

Eschatologie und Heilsgeschichte

Jenseits von dialektischer und politischer Theologie

Von Georges Chantraine

Seit einigen Jahrzehnten stellt sich die Eschatologie als ein Hauptthema der theologischen Reflexion vor¹. J. Moltmanns »Theologie der Hoffnung« und das Interesse, das sie bei Theologen und gebildeten Laien erweckt hat, kann als Symptom dafür gelten. Das Phänomen ist aber nicht auf intellektuelle Kreise beschränkt. Seine Wurzeln dringen in die Tiefen des allgemeinen Lebens und Bewußtseins hinab. Das Eschatologische begegnet mitten auf der Lebensbahn. Daß wir dank der Biologie die Funktionen der Lebenserzeugung in den Griff bekommen, daß andererseits die Beschaffung des nötigen Lebensunterhalts für die Menschheit fraglich wird, wirkt sich, bewußt oder nicht, auf die Vitalkräfte aus. Der Schrei läßt sich nicht länger unterdrücken: Was ist die Zukunft des Lebens? Er zerreißt die umflorte Weisheit des Gelehrten, der die Rätsel des biologischen Prozesses zu entziffern sucht, fegt achtlos die unbedachten Weissagungen des Technikers, der die Genetik zu manipulieren vermag, hinweg. Er erschüttert das sittliche Bewußtsein und bringt es ins Wanken. An apokalyptischen Prophezeiungen ist kein Mangel. Man hat Angst vor dem Leben: ob man es nun tödlich eindämmt oder sich an seinen Dambrüchen berauscht. Die Laboratorien entfesseln das »Fest der Narren«.

Andererseits unterwerfen Rationalisierung, Massenkultur, Futurologie den Menschen dem sozialen Fortschritt, berechnet nach der Jahreszunahme der nationalen Bruttoproduktion. Sie entwurzeln ihn nicht nur seinem heimatlichen Boden, sondern jedem Heim, wo die Zukunft wie ein Freund mit einer Frohbotschaft auf ihn zukommen kann. Wie sollte er da einen Sinn für sein persönliches Schicksal behalten? Bei sich selbst ist er fremd; so wird er erfaßt von der Sehnsucht, anderswo zu sein: die Woche durch außerhalb der Stadt, in der Landschaft; das Jahr durch außerhalb seines Landes, auf Ferienpfaden. Woher aber kommt er? Auf was geht er zu? Ist das Unbewußte ein Ursprung? Ist die Zukunft ein Ziel? Doch was kümmert's den, der kein Heim und kein Schicksal hat!

Die Kirchen ihrerseits haben eine Art Aufblühen der Hoffnung erlebt. Einmal dank der Ökumene. Während sie mit einer Langsamkeit, die mehr als einen nervös macht, ihrer Einigung entgegenstreben, sind sie zur Hoffnung eingeladen, ja unausweichlich dazu herausgefordert durch die geistige Situation der Menschheit im ganzen: sie sind mit dem Atheismus konfrontiert.

¹ C. Dumont, *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie et herméneutique*. In: »Nouvelle Revue théologique« 92 (1970), S. 561–591.

Sprechen wir klar: der Atheismus geht mitten durch sie hindurch, sie sind innerlich davon unterhöhlt. In der katholischen Kirche ist das Phänomen evident. Es hat sich gleichzeitig von zwei Ursachen her gebildet. Durch den Anstoß des Konzils hat sich die Kirche, wie man sagt, zur Welt hin geöffnet. Sollte der Atheismus, einst von unerleuchteten Christen als der Feind vorgestellt, aber nunmehr auf Grund der neuen Toleranz zu friedlicher Koexistenz gebracht, nicht dem Glauben helfen, sich zu klären und in der Welt zu engagieren? Kann nicht der Marxismus des irdischen Reiches den Gläubigen, die allzulang abseits standen, eine heilsame Lehre in dynamischer Haltung vermitteln? War denn das Evangelium nicht revolutionär und kritisch? – Aber auch diese neue Aussicht auf das Eschatologische ist bereits überholt. Wenn sie sich im Vordergrund noch mächtig gebärdet, sie hat an Virulenz eingebüßt, nicht zuletzt wegen der »Verbürgerlichung« des Marxismus sowjetischer Obödienz.

Doch schon zeichnet sich – wenigstens in Frankreich – eine neue, radikalere, untergründig wirksamere Bewegung ab: Das Christentum als eine der möglichen Formen der souveränen Freiheit. Christsein hieße dann, diese Gestalt nicht auf Grund einer Glaubensentscheidung wählen, sondern als die Form, die die Freiheit sich selbst gibt und durch sich selber erfüllt. Das bedingt eine Neuinterpretation der Tradition (nicht einfach, wohlgermerkt, deren Verwerfung!). Es geht darum, die Tradition das aussprechen zu lassen, was sie bisher nicht zu sagen vermochte, weil sie an die jüdisch-christliche Geschichte gebunden war, an die Kirchengeschichte und an eine einzig authentische Auslegung des Glaubens. Liest man sie dagegen als eine Gestalt der Freiheit, so wird sie zu einem »christlichen« Symbolismus. Jeder verstehe sie, wie er es vermag, um in ihr seine wahre Freiheit zu finden. Diese Neuinterpretation der Tradition ist hinterhältig. Sie ist nicht aggressiv. Sie erhebt keinerlei Forderung zugunsten des Pluralismus, der Orthopraxis, der kritischen Funktion der Kirche und so fort. Sie gibt sich in prophetischer Pose. Sie scheint sogar völlig traditionell. Was gibt es in der Tat Traditionelleres als eine »geistliche Auslegung« des Evangeliums?

Trotzdem ist diese Bewegung viel heimtückischer als die vorher beschriebenen und als gewisse lautstarke Kontestationen. Sie ist radikaler. Über den Pluralismus ist sie hinaus: wozu nach mehreren autorisierten Auslegungen des Glaubens fragen, wenn doch jeder Einzelne das Christentum als die Gestalt seiner Freiheit verstehen soll? Desgleichen dünkt sie die Hoffnung auf ein irdisches Paradies eher kindisch und doktrinär. Warum die Freiheit vom Ende der Geschichte her definieren, wenn sie sich selber das Gesetz ihrer Geschichte gibt? Mag das Christentum eine »Mystik« beinhalten, es wird aber die der Freiheit sein. Wir werden jedoch sehen, daß eine solche »Mystik« die wahre Freiheit aus ihrem geschichtlichen Boden entwurzeln würde, und dann könnte die Liebe Gottes nicht mehr mitsamt der Hoffnung aus dem Menschen-

herzen hervorbrechen – wenn anders man Gott so vergewaltigen könnte, daß dies einträte.

