

mitgeteilt hat, so daß das andere der Welt als Bedingung der Möglichkeit dieser Selbstmitteilung Gottes verstanden werden kann, Schöpfung faktisch als Voraussetzung der Gnade, kreatürliche Geschichte als Moment der Geschichte Gottes selbst faktisch gegeben ist. Und weiter sagt die Offenbarung Gottes, daß diese Geschichte Gottes an seiner Welt im Dialog göttlicher und menschlicher Freiheit in Jesus Christus schon die Phase der Unwiderruflichkeit eines tatsächlich seligen Ausganges erreicht hat. Das, meine ich, ist mindestens faktisch die Eigenart des christlichen Gottesbegriffes, auch wenn sie in der durchschnittlichen Predigt und vulgären Frömmigkeit längst nicht immer erreicht wird, weil diese meist doch in der Vorstellung eines Gottes stecken bleiben, der die Welt einfach als das ihm ewig fernbleibende, von ihm in Ordnung gehaltene und mit seinen endlichen Gaben bedachte geschaffen hat. Wenn es religionsgeschichtlich möglich sein sollte, auch in außerchristlichen Gottesvorstellungen diese beiden Eigentümlichkeiten des christlichen Gottesbegriffes zu entdecken, wenigstens in Spuren und höchsten Ahnungen, dann müßte der christliche Theologe das nicht bestreiten. Er würde es nur auf jene Selbstoffenbarung Gottes zurückführen, die nach seinen eigenen Prinzipien immer und überall in der Geschichte gegeben sein muß, weil immer und überall wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes Heil und Glaube möglich sein müssen.

... und der sich selbst
in Jesus Christus
unwiderruflich den
Menschen geschenkt
hat

Karl Matthäus
Woschitz

Hoffnung als
Eingedenken

Der folgende Beitrag bietet einen knappen Überblick über das, was Philosophie, Neues Testament und Theologie zum Thema Hoffnung zu sagen haben. Er will zur Reflexion über diese Grundorientierung christlichen Lebens („Göttliche Tugend“), zu einer inhaltlich gefüllteren Verkündigung und zu entsprechenden Konsequenzen im eigenen Leben anregen. Den Ausgangspunkt nimmt Woschitz bei der Erinnerung; diese hilft, aus der Vergangenheit kritische Maßstäbe für die Gegenwart und die Zukunft zu gewinnen. Das Christentum versteht sich als eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft einer von Gott her verbindlich gemachten Geschichte der Begegnung. Das Bewußtsein unaufkündbarer Befreiung stimmt die Hoffnung auf Freude. Die Hoffnung hat nichts mit einer Vertröstung auf das Jenseits zu tun, vielmehr muß sie trachten, „in antagonistisch zugespitzten sozialen Situa-

tionen und Sachzwängen der gesellschaftlichen Entfremdung ein kritisches und befreiendes Korrektiv“ zu sein. — Der Beitrag stellt eine Begründung und Explikation sowohl des Themas („Zur Hoffnung befreit“) wie auch des Mottos („Hoffnung leben — Hoffnung geben“) des Österreichischen Katholikentags 1983 dar. red

1. Das Sich-Erinnern und die Geschichtlichkeit des Menschen

Zum Wesen des geschichtlichen Seins des Menschen gehört es, daß er sich erinnern kann. Er bemächtigt sich so seiner Vergangenheit und bewahrt sich das Geschehene im Fluß der Geschichte. Er vermag Vorstellungen in einem zeitlichen Zusammenhang zu behalten, den Prozeß des Lebens in seinem Werden und Vergehen zu verstehen, ja das Ineinander von Vergangenheit und Gegenwart — nach Marcel Proust die dem Dichter zugewiesene Aufgabe — herzustellen. Augustinus sieht die innere Struktur des Menschen bestimmt durch die akt-hafte Einheit von Gedächtnis (memoria), Liebe (amor) und Einsicht (intelligentia)¹. Es erfaßt ihn ein Staunen, wenn er der ungeheuren Innenräume gedenkt und des unendlichen Reichtums des menschlichen Gedächtnisses. Er weiß um die „psychologische“ Zeit, die Zeit als Erstreckung der Seele, die gegenwärtig erinnernd beim Gewesenen ist und erwartend und hoffend sich nach dem Künftigen ausstreckt. Das Leben der Menschheit hat seine geschichtliche Tiefe. „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen“?, so beginnt Thomas Mann seinen weitbogig gespannten Roman „Joseph und seine Brüder“. Das „Sich-Erinnern“ bringt dem Einzelnen wie der menschlichen Gemeinschaft zum Bewußtsein, daß in der jeweiligen Gegenwart und Zukunft immer auch das Geschehene mitspricht. Die Griechen nannten die Kraft des Erinnerns „Mneme“. Der Hades ist bei Homer das Reich der „Lethe“, der Vergessenheit und des Vergessens, der schweigenden Toten². „Mneme“ aber ist Rettung der Vergangenheit, die als vergangen-entzogene und behalten-aufgegebene auf uns zukommt als „das immer noch und immer wieder Wirkliche“³.

