Die kompakte Grundsätzlichkeit dieser Themen verhinderte vorerst den Schritt ins Konkrete. Trotzdem war es nützlich, daß die Fragen des Vorjahres erneut durchdiskutiert wur-den, diesmal eben besser und informierter und gezielter auf den Horizont des Partners hin. Zu-dem: Was für die Teilnehmer der Tagungen von Salzburg und Herrenchiemsee nicht mehr neu war, ist für Kirche und westliche Gesellschaft noch immer ungewohnt. Daß überhaupt – trotz aller dog-matischen Differenzen – ein gemeinsamer Huma-nismus, eine Kooperation für das Humane, ins Auge gefaßt wird und nach den Bedingungen für diese historisch notwendige Entwicklung gefragt wird, ist ebenso ungewöhnlich wie die Bereitschaft, historisch Bedingtes und damit Ersetzbares im eigenen System aufzugeben und nur das Funda-mentale und Unaufgebbare an den Gesprächstisch mitzubringen. Es hat sich herausgestellt, daß die Marxisten und die Katholiken nicht nur dann zum Gespräch bereit sind, wenn sie eine Minderheit darstellen. Auf der einen Seite fangen die Marxi-sten aus den osteuropäischen Ländern an, statt der bloßen Koexistenz mit Andersdenkenden ein Konzept des Pluralismus zu entwickeln – was sie den Marxisten in Frankreich und Italien verdanken und diese wiederum dem Zwang zu Erfahrungen mit einer parlamentarischen Demokratie. Auf der anderen Seite rühren sich – etwa in Spanien – die Kräfte, die für den Pluralismus eintreten und dabei zuerst an einen innerkatholischen, dann gesamt-christlichen und schließlich einen alle Richtungen umfassenden, demokratischen Pluralismus denken. Mit diesen Perspektiven sind bereits die Konse- quenzen genannt, die nicht nur für die theoretische Weltanschauung, sondern auch für die konkrete Politik aus dem Konzept einer Kooperation für soziale Gerechtigkeit und eine humane Entfaltung aller einzelnen zu ziehen sind.

Im Hinblick auf das Spannungsverhältnis von gegenwärtiger politischer Wirklichkeit und zu-künftiger gesellschaftlicher Möglichkeit ist des-halb eine kurze grundsätzliche Überlegung not-wendig.

Der Sinn für die sogenannte Wirklichkeit ist nützlich; unerlässlich für den, der sich im Ensemble der wirtschaftlichen, politischen und geistigen Kräfte zurechtfinden will. Dennoch zeichnet beispiele-weise den schöpferischen Politiker oder den krea-

* Überarbeitete Fassung einer Sendung des West-deutschen Rundfunks vom 31. 10. 1966

Symptome

Viel Humanismus - Wieviel Humanität?

Gedanken über Gespräche zwischen Christen und Marxisten*

Es ist längst nicht mehr neu und ungewöhnlich, wenn christliche (und westliche) Wissenschaftler mit marxistischen Ideologen diskutieren. In der Abgeschlossenheit wissenschaftlicher Kongresse ist bereits seit Jahren der Versuch gemacht worden, ideologische Standpunkte auf das Vorverständnis des Gegners hin zu formulieren, sich ihm zu erklä-ren und ihn durch eigenes Fragen zur Erklärung zu zwingen. Im Rahmen der Paulus-Gesellschaft finden seit fast drei Jahren diese Konfrontationen statt. Der in diesem Frühjahr (1967) in Marienbad geplante Internationale Kongreß braucht also nicht erst bei den Ausschachtungsarbeiten für ein Fundament zu beginnen. Das Fundament ist schon fertig und ein Stückchen vom Erdgeschoß obendrein.