Hier scheint mir der Endpunkt dieser neuen Denkbewegung zu liegen. Sie ist freilich erst in einigen wenig einflußreichen Kreisen bis hierher gelangt. Aber sie beginnt sich auch in einer andern, weniger extremen, aber nicht minder schädlichen Form zu bekunden. Man stellt dem gläubigen Bewußtsein das heutige Ausmaß der geschichtlichen und gesellschaftlichen Veränderungen und die daraus folgende Unsicherheit der Zukunft vor Augen. Indem man die »Entdeckungen« der »neueren« Psychologie verwendet (oder mißbraucht), macht man ihm die Verwickeltheit der menschlichen Situationen spürbar, das Verstricktsein dessen, was man früher schlichthin »Berufung« nannte, in ein Netz von Konflikten, Frustrationen, Komplexen, potentiellen oder realen Neurosen. Unter dem Vorwand, es von sexuellen und anderen Tabus zu befreien, entwöhnt man es der Feinheit des Gewissens, genauer: der Scham, des innersten Gespürs für persönliche Würde und deren Fragilität. Indem man ferner den Körper wie ein biologisches Objekt behandelt, wird er im durchschnittlichen medizinischen Betrieb (falls man nicht achtgibt) nicht mehr als personal betrachtet: das volle Arsenal der antikonzptionellen Mittel waffnet die Partner gegen das einigende Moment im leiblich-geistigen Leben: die Leiber können einwerden, ohne daß die Personen sich hingeben. Was aber können in einer Welt ohne Zukunft, ohne Berufung, ohne Liebe und Scham fürderhin Treue und Untreue, Schmerz und Freude noch bedeuten? Die Vision Ezechiels ist Alltag geworden: die Erde als Wüste, von Gebeinen übersät. Weder Geist noch Geschichte. Wozu dann noch von Eschatologie reden?

Kontemplation, Heilsgeschichte, heutige Theologien

Aber was ist denn die Zukunft des Lebens? Der Sinn des Geschicks? Die Kraft und Süße der Hoffnung? Was will man auf solche Fragen antworten, wenn man ihr furchtbares Gewicht fühlt? Ist heute nicht die Stunde des Verstummens? Liegt die Antwort nicht bei den Schweigenden, die Tag und Nacht vor Gottes Angesicht ausharren und jene Lob- und Segensworte zu ihm aufsteigen lassen, die einst aus seinem Herzen entsprungen sind? Ja, allein der Beschauliche kann innerhalb des Schweigens die Antwort auf diese furchtbaren Fragen finden. Möchten die kontemplativen Orden das nicht vergessen!

Ohne – so hoffen wir – uns von ihrem Schweigen allzuweit zu entfernen, müssen wir doch den Versuch wagen, ein paar Schneisen der Forschung freizulegen, ein paar Antworten zu beurteilen, zu berichtigen oder zu ergänzen, ein paar Elemente der theologischen Reflexion zu unterbreiten. Unbedingt gilt es, die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit neu zu bedenken. Man

müßte dies nach wenigstens vier Richtungen tun: Heilsgeschichte, Christologie, persönliches Heil, ewige Seligkeit. Im vorliegenden Essay beschränke ich mich – ohne auf technische Diskussionen einzugehen und einen gelehrten Apparat auszubreiten – auf die Perspektive der *Heilsgeschichte*. Wie kann dieser Begriff Zeit und Ewigkeit, genauer: Zeit und Geist gültig verbinden? So wie man ihn öfter verwendet, scheint er das Band nicht selten zu gefährden, es zu zerdehnen. Wir stellen die Frage im Horizont der Eschatologie, so wie sie sich heute, mitten auf dem Lebensweg, darstellt.

In Reaktion auf den liberalen Protestantismus und den Modernismus, gedrängt durch die Exegese, in Fühlung mit Schrift und Kirchenvätern hat man, um die Einheit von Geschichte und Geist zu bezeichnen, den Begriff »Heilsgeschichte« gebildet. Im Rahmen der *dialektischen Theologie* wurde sie als die Geschichte des Gotteswortes und der Glaubensentscheidung gedeutet, und dabei wurden Glaube und Religion als Gegensätze behandelt. Wenn aber Heilsgeschichte so verstanden wird, welchen Bezug hat sie dann noch zur menschlichen Geschichte als Kulturereignis? Und wie verhalten sich der hörende Glaube zur menschlichen Einsicht in das Wort? Man hat (bei Bultmann) der »Entmythologisierung« und dem »Verstehen« zugemutet, Brücken über den Abgrund zwischen Gott und Mensch zu werfen, näherhin zwischen dem in Jesus Christus geoffenbarten Gott und dem sündigen Menschen. Aber seit bald zehn Jahren erscheinen die Konstruktionen als unzureichend. Man weist der dialektischen Theologie (und ihren Abarten) einen Geburtsfehler nach: die Vermittlung des Menschen und seiner Tat ist darin nicht in ihrem Wesen begriffen. Um sie zu denken – sagt man –, müßte man vor allem die Ethik »entprivatisieren« und der Tat ihre Zukunft zurückgeben. Eine neue Theologie will deshalb dem Christen den Willen einhämmern, mit den andern Menschen zusammen die Welt zu bauen: der Glaube soll kraft seiner kritischen Funktion und seiner Wirksamkeit die Welt verändern. Die dialektische Theologie ist so von der *politischen* abgelöst worden, nach einer Pendelbewegung, die sich in der Geistesgeschichte immer wieder beobachten läßt, ganz besonders aber in der Geschichte des protestantisch-akademischen Denkens.

Wie sind nun in diesen beiden Systemen Geschichte und Geist verbunden? Und worin besteht dann die Heilsgeschichte? In der dialektischen Theologie wird Heilsgeschichte von oben gestiftet, vertikal zur Menschheitsgeschichte. Wie aber verhält sich die Rezeptivität des menschlichen Geistes im Glauben zu seiner weltlichen Spontaneität? Hier scheint mir weder der Begriff der »Entmythologisierung« noch der des »Vorverständnisses« weiterzuhelfen. Andererseits soll in der politischen Theologie die irdische Heilsgeschichte unter der Verantwortung der Gläubigen und auf der geschichtlichen »Horizontale« entrollt werden. Aber welche Verbindung besteht zwischen der menschlichen Aktivität und dem göttlichen Handeln? Auf diese Frage scheint mir weder die »Entprivatisierung« noch die »Öffnung auf die Zukunft« eine Antwort

zu geben. Ist dem so – und daß es so ist, werden wir beweisen müssen –: wie soll man dann Geschichte und Geist verbinden, ohne daß einerseits die Eschatologie das Heilsgeschehen in Dunst auflöst, und andererseits die Heilsgeschichte, sich humanisierend, die eigentlich christliche Eschatologie begräbt?