Geschichte als Forderung und Aufgabe

So ist auch Geschichte nie lautloses Verstummen, sondern Gewesenes, das unser historisches Bewußtsein ausmacht, darin fortlebt und fortwirkt als Forderung und Aufgabe. Das „Sich-nicht-erinnern-Wollen“, die Löschung der Geschichte unterschlägt den dialektischen Zusammenhang von Vergangenheit-Gegenwart und Zukunft.

¹ A. Augustinus, de trin. XIII, 17 (PL 42, 982; CC Mountain 329 f.).

² Homer, Od. 11, 71. 97 ff. 140 ff. 147 ff.

³ H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 21965, 40.

Folgen solcher Ausblendung sind Wurzellosigkeit und geistiges Unbehaustsein. In der Erinnerung ordnet sich der Mensch ein in einen übergreifenden Verstehensprozeß, in eine Überlieferung, denn sein Handlungsfeld ist immer schon mitbestimmt durch überliefertes Wissen, Fühlen, Glauben. H. Marcuse transponiert solches Erinnern auf die gesellschaftliche Ebene und sieht darin „eine Weise der ‚Vermittlung‘, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück ... Und in den persönlichen Begebenheiten, die im individuellen Gedächtnis neu erstehen, setzen sich die Ängste und Sehnsüchte der Menschheit durch — das Allgemeine im Besonderen“⁴. Die Wiederherstellung der Vergangenheit kann kritische Maßstäbe liefern für die Gegenwart, ja Hand in Hand gehen mit der „Wiederherstellung des erkennenden Gehalts der Phantasie“ und so „die recherche du temps perdu zum Vehikel der Befreiung“⁵ werden. Erinnern ist so gesehen ein Vermittlungs-geschehen, Medium des Praktischwerdens der Vernunft als Freiheit. Die Überlieferung stellt so das kritische Bewußtsein wie das Gewissen des Menschen in einem erweiterten Feld auf die Probe⁶, denn der erinnerten Gleichzeitigkeit entspricht eine zweite Gegenwart und wiederhergestellte Ursprünglichkeit. Würde man sie gänzlich auslöschen, begänne der „Einmarsch in die Unmenschlichkeit“⁷. Personale Existenz ist wesentlich dialogische Existenz. Das „Ehren von Vater und Mutter“ im Dekalog als den Personifikationen von Herkunft und Tradition gewährleistet die Integrität des Humanum, Leben und Wohlergehen.

Zum menschlichen Dasein gehört eine existentielle Verstörtheit. Der Mensch ist sich seinhaft ein homo abconditus und homo abyssus, ein ungeheurer und abgründiger. „Ein Zeichen sind wir, deutungslos“, heißt es in Hölderlins „Mnemosyne“. Der Mensch ist im Blick auf sein Woher, Wohin und Wozu immer neuem Fragen ausgeliefert, ja sich im Blick auf seine Herkunft und sein Ziel der Feststellbarkeit durch die eigene Rationalität entzogen. Franz Kafka hat in seiner Erzählung „Ein Landarzt“ (1919) die Grundbefindlichkeit einer ausweglosen Existenz dargestellt. Alles kreist um die „große Wunde“ eines Jungen „in seiner rechten Seite, in der

⁴ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, 117 f.
⁵ Ders., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt 1965, 78—94 24.

⁶ Vgl. R. Witttram, *Das Interesse an der Geschichte*, 1958, 122.

⁷ Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 34 f.