Marxistische Ideologen wie Roger Garaudy und christliche Theologen wie Johannes Metz haben kontinuierlich korrespondiert. Daraus ist bereits ein Buch entstanden wie das von Garaudy-Metz-Rahner mit dem Titel *Der Dialog* (Hamburg 1966). Dies – sowie Aufsätze und Rundfunksendungen – haben unter einer Gruppe von einigen Hundert ein Klima geschaffen, in dem sachliche Informa-tion und harte Konfrontation möglich und selbst-verständlich sind. Die Kontinuität einer solchen Gruppe ist ohne Zweifel eines der entscheidenden Positiva in der Bilanz der Paulus-Gesellschaft.

tiven Wissenschaftler etwas anderes aus; mehr als der Wirklichkeitssinn treibt ihn der Möglichkeits-sinn: der intellektuelle Mut, im gegenwärtig Wirklichen den evolutionären Code des zukünftig Möglichen zu entziffern. Dieses vor allem von der Naturwissenschaft und im politischen Handeln entwickelte Erkenntnisprinzip gilt für alle geschichtlichen Prozesse der Gesellschaft: Der Fortschritt der gesellschaftlichen Kommunikation und die Überwindung zerstörerischer Widersprüche hängt geradezu davon ab, in welchem Maße die Führungskräfte einer Gesellschaft bereit und fähig sind, das Mögliche im Wirklichen zu erkennen.

Was Ernst Bloch im Vorwort zu seinem Buch *Das Prinzip Hoffnung* in Anklang an das Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen, sagt, muß heute auf jede Konfrontation gegensätzlicher Systeme angewendet werden: »Einmal zog einer weit hinaus, das Fürchten zu lernen. Das gelang in der eben vergangenen Zeit leichter und näher, diese Kunst ward entsetzlich beherrscht.

Doch nun wird, die Urheber der Furcht abgerechnet, ein uns gemäßeres Gefühl fällig. Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen.«

Eben dieser geschichtlichen Notwendigkeit unterliegen heute die Konfrontation und morgen der Dialog zwischen jenen gegensätzlichen oder konkurrierenden Ideologien, die im allgemeinen – grob und vereinfacht – dem ideologischen Ost-West-Konflikt zugerechnet werden und zu deren Gesamterscheinung als Teil auch die Perspektive des Gegensatzes zwischen Christentum und Marxismus gehört. Christen und Marxisten müssen ausziehen, das Hoffen zu lernen. Daß einige wenige es schon gelernt haben, zeigt die Arbeit der Paulus-Gesellschaft.

Der Beitrag der Naturwissenschaft¹

Kann die Naturwissenschaft, die sich innerhalb der Paulus-Gesellschaft gern als dritte Kraft zwischen »christlichen und marxistischen Theologen« (so drückte es Professor Hans Schaefer aus) versteht – kann sie so etwas wie ideologie-neutrale Aussagen über den Menschen machen, zum Beispiel über seine biologische Herkunft, seine Unterscheidungsmerkmale im Vergleich zum Tier und anderes mehr?

Sie kann die Aussagen der marxistischen Ideologie und der christlichen Anthropologie zwar nicht bestätigen oder widerlegen. Aber sie kann diese Aussagen auf ihre Verbindlichkeit hin kontrollieren, kann also prüfen, ob Beobachtungen der Wirklichkeit haltbar und die darauf aufgebauten Argumente schlüssig sind.

Über diese negative Funktion hinaus aber war es die Naturwissenschaft, die dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat, daß auch er der Evolution unterliegt, das heißt: daß seine Entwicklung zum Humanen keineswegs bereits abgeschlossen oder auf dem Höhepunkt angelangt ist. Für die Frage nach Humanismus und Humanität ist dieser Gedanke natürlich von größtem Belang: Jeder Humanismus hat sich von hierher nicht nur als

geschichtlich, sondern auch als utopisch zu entwerfen – wobei unter utopisch die Hereinnahme der absolut offenen Zukunft des Menschen in die Strukturen der Gegenwart zu verstehen ist. Gemessen an den Möglichkeiten der Naturwissenschaft, Fakten in die Diskussion einzuspeisen, hat sich das naturwissenschaftliche Denken in Herrenchiemsee viel zu wenig zu Gehör gebracht – mit Ausnahme von Schaefers Thesen, die jedoch auch nicht verhindern konnten, daß die Ideologen und Theologen die Sache des Humanismus unter sich auszumachen suchten.

Wie versuchten sie, sich gegenseitig begreiflich zu machen, was sie unter Humanismus verstehen?