Spontaneität und Rezeptivität des Geistes

Der Geist hat die Sehnsucht, Gott zu schauen. Er hat sie; man kann auch sagen: sie hat ihn. Er ist naturhaft, wesenhaft von ihr besessen. Er hat eine »natürliche« Sehnsucht nach Gott. Wenn hier das Wort »Natur«, »natürlich« gebraucht wird, so ist damit nicht die »Allmutter Natur« gemeint, die den Menschen aus sich entlassen hätte, auch nicht jene »natura pura«, die eine Erfindung der Theologen ist und von der Geschichtlichkeit des menschlichen Wesens und vom Eigensten des Geistes abstrahiert. Mit »Natur« ist hier vielmehr der Geist selbst gemeint, seine ihm eigentümliche Bewegung, kurz: seine Spontaneität. Mit dieser ist der menschliche Geist zum lebendigen, wahren Gott hin offen und aufmerksam (und nicht zu irgendeiner Abstraktion hin, die bloß, auf der Objektseite, der »Allnatur« oder »natura pura« im Subjekt entspräche). Wenn Gott Geist ist, kennt der Mensch ihn auf Grund seiner Geistigkeit.

Eine solche Behauptung beeinträchtigt weder das Ungeschuldete des Übernatürlichen noch die Freiheit Gottes, sich zu offenbaren. Sie will davon nur einen richtigeren Begriff geben. Sie reinigt unangemessene Vorstellungen, die im Bestreben, das Ungeschuldete der Gnade und die Freiheit der göttlichen Offenbarung zu retten, sowohl Gott wie die menschliche Freiheit zu naturalisieren drohen. Es gehört zum *Wesen* des göttlichen Geistes, daß er sich *frei* mitteilt. Mit dieser Aussage tritt man der göttlichen Freiheit oder der Ungeschuldetheit des Übernatürlichen nicht zu nahe. Im Gegenteil, man erklärt sie. Man muß eben begreifen, daß der Grund, weshalb Gott sich offenbart, in ihm selbst, in seiner Freiheit, in seinem »Mysterium« liegt. Er liegt nicht – wenn auch nur negativ – in der Begrenztheit oder Unfähigkeit des menschlichen Geistes. Indem Gott sich mitteilt, erfüllt er den Geist, der auf Gottes Ankunft wartet, läßt seine Gottfähigkeit (*capax Dei*) sich realisieren und ihn innerhalb des göttlichen Geschenks weiterschreiten in der Liebe durch die Hingabe des Glaubens, gestützt auf die Hoffnung.

So verwirklicht sich die Intimität zwischen Gott und Mensch, so sind sie in Kommunion und begegnen einander in der Tiefe ihre Freiheiten. Wenn die dialektische Theologie ihr Zentrum in den Gegensatz zwischen Gott in Christus und dem Sünder verlegt hat, dann hat sie wohl nicht achtsam genug die *geistige* »Natur« Gottes und des Menschen erwogen. Eine Folge davon war

vielleicht, daß die Wiederversöhnung beider vom Gedanken der Prädestination her entworfen wurde. Dadurch aber wurde die Geschichte nicht so sehr entwertet als im geheimen überbewertet. Denn nun ist ja – in Christus natürlich – die gesamte Menschheitsgeschichte als solche schon Heilsgeschichte. Andererseits aber ist es der sündige Mensch, der den Lauf der Geschichte und ihr Verständnis bestimmt. Die beiden Aspekte, der göttliche und der menschliche, decken jeweils unvermittelt das Ganze, sie können daher nur dialektisch, im unversöhnten Widerspruch, zusammenfallen. Wird nun aber eine solche Dialektik der – anscheinend unwiderstehlichen – Versuchung des westlichen Denkens (sichtbar zumal seit dem 16. Jahrhundert) standhalten können, den Geist zu naturalisieren?

Wie schon angedeutet: die Begriffe »Vorverständnis« und »Entmythologisierung« dürften hier schwerlich Abhilfe schaffen. »Vorverständnis« besagt (wenigstens logische) Priorität dessen, was der Mensch von Gott versteht gegenüber dem, was Gott von sich selbst offenbart. Eine so verstandene Priorität wird nicht nur die absolute Priorität des göttlichen Wortes infragestellen, sondern vor allem die Versuchung anreizen, das vorweg Verstandene naturalistisch im eigenen Geist zu verschließen und die Beziehung zwischen dem Vorverstandenen und dem Frei-Geoffenbarten im Dunkeln zu lassen.

Um gegen diese Gefahr zu reagieren, wird die Entmythologisierung des Glaubens notwendig. Nun heißt es, das wieder auftrennen, was das Vorverständnis gewoben hatte: nun müssen Gott und der menschliche Geist gründlich »entnaturalisiert« werden. Das geschieht, indem man die Götzenbilder anprangert, die sich an die Stelle Gottes und seiner Offenbarung gesetzt hatten, und nicht minder die mythischen Vorstellungen, in die der menschliche Geist sich verstrickt hatte und die ihm den Blick für das Heilsereignis trübten.

Wenn nun aber der Geist in diesem Hin-und-Her Rezeptivität und Spontaneität nicht in Einklang bringen kann, wie soll dann die Glaubensentscheidung zu einem echten Empfang des Wortes werden? Vermag sie in jene Heilsgeschichte einzuführen, wie sie in der Kirche gelebt wird? Oder führt sie nicht vielmehr in meine persönliche Geschichte ein Heilsereignis ein, das sich vom Ereignis, worin meine eigene Freiheit sich grundlegt, nicht unterscheidet? Um auf diese beiden Fragen zu antworten, kann man sich zweier sehr einfacher Kriterien bedienen. Kann eine solche Glaubensentscheidung der (notwendig) einzigen Kirche Gottes einverleiben? Ferner: Erweckt das Gotteswort ein kontemplatives Leben, das sich in der Schönheit – der Liturgie und der Kunst überhaupt, im gottgeweihten Leben, in der missionarischen Glut – entfaltet? Fehlt dies, dann ist die Entmythologisierung nicht vom Schwung jener Hoffnung inspiriert, die Gottes Angesicht sucht, sondern löst die Heilsgeschichte auf in ein menschliches Projekt, sei dieses individuell oder kollektiv, und in eine göttliche Verheißung, die nichts als der unfäßbare, immer entgleitende Endpunkt der Sehnsucht ist.

Bezüglich unseres zweiten Kriteriums sei eine kurze historische Anmerkung gestattet. Während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts hat sich in Frankreich und Deutschland das kontemplative Leben in der Tiefe erneuert; die Schönheit ist im Werk von Dichtern und Schriftstellern wie in der Liturgie und nicht selten in einer lebendigen Verbindung beider aufgestrahlt. Das gottgeweihte Leben erschien anziehend, die Missionen blühten. Man sollte dieses Phänomen nicht zu rasch vergessen. Bernanos hat das Leben der christlichen Freiheit und Ganzhingabe verstanden, Claudel und Péguy haben eine Innenschau der Bibel gehabt und eine Sprache geschaffen, die sie mitzuteilen vermochte, eine noble Sprache, die mehr Ausdruckskraft hat als die platte, stumpfe Sprache unserer heutigen liturgischen Texte. Man kann sich fragen, ob die Entmythologisierung nicht den Schwung des Glaubens lähmt, indem sie im menschlichen Geist Rezeptivität und Spontaneität aus ihrer integrierenden Einheit herausreißt. Noch schlimmer wirkt sich die Entzweiung im Gottesbegriff zwischen dem Grund der Selbstoffenbarung Gottes und seiner Freiheit aus.