Der fragwürdige
Mensch

Hüftgegend“, die dem Leser in einer Art Großaufnahme gezeigt wird. Ihre hintergründige Bedeutung kommt schon zum Ausdruck im Satz: „Armer Junge, dir ist nicht zu helfen. Ich habe deine große Wunde aufgefunden; an dieser Blume an deiner Seite gehst du zugrunde“⁸. Sie erweist sich für den ärztlichen Diagnostiker als Wunde von Geburt und Wunde zum Tode, also als Existenz-Wunde (= Frage), die in einer anderen Dimension als der des bloß Biologischen angesiedelt ist. Sie reicht in die Dimension der Religion. Auch Kant ordnet von den drei Fragen „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ die letzte der Religion zu und bezieht sie reziprok auf die eine: „Was ist der Mensch?“⁹ In der Beantwortung der letzten haben die ersten drei ihren Sinn und Zweck *und* umgekehrt. Epigrammatisch steht über dem menschlichen Leben das Augustinische „quaestio mihi factus sum/ zur Frage bin ich mir geworden“. Fragt der Mensch nach sich, so fragt er zugleich auf das hin, was er sein kann und sein soll und was er werden kann. Sein Bewußt-Sein ist bestimmt durch Erfahrungen, aber auch durch Entwürfe von Möglichkeiten (des Seinkönnens), wo das Gegebene distanziert und überschritten wird. Menschliche Erfahrung ist zunächst Selbsterfahrung des Menschen in der Weise, daß er mit keiner voll oder abschließend zur Selbstgegebenheit kommt. Diese wird immer wieder neu transzendiert auf entworfene Möglichkeiten hin in Wünschen, Erwartungen, Phantasien, Hoffnungen. Drei Modi sind es, sich prinzipiell zur Zukunft zu verhalten: nämlich wissend, daß es so kommen werde; erwartend, daß dies so und so richtig sei; hoffend oder bangend, daß es so kommen möchte. Letzteres hat bis zu einem bestimmten Punkt Gründe für sich, ist aber weder garantiert noch zu fordern. Die Frage nach der Hoffnung kann auf verschiedenen Ebenen und Fragehinsichten verhandelt werden: als emotives Apriori, als unersättlicher, jede Erfüllung wieder transzendierender Affekt, als ontologische und metaphysische Kategorie, als Prinzip und evolutive Weltformel, als christliche Hoffnung in der österlichen Dimension der Freiheit vom und zum Tode.

Das Christentum versteht sich als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft. Es weiß sich rückgebunden an einen „ausgezeichneten“ Anfang, an ein Geschehen, daß Gott sich in Jesus Christus uns zu unserem Heile zugesagt hat.

⁸ F. Kafka, Erzählungen, Frankfurt 1952, 151.

⁹ I. Kant, Gesammelte Schriften Bd. IX (Logik 1800: A 25), Berlin-Leipzig 1923.

Die Offenheit der Selbsterfahrung

2. Begründung der christlichen Hoffnung

Bei Aristoteles kann der unbewegte Beweger, der alles bewegt, nur sich lieben¹⁰, denn die Menschen lieben hieße, unvollkommen sein. Aristoteles geht es um die Autarkie im Gottesbegriff: das sich selbst denkende Denken — das ist Gott: nur er kann für sich selbst Gegenstand sein. Ein Gott, der Inbegriff der Weltordnung ist, kann nicht geschichtlich kontingent, (einmalig und unwiederholbar) handeln. In Platons „Gastmahl“ heißt es: „Gott vereinigt dem Menschen sich nicht“ (Symp 203a). Was der Mensch hier ist, kann kein Gott mehr ergänzen. Die Götter Griechenlands sind so etwas wie überbietende Projektionen der „platonischen Ideen“ an den Himmel, Nachahmung der absoluten Reflexion und Selbstabbildung des Unfaßbaren. Mit der Frage nach den Göttern fragen die Griechen nach dem Bleibenden, ewig Gegenwärtigen, und nicht nach dem Neuen und Künftigen. Das biblische Gottesverständnis erschließt sich hingegen aus der Geschichte Gottes mit den Menschen. Das Neutrum, „das Andere“, erschließt sich durch ein Ich, als „der Andere“, der zugleich der Einzige ist. Sein Name „Jahwe“ wird als Zusage entfaltet: „Ich werde (für euch) sein — der ich sein werde“ (Ex 3,14). Das NT sieht diese Liebe Gottes zu den Menschen als eine das Geschick des Menschen rettende und wendende Liebe. Der Eingangshymnus des Hebräerbriefes sagt, daß Gott sich unüberbietbar und endgültig in Jesus Christus uns zugesagt hat (Hebr 1,1). Diese Zusage ist nicht im Horizont des zeitlosen Guten gesehen, sondern als geschichtswirkende, den Anfang der Liebe setzende Macht, die sich personal ereignet hat. Dies bedeutet für den Menschen ein Seindürfen durch das Geliebtsein von Gott her. Der Eingang des 1. Johannesbriefes spricht vom Sehen-, Hören-, Betastenkönnen des erschienenen Lebens als einem Wendepunkt der Geschichte. Der das „Leben“ schlechthin verkörpert, das ewige Leben, das in sich keinen Anfang hat (1 Joh 1,1), ist erschienen. Der Ausdruck „erschieden“ weist auf einen Vorgang in der Geschichte hin. Das Unbedingte, „was von Anfang an war“, begibt sich in das Bedingte als Liebe. Die in Jesus Christus sich vollziehende Selbst-Offenbarung Gottes ist — wie Graf York es formuliert hat — das Ereignis „der grundlosen, reiner Gewähr und Huld entspringenden Zuneigung des Lebens“ selbst. Darin wird die Relation gestiftet: Jesus — Glaubender, und dieses Begegnungsgeschehen wird nun erzählt und ausgelegt in einer auf die Gegenwart aus-