Die Ausführungen von K. Rahner²

»Ich möchte meinen Beitrag zu dieser Tagung einfach überschreiben: Christlicher Humanismus. Und vielleicht diesem Titel ein Fragezeichen hinzufügen. Wir sind hier zwar in einem Gespräch zwischen Christen und Marxisten. Und so könnte man erwarten, daß ich als Theologe unseren marxistischen Freunden verständlich zu machen versuche, daß und warum Christentum und Humanismus nach unserer Überzeugung eine Einheit bilden, der wahre, volle und ganz zu sich selbst gekommene Humanismus eben das Christentum ist. Aber die Frage scheint mir, bevor diese stolze These formuliert werden kann, so schwierig und vielschichtig zu sein, daß ich unsere marxistischen Freunde lieber bitten möchte, einer Überlegung eines christlichen Theologen zuzuhören, der sich selbst fragt, was es denn mit dem Verhältnis von Christentum und Humanismus für eine Bewandnis habe. Eben das weiß ich nicht so genau.« Rahner gestand das ehrlich ein und bat auch seinen Gesprächspartner um solche Ehrlichkeit.

»Zuerst scheint es für den christlichen Theologen ja ganz einfach zu sein. Er weiß vom Menschen, er weiß von Gott, er weiß vom Gottmenschen. Und er bekennt so einen absoluten Humanismus. Er kann sagen, daß niemand den Menschen ernster nehmen könne als der Christ. Er kann sagen, daß das Christentum *jedem* Menschen eine absolute Bedeutung und Gültigkeit zuerkenne, daß diese Überantwortetheit an sich selbst die Selbstvergebenheit der Liebe zum anderen sein müsse oder die Hölle werde, die man selbst in egoistischer Einsamkeit sei, daß diese Nächstenliebe so radikal zu sein hat, daß eine letzte und ursprüngliche Einheit von Gottes- und Nächstenliebe besteht (ausdrücklich oder unreflektiert), daß Nächstenliebe nur radikal genug ist, wenn sie sich als Gottesliebe vollzieht, daß Gottesliebe nur geschieht, und der Mensch nur weiß, wer Gott ist, wenn er den Nächsten liebt. Der Theologe sagt sich, daß diese Nächstenliebe nicht bloße Herzensneigung oder private Interkommunikation sein darf, die die

¹ Er wurde in Herrenchiemsee von dem Physiologen H. Schaefer (Heidelberg) gegeben.

² Es handelt sich hier um Ausschnitte aus der Tonbandaufnahme des Vortrags von K. Rahner. Die Fassung ist von ihm nicht überarbeitet worden.

sublimste Form des Egoismus sein kann, gerade weil sie so intim und beglückend zu sein vermag, sondern nüchterner Dienst politischer Liebe werden muß, die die Menschheit meint, den Fernsten zum Nächsten macht und den Nächsten hart den Fernen sein läßt.«

Rahner fragte die Marxisten, ob solches Christentum nicht Humanismus sei, ob sie nicht froh sein müßten, daß Christen auf diese Weise versuchen, Menschen zu sein, ob sie sicher seien, daß ihr Humanismus der praktisch wahrere und wirksamere sei. Er kam sodann auf den konkreten Humanismus zu sprechen:

»Das Christentum als das der konkreten Christen bringt einen konkreten Humanismus mit, eben die geschichtlich vorgegebene und von den Christen gelebte konkrete Menschlichkeit. Insofern wirbt es einerseits für diesen seinen konkreten Humanismus und ist es andererseits im geschichtlichen praktischen Dialog immer bereit, sich in seinem konkreten Humanismus radikal verändern zu lassen.

Das Christentum macht jeden konkreten Humanismus kontingent, das heißt aber auf einen anderen, zukünftigen hin abschaffbar, weil es jeden in die offene Zukunft Gottes hineinstellt. Inhuman ist von daher nur jener Humanismus, der die Verwiesenheit des Menschen in das unverfügbare Unbegreifliche leugnet, so sich selbst als absolut setzt und sich weigert, sich selbst in Frage stellen zu lassen durch neue Entscheidung für eine konkrete andere Zukunft, die den Willen zur absoluten Zukunft Gottes konkret realisiert.«

Das Christentum, so führte Rahner aus, versteht sich nicht nur in der Gegenwart als Pluralität verschiedener Humanismen (es ist ja vereinbar mit jeder Kultur), es weist vor allem nach vorn auf den Pluralismus zukünftiger Humanismen, »zu denen die Menschen in freier geschichtlicher Entscheidung sich tätig und schöpferisch aufmachen. Es ist das Bekenntnis und die Ermächtigung zu einem je neuen Humanismus der Zukunft, der selbst nicht eigentlich christlich ist, aber nicht die Sanktionierung eines eigenen konkreten Humanismus. Es ist aber das Verdikt eines jeden Humanismus, der sich absolut setzt und so dem Menschen explizit oder implizit die Offenheit auf eine weitere konkrete Zukunft und damit und darin auf die absolute Zukunft Gottes versperren will.«