Gottes Freiheit und der Grund seiner Selbstoffenbarung

Wenn der Grund, den Gott hat, sich zu offenbaren, nicht seiner Freiheit innerlich ist, wenn Gott sich nicht aus Liebe offenbart, wie das Neue Testament es verkündet, dann kann ich in seiner Offenbarung zwar seine Taten, die Heilsgeschichte, seine Heilsgesinnung wahrnehmen, aber ihn selbst in sich selbst erkennen kann ich nicht. Auf diese Art trennt man Heilsgeschichte und Geheimnis Gottes, göttliche Herablassung und die unaussprechliche Liebe, aus der sie hervorgeht, man trennt methodologisch zwischen dem, was die Väter »Oikonomia« (Gott für uns) und was sie »Theologia« (Gott in sich) nannten. Die so zerteilte einzige Gotteserkenntnis zerfällt in die kaleidoskopischen Spiegel der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Der Gegenstand der Hoffnung löst sich auf in Fragmente, der eine Schwung der Hoffnung ist gebrochen. Und wenn er sich schon an irgendein irdisches Objekt festheftet, so kann für ihn das Endziel, woraufhin die Heilsgeschichte läuft, bestenfalls die Absicht des göttlichen Handelns sein, aber eben nicht Gott selber. Nicht Gott, wie er ist, zu sehen, ist das Ziel, nicht mit einer liebend-erfahrenden Erkenntnis zu betrachten, »wie der Eine sich ohne Zertrennung in Drei aufaltet und die Drei im Einen ohne Unterscheidung sich wiedereinfalten« – nach der Formel Dionysius' von Alexandrien, die Abbé Monchanin so liebte². Indem die Kontemplation ihren Gegenstand einbüßt, verliert sie auch ihren Sinn. Des-

² Ermites du Saccidânanda (Paris 1957), S. 18. Deutsch: Die Eremiten von Saccidânanda (Salzburg 1962), S. 16.

halb wird sie von einer unmittelbaren Aktion abgelöst, die man heute gern als pastoral bezeichnet. Nun aber ist eine solche Aktion, ohne die Kontemplation des einen und dreieinigen Gottes, nicht mehr auf das höchste und unteilbare Gute bezogen; sie bezeichnet die lebendigen Glaubenswahrheiten und die in der Kirche gemeinsame Disziplin ungeduldig als Hemmnisse. Das Juristische abschüttelnd, wäre die pastorale Aktion nunmehr Sache der Charismen und sie würde, unbekümmert um die lebendige Tradition, selber die Sprache des Glaubens erfinden, die dem Menschen von heute angepaßt ist.

Eine solche pastorale Aktion hat jedoch keinerlei Chance, den Bedürfnissen und Aspirationen der Menschen entgegenzukommen, an die sie sich wendet. Sie kann sie gar nicht wahrnehmen, und zwar auf Grund ihres angeborenen Mangels: sie kennt nicht nur Gott nicht, sondern kennt auch, trotz ihrer Beteuerungen, den Menschen nicht. Denn wenn man in Gott den Offenbarungsgrund und die Freiheit trennt, dann trennt man ebendamt im Menschen den Grund zum Glauben und die Freiheit (es sei denn, man denke unlogisch, was auf diesem Gebiet nicht selten vorkommt). Und die unerbittliche Konsequenz: der Glaubensakt ist kein Akt der Freiheit. Für eine solche Entfremdung des Glaubens von der Freiheit gibt es heute zahlreiche Anzeichen.

Der Glaubensakt entspringt nicht mehr den geistlich-gemüthhaften Kräften und verklärt sie auch nicht. Er vermag zwar noch seelische Energien zu mobilisieren, so daß man sich – wenigstens auf Zeit – für irgendein gutes Unternehmen einsetzt. Aber wahrhaft und im umfassenden Sinn christliches Handeln erweckt er nicht. Er produziert einen Typ von Aktion, der sich von andern Typen nicht unterscheidet. Der Christ, der so handelt, ist nicht wirklich befreit. Da er – wie wir gezeigt haben – Gott nicht kennt, kennt er sich auch selbst nicht; und weil er sich nicht kennt, kennt er umgekehrt auch Gott nicht mit jener substantiellen Erkenntnis, die einem Job im tiefsten Loch seines Leidens gegeben war. Man kann in aller Gemütsruhe sagen: »Gott, das sagt mir nichts.«

Aus diesem Satz sollten wir freilich das leise Geständnis eines Unvermögens heraushören: »Ich kann nicht mehr beten.« Soll ich mir etwa das Kind zwischen Ochs und Esel ausmalen oder Jesus zwischen den beiden Schächern? Soll ich nach allen Richtungen betrachten, was im Evangelium der Herr, seine Jünger, die Volksmenge tun und reden, mich von den Geschichten rühren lassen, als sähe ich sie, mich so durch Erkenntnis und Liebe in die Nachfolge Jesu einfangen lassen, meine Freiheit mit all ihren Sinnen und Vermögen dazu einsetzen: ist das alles nicht ein kindisches Spiel? Wäre es nicht gescheiter, das »Evangelium ohne Mythen« zu lesen? Und überhaupt und ernstlich: was soll denn dieser Gebetsmonolog? Wieviel ist daran Selbstprojektion und Bedürfnis nach Tröstung? Von derartigen Zweifeln verwirrt, von einer Präntention eingeschüchtert, die dank der Komplizität falscher Gelehrter mit falschen Meistern des geistlichen Lebens aufrechterhalten wird, finden sehr viele

unserer Zeitgenossen den Weg des Herzens nicht mehr, erkennen die innere Bewegung des Geistes zu Gott nicht mehr: das Gebet, das im Schweigen aufquillt, den aus den Tiefen hervorbrechenden Schrei.

Mag sein, daß viele unserer Zeitgenossen noch »wissen«, daß Gott die Welt liebt; aber wieviele von ihnen fühlen – mit dem Tiefengefühl der Freiheit – sich selber von ihm geliebt? Wie könnten sie demnach merken, mit welcher Dringlichkeit sie ihn lieben müßten, sich blindlings mit Leib und Seele seinem Erbarmen, seiner väterlichen Zärtlichkeit hingeben sollten? Das ist die Bewegung des Gebets, das ist auch der Schwung der Hoffnung.

Ist dem so, dann ist es wichtig und dringlich, die Hoffnung in den Herzen aufzuwecken, die Geister durch das Wehen des Gebets zu beleben. Oft genug erfolgt das Gegenteil: jene Pastoral, um die es hier geht, gibt vor, den »modernen« Menschen von einer angeblich falschen Innerlichkeit zu befreien, von einer Gnadenwelt, die bloß alberner Supernaturalismus wäre, von einer Beschauung, die nur statisch bliebe und von ihrem angeblich platonischen Ursprung einen dualistischen Rest behielte. Alldem gegenüber müsse der Glaube seine weltverwandelnde Kraft, seine Dynamik und Schöpfergewalt wiedergewinnen.