¹⁰ Aristoteles, *Metaphysik* 1072 b 3; *Magn. Moral.* 1208 b 28–30; *Nik. Eth.* 1158 b 35 ff.

gerichteten Weitergabe. Es schließt die Menschen zu einer Glaubens- und Erinnerungsgemeinschaft der von Gott her verbindlich gemachten Geschichte der Begegnung zusammen. Dieses Geschehen findet seinen Niederschlag in den vielfältigen schriftlichen Zeugnissen des NT, die dieses singuläre geschichtliche Ereignis spiegeln und bezeugen als ein den Menschen in der Geschichte und als konkrete Geschichte ansprechendes. In der frühchristlichen Didaché sagen die Gläubigen ihrem Gott für nichts anderes Dank als für seinen „heiligen Namen“. Er hätte der Unbekannte bleiben, als der Ungerufene über sie kommen können. Die neutestamentlichen Schriften sind „Memoria“ der Leiden und der Auferstehung des Herrn. Kierkegaard unterscheidet die christliche Erinnerung von der Anamnesislehre Platons, die eine Erinnerung an ein Wissen vorgewußter Ideen und Wahrheit ist (vgl. Menon) und die Kierkegaard „Wiederholung nach rückwärts“ bezeichnet. Christliche Memoria als eschatologische ist wiederholende „Erinnerung nach vorn“¹¹. Sie ist hoffnungsvolle Auslegung des Menschen und darin befreiende Erinnerung, die ihn unter einen einzigartigen Anspruch des Sollens stellt.

Hoffnung im Neuen Testament

Die Hoffnung ist im NT begründet durch die in Christus menschengewordene und menschliche Geschichte gewordene Liebe Gottes. Sie erwächst also nicht aus einer allgemeinen Existenzstruktur des Menschen, seinem Offensein nach vorn, sondern aus dem Glauben an die Heilstat Gottes in Christus. Sie ist also primär dankendes Eingedenken dieses Voraus der Liebe Gottes. Sie ist ein Strukturmoment des Glaubens. Sie hat sich den Menschen im Rufe Gottes aufgetan (Eph 1,18; vgl. 1 Petr 2,9; Tit 1,2f). Als Getaufte sind sie „zu lebendiger Hoffnung“ wiedergeboren (1 Petr 1,3) und müssen so „zeitlebens“ bereit sein, „über ihre Hoffnung Rede und Antwort zu stehen“ (1 Petr 3,15; vgl. 1,21). Sie dürfen „sich nicht abdrängen lassen von der Hoffnung des Evangeliums“ (Kol 1,23) und müssen „unbeugsam das Bekenntnis der Hoffnung bewahren“ (Hebr 10,23; vgl. 6,11.18). Es gilt: „Wenn wir als Feinde mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, so werden wir um so gewisser als Versöhnte gerettet werden durch sein Leben“ (Röm 5,10). Die „in Christus“ sind, können sagen: „Auf

¹¹ S. Kierkegaard, Die Wiederholung, hrsg. von E. Hirsch, S. 3 = Samlede Vaerker III, 173: „Wiederholung ist ein entscheidender Ausdruck für das, was Erinnerung bei den Griechen gewesen ist. . . . Wiederholung und Erinnerung stellen die gleiche Bewegung dar, nur in entgegengesetzter Richtung; denn woran man sich als Gewesenes erinnert, das wird in rückwärtiger Richtung wiederholt; wohingegen die eigentliche Wiederholung Erinnerung in Richtung nach vorn ist“.