Rahner befaßte sich in diesem Zusammenhang mit der Bedeutung des Todes für das christliche Verständnis des Humanismus: »Wenn es kein Leben gibt ohne Tod, wenn der Tod selbst ein Geheimnis ist, dann ist von daher aller Humanismus nochmals eine dunkle Frage. Denn wie kann der Mensch sich verstehen, wenn er den Tod nicht versteht? Was wäre es aber für ein fragwürdiger Humanismus, wenn er sich an dieser Frage vorbeischiele?«

»Was ist der Tod christlich, der den wahren Humanismus mitbestimmen soll? Gewiß ist er zunächst einfach und nüchtern ein biologisches Platzmachen für weiteres Leben, für andere. Nicht

als ob damit seine Fragwürdigkeit aufgehoben, der radikale Protest gegen ihn als unberechtigt erwiesen sei. Aber er ist doch zuerst einmal dieses Platzmachen für andere. Und da dies von einer Person in Freiheit geschehen soll, hat der Tod schon von seiner primitivsten Seite als eines biologischen Ereignisses her einen interkommunikativen, wenn man will, politischen Charakter, also die Möglichkeit, ein radikaler Akt der Liebe zum fernsten Nächsten zu sein, zumal man nicht Platz räumt für diesen oder jenen Bestimmten, sondern für jedermann. Ist der echte konkrete Humanismus nur der, der sich selbst vollzieht, indem er sich offen hält auf die offene, unverfügte Zukunft aller, dann gehört der Tod, die Willigkeit zu sterben, zu ihm selbst als inneres Moment an ihm. Ist aber diese offene, unverfügte Zukunft auch als konkret vom Menschen zu verwirklichende immer nur gegeben in der sich selbst vorgehenden absoluten Zukunft, die wir Gott nennen, dann gehören Tod und Wille zu dieser absoluten Zukunft zusammen.«

Rahner fragte am Schluß seiner Ausführungen: »Müssen christliche und marxistische Humanisten Feinde sein? Mir scheint nicht, wenn beide Seiten begreifen, daß beide der Zukunft mehr verpflichtet sind als der Vergangenheit. Müssen sie Feinde sein, weil die konkrete Zukunft, die der Marxist plant, der widerspricht, die der Christ erbauen will? Aber das Christentum als Christentum fordert gar keine bestimmte konkrete Zukunft, und der Marxist wird hoffentlich auch nicht meinen, daß er sie schon als fertigen Fünfjahresplan in der Tasche hat. Warum sollten beide also nicht zusammen die Zukunft planen, die beiden unbekannt ist? Warum das Geahnte an ihr: Gerechtigkeit, Freiheit, Würde, Einheit und Differenziertheit der Gesellschaft nicht gemeinsam sich deutlicher machen? Nimmt ein Christ darum diese Zukunft weniger ernst als der Marxist, weil er sie als die Vermittlung der absoluten Zukunft Gottes will? Wenn so durchaus ein gemeinsamer Boden für einen Dialog zwischen Marxisten und Christen als gegeben angenommen werden kann, so soll damit nicht gesagt werden, es bestünden keine harten Unterschiede, jeder Kampf und jede geschichtliche Entscheidung, die auch Gewalt impliziert, könnte vermieden werden. So etwas wäre ja schon unmöglich, wenn die Zukunft von Christen allein erbaut würde. Denn die geschichtliche, kollektive Tat der Konstituierung einer Zukunft ist auch im mildesten Fall nicht das Ergebnis bloßer Theorie, sondern auch eine aus Theorie allein unableitbare Praxis, und diese impliziert immer auch Gewalt, das heißt eine Veränderung der geschichtlichen Situation auch des anderen im voraus zu dessen Einsicht und freier Zustimmung.