Wenn sie solche verzerrten Antithesen in die Tat umsetzen würde, müßte diese Art von Pastoral oder »Einsatz«, falls das möglich wäre (und es ist leider möglich!) jedes geistige Heim und Haus des Menschen endgültig zerstören. Sie würde nicht bloß einen Glauben, der unchristlich ist, erfinden, sondern aus dem Menschengestalt *die Treue* verbannen, jenen untergründigen Willen, mit dem der Mensch sich selber anhängt und zu sich steht, und jenes Licht, in dem er sich sieht und erkennt. »Der Tor« hätte nicht einmal mehr »das Herz«, um darin zu sagen: »Es gibt keinen Gott.« Das wäre die Verfinsterung und der Tod des Geistes.

Der geistige Tod ist gewiß ein Grenzfall. Er ist indes kein hypothetischer Fall. Die meisten Fälle sind noch nicht tödlich. Aber wieviele Leben von Christen, von Priestern, von Ordensleuten haben wir nicht vor unsern Augen zerfallen sehen? Unmerklich – um menschlicher zu sein, um nach der geistlichen Anstrengung eine wohlverdiente Ruhepause einzuschalten, um sich dem Milieu besser einzufügen, um die menschlichen Kontakte zu erleichtern und zu vermehren oder sich von den andern nicht abzutrennen, indem man zu seinen Gunsten die »modernen Lebensformen« beanspruchte, indem man sich durch die Entdeckungen der Psychologie und der Soziologie rechtfertigte – wurden die Schwingen der Seele gestutzt; das Gemüt wird stumpf, Enttäuschung schleicht sich ein, alles Vergangene erscheint grau in grau: was war denn jener Glaube, von dem ich einst lebte? Habe ich Christus wirklich einmal gekannt? Die eigene Lebensgeschichte wird Stück für Stück neu zusammengeklittert, die Kirche als Institution verfällt der Kritik; schmerzlos, krisenlos ist der Glaube zerronnen wie Wasser im Wüstensand. Es ist aber

nicht eigentlich der Glaube, der in seinem Gegenstand fragwürdig wurde. Er hat nur von einem bestimmten (oft sehr frühen) Augenblick an seinen Schwung verloren. Was man so gemeinhin mit Glaubenskrise bezeichnet, ist eher eine diffuse und tiefgründige Krise der Hoffnung.

Die vermittelnde Tat

Wie soll man diese Krise der Hoffnung heilen? Wenn der Glaubensakt kein Akt der Freiheit ist, entfremdet er den Menschen so sehr wie den Glaubenden. Beide müssen somit von dieser Entfremdung befreit werden. In dieser Richtung engagiert sich die politische Theologie. Bis wohin wird ihr Weg sie führen? Es dürfte zu früh sein, eine Prognose zu stellen. Sie hat sicherlich recht getan, die politische Dimension des Glaubens aus einer bestimmten Vergessenheit zu ziehen. Es ist wahr: der Glaubensakt, als ein Akt der Freiheit, vermittelt natürliche und menschliche Geschichte, Kosmos und Kultur. Richtig ist auch, daß der Freiheitsakt, sofern er Glaubensakt ist, die Heilsgeschichte in die Menschheits- und Weltgeschichte integriert: er muß sich die Kultur einverleiben und die Welt verwandeln. Das wäre, sehr allgemein gesagt, die politische Dimension des Glaubens. Sie genauer schildernd, werden wir darin die großartige Kraft der Hoffnung entdecken, aber auch deren Krise.

Das menschliche Tun vollbringt, weil es vom Geist beseelt wird, eine wundersame Verwandlung: zeithaft wirkend läßt es in begrenzten Werken etwas Neues, irgendwie Grenzenloses, im Horizont des Seins Liegendes entstehen: in der Natur die Kultur durch Produktion und Verbrauch, Wissenschaft und Technik; im menschlichen Bereich die Gemeinschaft durch Fortzeugung und Erziehung, Recht und Politik; im göttlichen Bereich die Religion durch heilige Prostitution oder Jungfräulichkeit, durch Mythos, Ritus und Kult. Tat vermittelt zwischen Natur und Kultur in Kunst und Schönheit, zwischen dem Menschen und der Gemeinschaft in Freundschaft oder Eros und in der Güte; zwischen dem Göttlichen und der Religion in der mystischen Erfahrung und in der Einheit. Ein unendlicher Zuwachs wird als unverhoffte Frucht ihrer Vermittlung im Dichter, im Liebenden und im Mystiker sichtbar. Eine Gnade durchströmt diese, inspiriert und erfüllt sie zu gewissen Stunden, die deshalb Gnadenstunden heißen. Dieser Überschwang verleiht dem Kunstwerk, dem Liebespaar und dem Tempel, der Kultur, der Gemeinschaft und der Religion einen Abglanz des Ewigen. Sofern sie von der Gnade des Ewigen angeührt sind, sind sie verwandt. Wer erahnt mehr als der Dichter in seiner »Ekstase« vom Ewig Weiblichen? Und die Eros-Ekstase von Mann und Weib vollendet sich vor ihrem gemeinsamen Werk: dem Kind. Der Mystiker ist weiblich vor Gott, und der Liebesgesang, der in ihm klingt, übersteigt alle Schönheit. Auch historisch wissen wir um die gegenseitige Durchdringung von

Kultur, Gemeinschaft und Religion in der antiken Polis. In dieser – hier nur flüchtig skizzierten – Art vermittelt die Tat wirkkräftig. Geistbeseelt läßt sie den Geist ankommen und offenbart ihn; sie macht das Unsichtbare sichtbar, enthüllt im Seienden das Sein, verhüllt aber gleichzeitig auch das Sichtbare im Unsichtbaren und das Seiende im Sein. Sie ist nicht so sehr schöpferisch zu nennen als vielmehr vermittelnd zwischen Geschichte und Geist³.

Nun aber mag diese Vermittlung noch so erhaben und wirksam sein: sie kennt ihre eigene Wahrheit nicht. Einerseits vollzieht sie sich durch körperliche Handlungen in Einzelwerken. Somit ist sie doppelt vergänglich: durch den leiblichen Tod des Mittlers und die Hinfälligkeit des Mediums, das heißt des Werkes. So eingezwängt in der Geschichte der Freiheiten weiß sie nicht, woher sie kommt und wohin sie geht. Sie ahnt nicht, was der Anfang der Welt gewesen sein mag, ebensowenig kann sie bestimmen, was das Ende der Geschichte sein wird.