Hoffnung sind wir gerettet“ (Röm 8,24). Ignatius von Antiochien beschreibt das Evangelium als „Evangelium der allgemeinen Hoffnung“. An den Anfang seines Buches „Tür zum Geheimnis der Hoffnung“ stellt Charles Péguy den Satz: „Der Glaube, den ich am liebsten mag, sagt, Gott ist die Hoffnung“. Theologie (und Kirche) haben diesen Satz erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit seinen Utopien, Krisen, Ismen (und Zusammenbrüchen) einzuholen und zu verstehen versucht. Die Evangelien fixieren einen absoluten Zeitpunkt und Bezugspunkt, auf den hin die Zeit erfüllend zuläuft und von dem her sie sich zur Gnadenfrist erweitert. Mk 1,15 heißt es: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahegekommen. Kehret um und glaubt an die Heilsbotschaft.“ Die Gottesherrschaft, die Jesus verkündet, ist untrennbar an ihn gebunden. In der Weise eines antiken Tragödienchores werden die Zeugen der durch Jesus bestimmten Gegenwart gepriesen: „Selig die Augen, die sehen, was ihr seht!“ (Lk 10,23; Mt 13,16). Mit Jesus bricht die Gottesherrschaft in der Gegenwart an und wird erfahrbar als Hoffnung für die Leidenden, Mühseligen und Beladenen. Die Gegenwart hat eine neue qualitative Bestimmung als „Zeit zu ...“. Sie wird dringlich gemacht als Gegenwart zur letzten Chance und Entscheidung. Die Frist wird verkürzt, der einzelne appellativ auf das Nächstliegende und unmittelbar Dringliche verwiesen. Die Geschichte wird zur End-Geschichte. Mahnworte rufen zum Wachen, Standhalten, Bereitsein auf, rufen zum Freisein von falscher Furcht und Sicherheit. Geht man zu Jesus, so geht man zum Heil. Die irdische Gemeinschaft, die Jesus gibt, wird der kommende Menschensohn vor Gott verbürgen. Das Bekenntnis zu Jesus in der Gegenwart verweist auf einen Sinn jenseits der Gegenwart. In der Gegenwart wird eine Zukunft eröffnet und antizipiert, zu der hin man sich „vorweg“ verhalten kann. Im Gericht (z. B. verdeutlicht am Dritten Knecht des Minen-Gleichnisses Lk 19,12—27/Mt 25,14—20) hat die Gegenwart ein (kein) letztes Ergebnis gezeitigt. Zentral ist daher die Kategorie der „Umkehr“ (Metanoia) zu der von der Basileia-Predigt her eingeräumten Freiheit, die in die Entscheidung stellt und in existentieller Entschlossenheit ergriffen werden will. Sie ist die Freiheit, die der „Vater des Erbarmens“ (vgl. Lk 15,11 ff) einräumt über erfahrene Schuld hinaus. Dieses ist die äußerste und letzte Möglichkeit der Rettung des Menschen inmitten der Verneinungen seines Lebens.

Die Heilsbotschaft vom Reich Gottes

Jesus, der Heilbringer

Im Johannesevangelium wird Jesus als der Bringer der

Österliches
Befreitsein

neuen Wirklichkeit Gottes dargestellt. Wer ihn an seinem bisherigen Selbst- und Weltverständnis zu messen sucht oder als Überhöhung seiner bisherigen Erfahrung von Wirklichkeit, muß ihn — wie dies die sog. Mißverständnis-Szenen (vgl. Joh 2,18—22; 3,1—13; 4,7—15 u.ö.) zeigen — verfehlen. Den prägnantesten sprachlichen Ausdruck findet dies in den sog. „Ich-bin-Worten“. Der Satz „Ich bin die Wahrheit“ hat exklusive Bedeutung. Er ist nicht ein erkenntnistheoretischer, sondern ein homologischer, bekenntnishafter Satz. Die Wahrheit ist in Person da und wird nicht in distanzierter cognitio oder cogitatio, sondern allein in der imitatio ergriffen.

Nach christlichem Verständnis hat die „Chiffre Mensch“ durch die Einholung in das Christusereignis von Gott her eine reale wie hoffnungsvolle Auslegung erhalten. Die geschichtlich variablen Möglichkeiten von Selbstverwirklichung und Selbstdeutung im Sinne „eigentlichen“ Menschseins erhalten darin ihre inhaltliche Festlegung. In der Geschichte gewordenen, erlösenden Zuwendung Gottes in Jesus Christus ist christliche Hoffnung Strukturmoment an einer christologisch vermittelten Anthropologie.