Aber gerade wenn dies von beiden Seiten in antiliberalistischer Nüchternheit eingesehen, zugegeben und sich gegenseitig zugestanden würde, könnte nicht gerade dann am ehesten Form und Umfang dieses bleibenden Kampfes so gestaltet werden, daß immer noch für alle ein greifbarer Freiheitsraum mit einigermaßen erträglichen Grenzen übrig

bliebe und jeder Seite es im Mut der Selbstbegrenzung ein positives Anliegen wäre, selber solchen Freiheitsraum für den anderen zu sichern, und zwar nicht nur, weil das für einen selbst in dem Augenblick nützlich sein kann, in dem der andere der Stärkere ist, sondern weil die *eigenen* Prinzipien einem das gebieten, weil Recht erst existiert, wo der Mächtige sich selbst bescheidet, weil man erst humaner Mensch ist, wenn man darauf verzichtet, absolut sein zu wollen?«

Rahner hat dem Begriff »Christlicher Humanismus« ein Fragezeichen angefügt und dann die scheinbaren Selbstverständlichkeiten der Rede vom »christlichen Humanismus« in neue Fragen verwandelt. Nach Rahners Referat sind zwei auch für Nichtchristen diskutabile Sachverhalte in die Konfrontation eingebracht.

1. Modernes, vom biblischen Ursprung her denkendes Christentum ist seinem Prinzip nach radikaler Humanismus und kann nicht mehr als »Opium des Volkes« im Sinn von Karl Marx abgewertet werden.

2. Das Christentum anerkennt eine Pluralität von Humanismen und weitet diese Offenheit aus auch auf zukünftige Humanismen.

Damit hat Rahner das Humanismusproblem in eine neue Richtung gelenkt: weg von der Aufrechnung theoretischer Systemunterschiede einschließlich des Zwangs zu Definitionen und hin zu einem operativen und praktischen, damit aber notwendig auch kooperativen Humanismus. Das akademische Humanismus-Problem wurde damit zur Frage einer konstruktiven Humanismus-Politik. Wenn jedoch von praktischer Verwirklichung oder gar Kooperation weitreichend verschiedener Kräfte die Rede sein soll, dann muß man wissen, was der Gesprächspartner vom anderen ideologischen Stern darüber denkt.

Der Beitrag des Marxisten

Roger Garaudy griff die konstruktive Humanismus-Politik als historische Bedingung jeglichen Fortschritts auf und gab der Diskussion neue Impulse.

Im »Laboratorium der Hoffnung« könnten Christen und Marxisten an der Zukunft arbeiten, die eine gemeinsame Zukunft sei, wenn sie überhaupt eine Zukunft sei. Garaudy konzedierte, daß der Marxismus vom Christentum lernen könne, ohne einen Zweifel daran zu lassen, daß nach seiner Meinung das Christentum dem marxistischen Weltbild unterlegen sei – unterlegen, weil es subjektivistisch sei, weil es zu wenig an der Veränderung dieser Welt und der inhumanen Zustände in der gegenwärtigen Gesellschaft interessiert sei, weil es die Autonomie und Mündigkeit des Menschen nicht bejahe und fördere, weil es als Folge der Erbsünde hinstelle, was in Wahrheit überwindbare gesellschaftliche Mißstände seien – mit anderen, marxistischen Worten: Das Christentum sei dem Marxismus unterlegen, weil es von seinen Prinzipien her noch immer nicht mehr sei als »Platonismus fürs Volk«, noch immer »Opium

des Volkes« sei und vor lauter Jenseits die Zukunft nicht sehe.

Dieser Einwand ist entscheidend für die Frage, ob der christliche Humanismus – wie er etwa von Karl Rahner entworfen worden war – imstande sei, konkrete Humanität hervorzubringen und in gesellschaftliche Realität umzusetzen. Man könnte auch fragen: Hat das Christentum utopische Kraft, oder wird die Zukunft als Zukunft des Menschen unterschlagen? Weicht nicht die christliche Hoffnung immer wieder vor der humanen Konkretisierung zurück, und flüchtet sie sich in die Unverbindlichkeit metaphysischer Spekulation? Mit diesen Fragen ist die unterschwellige Kritik angedeutet, die bei marxistischen Gesprächspartnern jeder Einzelkritik zugrunde liegt. Deshalb ist eine grundsätzliche Klärung des Problems unumgänglich. Auf Herrenchiemsee erfüllte diese Funktion das Referat von Johannes Metz. Seine Thesen von der Zukunftsorientierung des biblisch-christlichen Weltverständnisses, sein Konzept von der »schöpferischen Eschatologie« und von einer »politischen Theologie« ist nicht nur eine gezielte Antwort auf die marxistische Kritik am Christentum, sondern darüber hinaus die theoretische Grundlegung eines – bisher in dieser Form noch nicht historisch realisierten – operativen Christentums.