Andererseits kann die Tat zwar versuchen, den Geist in der Geschichte zu verkörpern, sie weiß aber nicht, wie sie diese Vermittlung fertigbringt. Vermittelnd bringt sie zwar einen unendlichen und unverhofften Überschuß in die Geschichte: Schönheit, Güte, Einheit offenbaren sich blitzhaft (*exaiphnes*, wie Platon wiederholt sagt); was aber ist ihre Wahrheit? Was sind Schönheit, Güte, Einheit in sich selbst? Auch wenn diese Fragen vielen unserer Zeitgenossen müßig scheinen, sie bleiben wesentlich. Von dem her, was Schönheit, Güte, Einheit sind, wird das Wesen des Menschen erhellt und bestimmt, folglich auch das Wesen der wahren menschlichen Polis. Damit die Polis oder »Politik« auf der Freiheit begründet sei, muß die Wahrheit der vermittelnden Tat bekannt sein. Diese Wahrheit ist das politische Problem katexochen. Aber jenseits dieser Aussage bewegt sich die Forschung des Philosophen nur noch tastend, so interessant sie sein mag. Durch sich selbst offenbart die vermittelnde Tat dem Menschen weder den geistigen Sinn seiner Geschichte noch die historische Situation seiner geistigen Existenz. Anders gesagt: sie offenbart ihm die Wahrheit seiner Freiheit nicht. Sie kann es auch nicht, da sie nicht ihr eigener Grund ist: vom Geist inspiriert, empfängt sie von jenseits ihrer selbst den unendlichen Überschuß.

Aber da ist noch mehr und anderes. Die vermittelnde Tat enthüllt dem Menschen nicht nur nicht die Wahrheit seiner Freiheit, sie verbirgt sie ihm ausdrücklich. Wir können aus dem Zeitenablauf ersehen, daß der Menschengeist immer versucht war, sich in dieser eigenen Geschichte selber zu verewi-

³ Man übertreibt meiner Ansicht nach den Beitrag der jüdisch-christlichen Offenbarung, wenn man ihr beinahe ausschließlich den Sinn für das Geschichtliche zuschreibt. Und indem man das tut, ist man auf dem Weg, zuerst aus der Heilsgeschichte eine allgemein historische Kategorie zu machen, dann die Heilsgeschichte ungebührlich der Menschheitsgeschichte gleichzusetzen, die dazu noch von einzelnen auf das Ereignishaftre reduziert wird. Und wird solche Verwirrung etwa bloß durch Journalisten gestiftet?

gen: sei es, daß eine Kultur sich als die einzige inmitten von Barbaren absolutsetzt, oder eine Gemeinschaft totalitär und imperialistisch wird, oder eine Religion zum Götzendienst wird. Immer wenn solches geschieht, ist die Vermittlung der Tat im Begriff zu entgleiten: Kultur verliert den Kontakt mit der Natur; Kunst wird akademisch, abstrakt, formal; Schönheit wird manieristisch, konventionell; die Gemeinschaft verliert die Föhlung mit dem Volk, dessen Nöte und Sehnsüchte sie vergißt; der Verkehr der Freunde pervertiert sich ins Homosexuelle, der der Gatten in dionysische Erotik; die Güte wird spöttisch als Sentimentalität (als bürgerlich, sagen wir seit Marx) und als Privatsache abgetan, während machiavellistischer Zynismus als die politische Tugend gilt. Die Religion, vom Göttlichen abgeschnitten, atomisiert sich in Polytheismen und Synkretismen, sie siecht im Profanen dahin; die mystische Ekstase wird durch die technischen Mittel der Evasion angestrebt (Joga, Drogen und so fort) oder durch die »Flucht des einen zum Einen« (Plotin); die Einheit depotenziert sich in Monaden oder besammelt sich in (antiken und modernen) Pantheons. Der Dichter, der Liebende, der Mystiker werden zum Ärgernis, sie erscheinen als Barbaren, Asoziale, Atheisten. Die Synthese von Kultur, Gemeinschaft und Religion zerbröckelt. Kurz: die Vermittlung der Tat verliert ihre Wirkkraft, ohne dadurch ihre Wahrheit zu gewinnen.

Und dies ist kein bloß historisches Phänomen: Aufstieg und Zerfall der Kulturen, wie sie Toynbee als Historiker analysiert hat. Das historische Phänomen ist zugleich ein geistiges, da die Tat zwischen Geschichte und Geist vermittelt. »Wir Kulturen, wir wissen, daß wir sterblich sind« (Valéry). Im Tod offenbart sich geballt dieses ganze geschichtlich-geistige Phänomen. Der Tod läßt sich nicht auf das Ende der Geschichte eines jeden und aller nach einem naturhaften Prozeß reduzieren. Er ist auch das, was vom ersten Augenblick an die vermittelnde Funktion der Tat bedroht und auflöst. Er veranschaulicht darüber hinaus den Tod des Geistes, den Akt, worin dieser, seine eigene Bewegung pervertierend, sich von seinem eigenen Ursprung her empfangen möchte. In diesem Sich-selbst-Empfangen aber korrumpiert er das vermittelnde Wesen der Tat und mit ihr die ganze Geschichte: die des Menschen mit Gott, mit den Andern und mit dem Kosmos nach ihrer gesamten Zeiterstreckung von Anbeginn bis ans Ende. Diese Verderbnis, deren Wesen geistig ist, tangiert Geburt und Tod jedes Menschen und der Menschheit insgesamt. So kündigt jede Geburt den Tod an nicht bloß als ein kommendes Ereignis und als den Schmerz, der den Menschen zerreißt, sondern mehr noch als ein unheilbares Übel. In dieser dreifachen Bedeutung verstopft der Tod jeden Ausgang. Er ist die Verzweiflung⁴.

⁴ Ich frage mich, ob ein gewisser Katholizismus nicht auf Grund eines vorfabrizierten Optimismus die Ängste und Verzweiflungen der Menschheit ruchlos wegdisputiert. Aber was ist dann noch Heil, und welches Heil soll man erwarten? Und was hieße noch sich bekehren?

Die Erprobung der Wahrheit

Das ist für die Freiheit die Erprobung ihrer Wahrheit. Es ist aber noch nicht die Wahrheit ihrer Erprobung: die Verzweiflung liefert sie nicht. Im Gegenteil: sofern sie das Vermittelnde der Tat bis zu dessen vollster Undurchsichtigkeit führt, verbirgt sie die Wahrheit. Oder sollte etwa diese Verhüllung der Wahrheit, diese Vernichtung ihres Sinns und Unsinn die letzte Wahrheit jenseits des Todes sein? Sollte das Todeswerk, das der Verzweiflende setzt, die Wahrheit des Lebens sein? Keiner kommt an dieser entscheidenden Frage vorbei. Jeder ist frei, zwischen dem Ja und dem Nein zu wählen.