Die christliche Hoffnung hat eine österliche Dimension mit der Freiheit vom und zum Tode. Damit ist diesem äußersten Grenzfall menschlicher Existenz der Verhängnischarakter genommen. Gestützt auf die Realverheißung des sich in der Lebenshingabe und Auferstehung Jesu als unvergänglich erwiesenen Lebens ist die christliche Hoffnung von der Gewißheit getragen, daß Gott das vollendende Ende wirkt, wo alle Beschränkungen und Widersprüche der Wirklichkeit endgültig aufgehoben und das menschliche Verlangen gestillt ist im vollkommenen Heil, der totalen Versöhnung und dem ewigen Frieden. Das Thema der Auferstehungshoffnung wird als Entfaltung des Christusgeschehens erörtert (vgl. 1 Kor 15,20 ff). Dieses Bewußtsein unaufkündbarer Befreiung stimmt die Hoffnung auf Freude. Das befreiende Lachen ist — wie H. Cox sein Buch „Fest der Narren“ untertitelt — der Hoffnung letzte und beste Waffe. Von Ostern her gilt in einer neuen Weise: „wer zuletzt lacht, lacht am besten.“ In diesem Horizont gewinnt auch das Leiden eine positive Wertigkeit und ist nicht mit Selbstverlust identisch (vgl. Röm 5,3 ff). Die Empirie der Freiheit wird paradox im Aufbrechen der Hoffnung inmitten von Leiden erfahren. In dem großen Hoffnungsentwurf im 8. Kapitel des Römerbriefes werden die Widerfahrnisse und Leiden als Überholung des Theodizee-

problems expliziert. Die ganze Schöpfung ist in Leiden verstrickt. Diese sind Geburtswehen des Neuen (Röm 8,19—22). Auch die Christen stehen in Solidarität mit dem Seufzen der Kreatur (Röm 8,23—25). Sogar der Geist tritt fürbittend für uns ein, daß wir hoffen können (Röm 8,26 f). Von ihrer Pneuma-Existenz her haben die Glaubenden und Hoffenden die Freiheit von der Bindung an das Welt-Sein: als Freiheit, Abba/Vater zu rufen, Erben zu sein, d.i. Söhne Gottes und Miterben Christi.

3. Hoffnung als Impuls zum Handeln

Der christliche Glaube hofft aufgrund eines geschenkten Könnens und Befreitseins zu einem geschichtsgestaltenden Tun. Die in aller Fragbarkeit sich zuletzt dokumentierende Relation auf das „ganz Andere“ (M. Horkheimer), das sich wider alle mögliche Absurdität als das „Tragende im Offenen“ (v. Oppen) erweist, empfängt im hoffenden Glauben an Jesus Christus Konkretion, Gewißheit und das in ihm zugängliche Ganze des Daseinsverständnisses. Jede Teilerfüllung steht im Vorschein des in ihm aufgetanen Heils als dem umfassenden Ziel menschlicher Existenz. Für M. Horkheimer ist Religion nur dann eine gute Möglichkeit des Lebens, wenn sie „der gegen die Wirklichkeit durchgehaltene, immer noch nicht erstickte Impuls (ist), daß es anders werden soll, daß der Bann gebrochen wird und es sich zum Rechten wendet“¹². Theologie bedeutet für ihn „das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist — ich drücke mich bewußt vorsichtig aus — die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gezeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge ... (Theologie als) ... Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“¹³. Christliche Hoffnung muß daher mehr sein, als daß es irgendwie weitergehe. Sie muß Rückfragen stellen an überkommene und Voraus-Fragen an zukünftige Wirklichkeit. W. Benjamin sieht in seinen „geschichtsphilosophischen Thesen“ die Erinnerung der „Leidensgeschichte der Welt“ als Mittel einer Verwirklichung von Vernunft und Freiheit. Sie steht so kritisch gegen die Idee vom undialektischen „Fortschritt der Vernunft“¹⁴. Für die christliche Hoffnung bedeutet dies, daß sie über dem Eingedenken der Leidensgeschichte Jesu Christi nicht die anonyme Passion der Welt über-

Die Leidensgeschichte
Jesu und die Passion
der Menschheit

¹² M. Horkheimer, Notizen, 92.