Die Ausführungen von J. B. Metz³

»These 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.

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

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

2. 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

³ Hier werden ebenfalls vom Autor nicht überarbeitete Ausschnitte der Tonbandaufnahme seines Vortrags wiedergegeben.

Gottes, daß daneben alles Nur-Überlieferte und Nur-Gegenwärtige seine Eigenbedeutung verlor, die Zukunft Gottes aber gegenwartsbestimmend wurde.

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 Zukunft hin zu verändern, die ihm in Jesus Christus endgültig verheißen ist. Alles ist gerade auch im Neuen Testament auf schöpferische Erwartung als die geheime Essenz christlicher Existenz bezogen.

These 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‹.

1. 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 *einzigsten finis ultimus*, nämlich die von Gott verheißene Zukunft. 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.

Die christliche Eschatologie ist 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.

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 ist, 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, kurzum einer universalen Humanisierung der Welt. Denn das Heil, auf das sich die christliche Hoffnung bezieht, ist nicht nur

und nicht primär das Heil des einzelnen, sondern das Heil des Bundes.

These IV. Die schöpferisch-militante Eschatologie ist grundsätzlich verschieden von jedem militanten Optimismus wie bei Bloch. 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. Drei Hinweise hierzu:

1. Christliche Hoffnung ist nicht die List der Vernunft, die Zukunft endgültig zu durchschauen und sie so zu ›entmysterialisieren‹. 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.

2. 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. 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.

3. 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.

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, sondern ›Dasein-für-andere‹ (Bonhoeffer) ist. Christliche Hoffnung ist schöpferische Imitation dieses ›Dasein-für-andere‹; und darin ist sie nochmals Knechtsgestalt schöpferischer Weltverantwortung.◀

Der Beitrag H. Thielickes

Mit diesem Beitrag von Johannes Metz ist die marxistische Kritik an der christlichen Theologie insofern kritisch eingegrenzt, als Metz die Fehlhaltungen der traditionellen Jenseits-Theologie überwindet. Den gleichen Versuch machte H. Thielicke. Er sprach über das marxistische und das christliche Menschenbild und war in mancher Hinsicht konkreter als Metz. Daß sein Versuch

Nach der Weltgebetsoktav 1967

Nach Beendigung der Weltgebetsoktav ist es angebracht, sich über die bisherigen Erfahrungen Rechenschaft abzulegen und einige Konsequenzen daraus zu ziehen.

Im Vergleich zu vergangenen Jahren hat nicht nur die Zahl der Veranstaltungen, welche die Wiedervereinigung der getrennten Christen zum Thema haben, zugenommen; es hat sich auch am Stil und an der Gestalt einiges geändert. Statt einzelner Vorträge werden in zunehmendem Maße Podiumsdiskussionen gehalten. Dadurch wird der Dialog konkreter. Er wird nicht bloß mit einem vorgestellten, sondern mit einem persönlich anwesenden Partner geführt. Die Einladung dazu geht sinnvollerweise auch nicht nur von einer Seite, z. B. von einem katholischen Bildungswerk oder einer evangelischen Gemeinde aus, sondern von beiden Seiten. Gemeinden, Akademien, Bildungswerke tun sich zusammen, bereiten alles gemeinsam vor, laden gemeinsam ein und richten die Einladung an Teilnehmer aus allen Konfessionen. Das ist gut so. Es bringt zum Ausdruck, daß die Probleme des Getrenntseins von beiden Seiten ernst genommen werden und daß die Brücke zur Überwindung von beiden Ufern aus gebaut werden muß. Der Besuch solcher Podiumsdiskussionen war im allgemeinen sehr gut. Er zeigt, welche Erwartungen die Teilnehmer haben: Sie wollen aus erster Hand informiert werden, die Gesprächspartner *im Gespräch* miterleben, sie wollen sehen, welche Atmosphäre in der Diskussion aufkommt und wie die Sprecher aufeinander reagieren. Man will beide Seiten hören und sich selbst eine Meinung bilden. Gewiß, es mag auch solche Zuhörer geben, die eine Art Schauspiel miterleben wollen, bei dem sie selbst nicht mitagieren, nur zuschauen oder gar den Richter spielen. Aus eigener Erfahrung aber meine ich festzustellen zu können: Die große Mehrheit der Teilnehmer ist mit Ernst und Ergriffenheit bei der Sache, und das auch bei schwierigen theologischen Fragen, die bis vor einiger Zeit nur von Fachtheologen unter Ausschluß der Öffentlichkeit diskutiert wurden. Man darf also als Konsequenz festhalten: So wichtig theologische Einzelvorträge sind, dem Ziel der Weltgebetsoktav, die getrennten Christen einander näherzubringen, dürften öffentliche Diskussionen mehr entsprechen, zumal auch das Publikum dabei zu Wort kommen kann. Die Tendenz geht in diese Richtung. Wir sollten die Chance nutzen.