Ist diese Wahl frei, so ist die Antwort durchaus nicht gleichgültig. Wer Ja sagt, der sucht das absolut Wirksame zu setzen, indem er das Vermitteln der Tat zerstört. Dann wird alles zusammenhanglos: die Geschichte jedes geistigen Gehaltes entleert, die Freiheit von jeder historischen Situation losgekettet. So im Atheismus Nietzsches, der weit radikaler ist als der prometheische Atheismus. Er gibt sich (wie G. Morel S.J. hervorhebt⁵) durchaus positiv, weil er auf die Entscheidungsfrage mit Ja antwortet und im Werk des Todes die Wahrheit des Lebens erblickt. Er gibt sich sogar als christlich angehauchter Atheismus, da er eine Dialektik von Leben und Tod, von Setzung und Aufhebung entfesselt, die der christlichen Dialektik »wie ein Bruder dem andern« gleicht. Sollte er somit nicht der christlichen Wahrheit zu ihrer höchsten Läuterung verhelfen können? In Wirklichkeit stellt er nicht bloß ihr Gegenteil dar, sondern ihre aktive Vernichtung, er ist, johanneisch gesprochen, die Lüge, deren Vater der Teufel ist. In diesem Atheismus nimmt die Freiheit wirklich und vorsätzlich die Erprobung ihrer Wahrheit als Wahrheit ihrer Erprobung. Diese bewußte und aktive Perversion der Wahrheit ist Lüge.

Aber auch wenn die Freiheit diese Lüge verwerfen würde: sie kennt sie. Die Lüge ist nicht nur das Resultat ihrer Wahl, sie ist auch ihre pathetische Gegenprobe. Sie stellt in der Freiheit ihren eigenen Widerspruch dar. Und weil ihr dieser Widerspruch innerlich ist, kann die Freiheit ihn nicht lösen. Und doch muß sie es, weil er ihr widerspricht. Das ist notwendig. Oder besser: das ist ihre Notwendigkeit, denn in diesem Widerspruch erscheint der Freiheit ihre eigene Wahrheit. Diese Notwendigkeit ist keine im engen Sinn rationale, sie geht aus der Bewegung der Freiheit hervor und lenkt ihre Geschichte. Sie ist ihr beinahe »natürlich«, ist ihr so tief eingesenkt wie die Hoffnung. Sie ist die innerste Notwendigkeit der Hoffnung, die »hoffen muß wider alle Hoffnung«. Sie ist die Hoffnung selbst, ihr unscheinbar-unhemmbarer Schwung, denn Hoffnung hat keinen anderen Grund als sich selbst.

⁵ G. Morel, Nietzsche, 3 Bde. (Aubier, Paris 1971).

Die Hoffnung aus Gott

In ihrem unscheinbar-unhemmbaren Schwung übersteigt die Hoffnung nicht den Widerspruch, den die Freiheit erfährt. Sie besitzt keinerlei dialektische Kraft. Sie ist klein und schüchtern. Sie zittert angesichts des menschlichen Todes, des dreifachen, denn »die tote Seele hat das Herz Gottes erbeben lassen vom Beben der Hoffnung selbst. Sie hat die göttliche Hoffnung ins Herz Gottes selbst eingeführt.«⁶ Durch die göttliche Hoffnung ist aus dem Tod das Leben entsprungen.

Durch sie offenbart das *Leben die Wahrheit*: es ist in Gott dem Vater die Erzeugung des wesensgleichen Sohnes, der durch die Vermittlung seiner Menschwerdung die ganze Geschichte in sich als dem Wort Gottes rekapituliert und im Tod den vom Vater erhaltenen Geist freigebend die ganze Menschheit erneuert, indem er ihr das ewige Leben und die leibliche Auferstehung schenkt. So ist in der Heilsgeschichte die Freiheit vor ihrem Widerspruch bewahrt, da sie von der Sklaverei, von Tod, Sünde und Lüge befreit ist.

Aber indem die Freiheit in sich die »göttliche Hoffnung« empfängt, ist sie in den geistlichen Kampf eingefordert: gegen die Lüge, gegen den geistigen Tod, den Tod der Tat und den leiblichen Tod. Durch Selbstverleugnung anerkennt sie die dreieinige Wahrheit Gottes als die ihre; durch Demut eint sie sich der Vernichtung ihres Herrn und beschreitet mit ihm den Weg der Vergöttlichung. Durch Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters wird sie kindlich. Durch Abtötung – die in ihrem täglichen Leben anwest als ihr Kar Samstag – bereitet sie sich auf die leibliche Auferstehung⁷.

Die menschliche Tat wird so mit der göttlichen verbunden. Ist es nun der politischen Theologie gelungen, dieses Band zwischen menschlichem und göttlichem Handeln aufzuzeigen und damit die »göttliche Hoffnung« in ihrer ganzen Tiefe und Weite darzustellen? Sicher scheint, daß der Begriff »Zukunft« unzureichend ist, diese beiden Forderungen zu erfüllen⁸.

⁶ Charles Péguy, *Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu* (1912). Deutsch: *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* (Stocker, Luzern 1943).

⁷ Ich will hier nur summarisch die Verkettung und Tragweite dieser Akte im Innern der Hoffnung angeben. Ich benütze dabei in freier Weise den Kurs von P. Albert Chapelle am Löwener Institut d'Etudes Théologiques: »Der Mensch und das Heil«.

⁸ Auf die »Entprivatisierung« gehe ich nicht ein. Die Privatisierung ist ein Aspekt der Auflösung der politischen Vermittlung, von der oben die Rede war. Die »Entprivatisierung«, die diese Bewegung umkehren soll, kann nur ein Aspekt der Wiederherstellung der Strukturen politischer Vermittlung sein. Man kann sich fragen, ob man, um die Auflösung der politischen Vermittlung zu beschreiben, nicht von »Entmenschlichung« sprechen könnte, ein Thema, das spätestens seit Rousseau die Philosophen beschäftigt hat. Ich weiß freilich, daß dieser Ausdruck für marxistische Ohren einen humanistisch-moralisierend-bourgeoisien Klang hat. Aber wenn Entprivatisierung technischer klingt, steht hinter dem Wort doch kein formeller Begriff.

Zukunft und Verheißung

An sich übersteigt der Begriff Zukunft nicht den politischen Horizont des menschlichen Tuns. Er weist auf eine der drei Dimensionen der Zeit. Und zwar eher gemäß der chronologischen Abfolge der meßbaren Weltzeit als gemäß der dem menschlichen Handeln eigenen Form des Dauerns. Er gehört demnach zur tätigen Vermittlung zwischen Kosmosgeschichte und Menschheitsgeschichte, und nicht eigentlich zur politischen Zeit. Diese ist die Totalität der Zeit. Jede politische Tat oder Entscheidung will dem Sinn der Geschichte entsprechen und sich auf Grund dieses Sinnes als notwendig rechtfertigen, ihn aber zugleich mitbestimmen. Sie ist nicht einseitig auf die Zukunft ausgerichtet, denn diese synthetisiert die Geschichte nicht, verleiht ihr nicht einmal ihren Sinn. Eine Eschatologie, die auf der Zukunft aufruhet, kann somit einer Theologie, die politisch sein will, nicht entsprechen; sie verunmöglicht gerade, was im menschlichen Tun das eigentlich Politische ist. A fortiori hat der Satz, Gott sei Zukunft, strenggenommen keinerlei Sinn. Der Scheinsinn darin verdankt sich einem Wortspiel: in der Bibel ist Gott »der Kommende«. Aber gerade dieser Ausdruck heißt nicht, daß Gott der »Zu-Künftige«, »Kommen-Sollende« ist, denn er kommt ja.