¹³ Ders., Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970, 61 f.

¹⁴ W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt 1965, 78—94.

Humanisierung der Welt

sehen und vergessen dürfe. Sie hat nichts mit einer „Jenseitsvertröstung“ zu tun, denn sie weiß um das Herzstück der Verkündigung Jesu, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, wonach die positive Beziehung zum Menschen ein unerläßliches Wesensmoment, die absolut unersetzliche Vermittlung für die Beziehung zu Gott ist. Der Christ ist aufgerufen, in der aktivierenden Kraft der Hoffnung Verantwortung zu tragen für eine bessere, angstfrei und human gemachte Welt. Sie muß sich welterschließend, d. h. durch die in dem gesellschaftlichen Prozeß mögliche Tat verwirklichen. Die Hoffnung ist zwar mit der Willensrichtung nicht identisch, aber wesentlich mit ihr verbunden, weil diese zeigt, in welcher Weise der Hoffende in den Hoffnungen aufgeht. In dem inhaltlich offenen Selbstfindungsprozeß stellt die christliche Hoffnung den Menschen in eine kritische Freiheit zu allen totalitaristischen Daseinsentwürfen und ihren irrealen Utopien von Selbsterlösungsfähigkeit und einer immanenten letzten Vollendbarkeit des Menschen und seiner Verhältnisse. Das Wissen um die Unausweichlichkeit des Todes bedroht alle vorläufigen Bilder, so daß sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit der Hoffnung zuspitzt auf die Frage, ob es etwas über den Tod hinaus zu hoffen gibt und ob nicht nur das Tun (die Praxis), sondern auch das Erleiden seinen Sinn habe. Denn zur *conditio humana* gehören auch Betroffensein von Leid, Versagen, Schuld, Vergänglichkeit. Der Hoffnungsimpuls auf Humanisierung der Welt bezieht sich auf die Zielidee des mit Gott, mit sich und den Mitmenschen versöhnten Menschen. Es geht um die Verwirklichung der eschatologischen Rechtshoffnung, um Schalom in seiner ganzen Breite. In der gelassenen Distanz des „eschatologischen Vorbehalts“ weiß sich der Christ mit seiner Hoffnung zur aktiven Gestaltung der Aufgaben der Gegenwart und zur Realisierung der kleinen und großen Hoffnungen des Lebens gerufen. Im Vertrauen auf die Rechtmäßigkeit und Sittlichkeit seiner sozialetischen Aktivität im „Vorletzten“ steht er kritisch allen Zukunftsoptimismen gegenüber, die sich die Züge eines innerweltlichen Erlösungsmythos geben. Die visionäre Hoffnung will zu „rationaler“ Autorität werden: indem die Hoffnung über die marode Wirklichkeit hinausdenkt, begreift sie sie anders, sieht sie diese neu. Sie sucht die Daseinsnegative zu diagnostizieren, zu mindern und abzubauen, d. i. Not, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Feindschaft, Unfreiheit, inhumane Abhängigkeiten, soziale Benachteiligung, die Totalitarismen der Macht und des

Sozialdarwinismus, die Weisen der Selbstentfremdung und Idolisierung der Technik, der grenzenlosen technischen Ausbeutung und Manipulation von Kosmos und Bios. Es geht der christlichen Hoffnung um eine menschlichere Welt, um rechtlich normierte, an christlich-humanen Leitprinzipien orientierte Lösungen politischer, sozialer und rechtlicher Konflikte. Sie weiß sich um helfende Solidarität, soziale Gerechtigkeit und universale Liebe bemüht, um Achtung vor der Würde des Menschen, um Gewährleistung des Lebensrechtes für alle, um den Willen zu einem menschenwürdigen Fortgang der Geschichte. Das Konzilsdokument „Gaudium et spes“ spricht von der „Geburt eines neuen Humanismus“, in dem „der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht“¹⁵.