Auch bei Gebetsgottesdiensten, die für die Wiedervereinigung gehalten werden, läßt sich eine ähnliche Tendenz beobachten. Früher hatte jede Gemeinde für sich besondere Gebete oder eigene

dennoch mißlang und sein zweistündiges Referat nicht zum Fortgang des Dialogs beitrug, lag vielleicht nur an der Ungeschicklichkeit, mit der der christliche Theologe anhand seiner Kenntnis der marxistischen Literatur von deren Menschenbild sprach und mit der er die christliche Gegenthese formulierte. Das von Thielicke als marxistisch bezeichnete Menschenbild wurde von Roger Garaudy und anderen Marxisten als unzulässig vereinfacht abgetan – ob zu Recht oder zu Unrecht, sei dahingestellt. Und was die christliche Gegenthese angeht, so war sie wirklich nur eine Gegenthese. Wenn man die Quintessenz der christlichen Anthropologie als *dignitas aliena* formuliert, also die Würde des Menschen als »fremde«, eben von Gott her kommende Würde auffaßt, dann bestätigt man unfreiwillig die marxistische Religionskritik; man geht ihr gewissermaßen auf den Leim falscher Gegensätze. Der Marxist, der dem religiös orientierten Menschenbild vorwirft, es sei heteronom und entfremde den Menschen sich selbst und seinen Aufgaben in der Gesellschaft, findet sich durch den Begriff von der *dignitas aliena* gerade bestätigt. Gerade das ist es ja, wogegen er im Namen der Menschenwürde glaubt kämpfen zu müssen.

Trotz der theoretischen Unbrauchbarkeit der von Thielicke vorgetragenen Formulierung des christlichen Menschenbildes war die These von der *dignitas aliena* nützlich, weil Thielicke mit ihr eine praktische Absicht verfolgte. Er wollte den Menschen vor jedem Zugriff totalitärer Systeme schützen und festhalten, daß der Mensch unantastbar ist, weil Gott selber seine Würde garantiert. Hinter Thielickes Humanismus-Entwurf stand also das Verlangen nach Humanität.

Diese Unterscheidung von Humanismus und Humanität kann durchaus als der rote Faden der bisherigen Gespräche gelten. Die Logik der Diskussion führt vom Allgemeinen zum Besonderen, von der Theorie zur Praxis, vom Abstrakten zum Konkreten: vom Humanismus-Problem zur Frage nach der politischen Gestalt der Humanität.

Wenn man die von Christen und Marxisten proklamierte Denkform des Humanismus in die Verhaltensweise der Humanität übertragen will, muß man konkret werden, muß man über Schriftstellerprozesse, Ausreiseverbote, Professorenentlassungen, Minderheitenschutz, Parteiverbote, Propaganda, Zensur und ähnliches sprechen. Auf Herrenchiemsee wurde diese Konkretheit nur für kurze Zeit erreicht. Man fragte zu viel nach Humanismus und zu wenig nach Humanität. War diese Flucht in die Theorie eine Ausflucht? Oder sollte es Rücksicht sein? Dann wäre es falsche Rücksicht gewesen. Denn die Theorie läßt sich nicht ohne ihre praktischen Konsequenzen diskutieren, auch dann nicht, wenn man wissenschaftlich analysieren will. Ein Humanismus, der sich nicht in Humanität umsetzte, wäre inhuman.

Ingo Hermann