Es empfiehlt sich deshalb, statt von Zukunft von Verheißung zu reden. Der Gott der Bibel ist der Gott der Verheißung, die das Hoffen gebiert. Was aber besagt Verheißung? Die Antwort hängt davon ab, wie man das Verhältnis von Altem und Neuem Bund versteht. Wenn der Neue Bund – bei aller Erfüllung – den Alten nur fortsetzt, dann bleibt der Satz, die Verheißung sei erfüllt, eine leere Behauptung. Auch wenn man (wie die Galater) das Evangelium nicht verleugnen will: man wartet doch auf ein zweites. Man hat somit den nicht bloß neuen, sondern endgültigen Charakter des Evangeliums verkannt. An der durch das Evangelium erfüllten Verheißung erblickt man zwar einen innergeschichtlichen Aspekt (etwa den Kampf Jesu gegen das Gesetz im Namen der Freiheit der Gotteskinder), aber der Fülle des Ereignisses wird man nicht ansichtig. Diese Fülle steht zwar in der Geschichte, aber umgreift sie zugleich als ganze; sie ist geistig. Sie bricht ein in der »Fülle der Zeit« durch den Akt, mit dem der sterbende Jesus von Nazareth im Gehorsam an den Vater sein Leben für alle und seinen vom Vater erhaltenen Geist an alle dahingibt. Mitten in der historischen Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund ist ein totaler Wandel eingetreten. Die alte Ordnung verschwindet, die neue allein hat Geltung. Der erste zeitliche Bund wird im neuen endgültigen verwandelt und verklärt.

Will man sein Denken der »Dialektik der beiden Testamente« (Henri de Lubac) angleichen, so gilt es zu sehen, daß im Alten die Verheißung ein vergängliches Element in sich trug, das mit der Ankunft des Neuen hinfällig wird. Auch wenn manche Theologen hier zögern: die Verheißung ist nicht mehr

einfach zukünftig, die eschatologische Spannung hat nachgelassen, die Zeichen der Zeit sind nicht mehr so undurchsichtig wie ehemals. Es mag noch so zahlreiche Fehlentwicklungen geben, hinter das Evangelium, das eine qualitative Änderung gebracht hat, kann man nicht mehr zurück. Die Hoffnung hat sich geweitet, sie ist jetzt die Hoffnung Gottes selbst, erschienen in seinem Sohn, durch den Heiligen Geist der Kirche anvertraut. In ihr ist, ebenso wie der Alte Bund, unser ganzes Leben verwandelt. Es ist im Mysterium Christi verborgen in Gott. So dunkel unsere Lebensbahn bleibt, sie hat eine Fülle in sich, die uns »von Gnade zu Gnade« führt. Tod und Auferstehung Christi stehen nicht wie ferne Zeichen vor unseren Augen, deren Stelle man im Geschichtsatlas nachschlagen müßte, um ihren exakten Sinn zu erfahren. Sie verändern heute unser Leben geheimnisvoll, indem sie es sich anverwandeln. Gottes eigene Hoffnung gestaltet uns seinem Sohn gleich und drängt uns, mit ihm das Kreuz zu tragen, um mit ihm aufzuerstehen.

Wer sich nur an die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund hält, versteht die Verheißung ewigen Lebens im Evangelium nicht mehr eigentlich, und damit auch nicht das Wesen der christlichen Geschichte. Dieser Gedanke soll noch erläutert werden, denn hier wird die politische Dimension der christlichen Existenz offenbar. Man hat gewiß zu Recht gesagt, die Kirche hätte sich weltabgewandt in sich selbst verschlossen, weil sie die lebendigen Interessen des Alten Bundes vergessen hätte. Von diesem isoliert, verliert der Neue Bund seine historisch-soziale Verwurzelung. Dasselbe stößt dem christlichen Glauben zu: wenn er auf Grund eines ungeordneten Strebens nach Reinheit sich nur noch an das »Wesen« des Neuen Bundes klammern will – mag dieses »Jesus von Nazareth« sein oder »der Herr des Kerygmas« – dann ist er nicht mehr in der Geschichte jedes einzelnen Glaubens verwurzelt, und kann auch nicht mehr die Geschichte Jesu Christi betrachten, der unser Herr ist. Er ist auch nicht mehr in der Geschichte aller Glaubenden verwurzelt, und deshalb nicht mehr kirchlich. Er ist nicht mehr der Glaube der Kirche. Wenn man somit der Heilsgeschichte ihre ganze Dichte und historische Konkretetheit zurückgeben will, dann muß man einerseits den geschichtlichen Zusammenhang der beiden Testamente festhalten, andererseits aber noch mehr ein klares und starkes Bewußtsein davon haben, daß der Ort dieser Geschichte und das Band dieser Kontinuität die Kirche ist.

Andernfalls würde man die Geschichtlichkeit des Heils und die politische Dimension der christlichen Existenz auf doppelte Weise auflösen. Wenn die Kirche nicht mehr der Ort der Geschichte wäre, würde man einem Archäologismus verfallen, der die Versuchung aller historischen Wissenschaften ist. Unter Berufung auf die Wissenschaft (eine angebliche vielleicht) würde man irgendeine Lebensform des Alten Bundes wiederherstellen, die dem Geschmack des Tages entspricht, etwa den Prophetismus oder – banaler – die Ehescheidung. Und ferner: wäre die Kirche nicht mehr das Band der histori-

schen Kontinuität, so würde die vermittelnde Tat nach ihren eigenen Gesetzen vorangehen. Allerhand politischen Aktionen, die vom Volke Gottes ausgehen, wäre freier Lauf gewährt. Man würde dann nicht die politischen Dimensionen der christlichen Existenz freilegen, sondern sie als ganzes verpolitisieren. Und Archäologismus und Politisierung würden gemeinsam zur Kritik an der Kirche antreten. Aber beide sind in sich selbst schon zerstörerisch. Indem sie sich beide theoretisch auf die historische Kontinuität der beiden Testamente berufen, zerstören sie sie in der Praxis. Denn die geschichtliche und soziale Realität, durch deren Vermittlung diese Kontinuität sich herstellt, ist einzigartig: sie ist der Leib Christi, die Kirche. In ihr findet die Vermittlung des Tuns ihre Wahrheit: sie ist nicht im engeren Sinn politisch; sie ist apostolisch. In ihr findet die Heilsgeschichte ihr Wahrheitskriterium. Wer kirchlichen Sinn hat, unterscheidet in seiner eigenen Geschichte und in der der Kirche die Heilsgeschichte, ohne sie mit der des Archäologen und der des »Politikers« zu verwechseln. Denn die Kirche hat die Verheißung des ewigen Lebens.

⁹ Exégèse Médiévale (Coll. Théologie, Paris 1961), Bd. 3, Kp. 2.