„Solidarität nach vorn“

Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, das „unendliche Gemeintsein“ jedes einzelnen und die Einholung des Menschen in das Christuseignis gibt auch noch dem abstoßendsten menschlichen Dasein unbedingte Achtung und unantastbare Werthaftigkeit. Die Hoffnung als wahrnehmbare, operative Realität muß trachten, in antagonistisch zugespitzten sozialen Situationen und Sachzwängen der gesellschaftlichen Entfremdung ein kritisches und befreiendes Korrektiv zu sein. Sie muß Zukunft zu eröffnen trachten für die Leidenden, Unterdrückten, Hoffnungslosen und Nutzlosen. Sie muß auf die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit achten und sich der Herausforderung der vereitelten und zerbrochenen Hoffnungen stellen sowie der der Toten. Es gibt nicht nur eine „Solidarität nach vorn“ (W. Benjamin: mit dem „Glück der Enkel“), sondern auch eine „Solidarität nach rückwärts“ (W. Benjamin: mit dem „Leid der Väter“). Es gibt einen unabgeholten Sinn der Toten und vergessene und verdrängte Hoffnungen. Gegenüber einem Leben, das sich mit der vordergründigen Befriedigung gesteigerter Lebensansprüche begnügt und die Frage nach dem letzten Sinnwert des Lebens und Handelns ausklammert, weiß sich die christliche Hoffnung begründet und bewegt in der freien und befreienden Selbstzusage Gottes in Jesus Christus. Hieraus schöpft sie die Kraft, allen Modi des Pessimismus, der Resignation und der Verzweiflung zu widerstehen. Sie weiß sich auf das vollendende Ziel hin gespannt und läßt die Zukunft des Menschen größer sein als das dem Menschen Real-Mögliche. Sie ist aufgetan in die absolute Zukunft des „Gott alles in allem (und in allen!)“ (1 Kor

¹⁵ Gaudium et spes 55.

15,28), wo alle Beschränkungen und Widersprüche der Wirklichkeit endgültig aufgehoben und die Leidensgeschichte der Welt durch die Auferweckung auch der Verkrüppelten und Geschundenen zu ihrer Verherrlichung in ein vollendetes Leben hinein beendet wird. Gottes letztes Handeln an der Schöpfung ist eine Neubestimmung ihrer selbst.

Ottmar Fuchs

Verkündigung angesichts einer zunehmend distanzierten Hörerschaft

Mit den folgenden Ausführungen¹ will Fuchs zu einem Verständnis von Verkündigung, Gemeinde und Pastoral hinführen, bei dem auch die kirchlich Distanzierten mit ihren eigenen Erfahrungen und mit ihrer „Christlichkeit“ als Subjekte mit einbezogen sind. Er verlangt damit nicht nur eine Offenheit der offiziellen Predigt und der Mitglieder der Kerngemeinden für die Distanzierten, sondern auch ein Zugehen distanzierter Gruppen und einzelner auf die Gemeinde und auf die biblische und kirchliche Verkündigung. red

1. Situation und Problem

Die Wendung „distanzierte Hörerschaft“ erscheint auf den ersten Blick als ein Widerspruch in sich: Meint nämlich Distanz hier die räumliche Dimension, dann kommen die Entfernten ja gar nicht mehr zur gängigen Predigt im Gottesdienst: Sie sind dann keine „Hörerschaft“ im engen Sinn des Wortes. Meint Distanz aber die innere Dimension der Skepsis, so hören Anwesende zwar, aber sie hören kritisch und auswahlhaft, was für sie entscheidend und relevant sein mag.

Doch die Widersprüchlichkeit der zitierten Wendung zu behaupten, hieße von einem dogmatisch-ideal-typischen Verständnis des Verkündigungsprozesses und einer „totalen“ Hörerschaft ausgehen². Will man an der Mündigkeit der Hörer festhalten, dann gehören beide Begriffe zusammen. Dies bezieht sich auf die innere wie auch auf die äußere Distanz: Die biographische und gegenwärtige soziale sowie existentielle Situation des Hörers gehen in den Verkündigungsprozeß qualitativ mit

¹ Der vorliegende Text war Grundlage einer Gastvorlesung zum gleichen Thema, die an der Theologischen Fakultät Würzburg gehalten wurde.

² Zum Begriff der Totalidentifikation bzw. im Gegensatz dazu zur partiellen Identifikation vgl. P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, Wien 1974, 54 ff; N. Mette, Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln, in: *Diakonia* 8 (1977) 235–244; K. Forster (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? Mainz 1977, 40–50; W. Zauner, Distanzierte Kirchlichkeit in der Gemeinde, in: *Pastoral-theologische Informationen* H. 8 (Distanzierte Kirchlichkeit), Frankfurt 1979, 29 f: „Die partielle Identifikation mit der Kirche ist nicht nur der faktische Normalfall des Verhaltens vieler Kirchenmitglieder, sondern zugleich die einzige theologisch vertretbare und sitzlich erlaubte Form der Identifikation“ (29).