



KARDINAL WALTER KASPER · ROM

RELIGION UND DIE ZUKUNFT DES MENSCHEN

Die Behandlung des mir gestellten Themas «Die Zusage von Heil. Religion und die Zukunft des Menschen» ist ein gewagtes Unterfangen. Denn wenn ich vor etwas mehr als 20 Jahren als Universitätsprofessor versucht hätte die Frage nach dem Heil mit dem Thema der Zukunft in Zusammenhang zu bringen, wäre ich ausgepiffen worden. Es wäre mir gesagt worden, die Zukunft, welche die Religion verheißt, sei Vertröstung, Mystifikation oder gar betäubendes Opium; es komme auf die reale Zukunft an, die wir selber gestalten und erkämpfen. Daß heute das Thema von Heil und Zukunft auf der Liste einer Ringvorlesung figuriert, weist darauf hin, daß sich etwas verändert. Inzwischen ist nicht nur die Zukunft, welche die Religion verheißt, sondern auch die innerweltliche Zukunft zum Problem geworden.

Während meiner Zeit an der Universität gab es vielerlei utopische Entwürfe, auch solche, welche uns heute reichlich unrealistisch oder ideologisch vorkommen. Heute dagegen spricht ein bekannter Philosoph, der ein unverdächtiger Zeuge ist, weil er selbst aus der Denktradition utopischer Entwürfe kommt, Jürgen Habermas, von der Erschöpfung der utopischen Energien.¹

Das ist nicht nur eine theoretische zeitanalytische Aussage; die These vom Ende der Utopien trifft vielmehr konkrete Erfahrungen und Ängste von Menschen, für die der Begriff Zukunft oft negativ besetzt ist. Man hat schon von einer *No-Future-Generation* gesprochen. Das hat reale Gründe. Viele haben den Eindruck, keine oder eine düstere Zukunft zu haben, etwa weil sie keine Arbeit finden und nicht gebraucht werden. Noch drastischer stellt sich die Situation in vielen wirtschaftlich unterentwickelten Ländern dar, in denen viele der begabteren und vitaleren jungen Leute mit allen möglichen Mitteln und unter großen Opfern nach Europa drängen, weil sie daheim keine Zukunft haben, sie bei uns zu finden hoffen um dann aber oft abgewiesen zu werden, weil wir, wenn sie alle kämen, um unsere Zukunft bangen müssten. Das sind Beispiele, die sich leicht vermehren ließen.

WALTER KARDINAL KASPER, geb. 1933, 1970-1989 Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, 1989-1999 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1999 ernannte Papst Johannes Paul II. Bischof Kasper zum Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.



Es ist nicht die Kompetenz des Theologen, auf die angesprochenen Fragen direkte Antworten zu geben. Es geht im folgenden vielmehr darum, die Frage des Verhältnisses von Zukunft und Heil aus einer grundsätzlichen Perspektive anzugehen, die Hoffnung als eine Grunddimension des Menschen, gleichsam als den Atem des Lebens herauszustellen und dabei über die Bedeutung der Religion, insbesondere der jüdisch-christlichen Tradition nachzudenken.

Deshalb möchte ich in einem ersten Teil über den existenziellen Charakter der Frage nach der Zukunft sprechen, im zweiten Teil in einem größeren geistesgeschichtlichen Kontext über das gegenwärtige Ende der Zukunftsutopien nachdenken, um im dritten Teil den Zusammenhang von Zukunft und religiöser Heilsverheißung aufzuzeigen und daraus im abschließenden vierten Teil drei Folgerungen ziehen, die – wie man es nennen könnte – auf der Ebene einer mittleren Konkretheit liegen.

1. Die Frage nach der Zukunft als Frage nach Heil oder Unheil

Der nach Dafürhalten vieler bedeutendste neuzeitliche deutsche Philosoph, Immanuel Kant, hat gesagt, es gelte drei Fragen zu beantworten: Was kann ich wissen?, das sei die Frage der Wissenschaft, – was soll ich tun?, das sei die Frage der Ethik, – und was darf ich hoffen? – das ist nach Kant die Frage der Religion. Alle drei Fragen münden nach Kant ein in die eine Frage: Was ist der Mensch?² Die Frage, was dürfen wir hoffen?, ist demnach eine Frage, die unmittelbar mit unserem Menschsein, mit dem Sinn, mit dem Glück und mit der Erfüllung unseres Menschseins zu tun hat. Sie betrifft jeden unmittelbar. Mit der Hoffnung steht und fällt Sinn oder Unsinn der menschlichen Existenz.

Ein anderer großer Denker der Neuzeit, Blaise Pascal, der viel über Größe und Elend des Menschen nachgedacht hat, hat erklärt, warum die Frage nach der Zukunft, also die Frage: «Was dürfen wir hoffen?» die wichtigste der drei genannten Fragen ist und warum sie uns so unmittelbar betrifft.

Pascal stellt fest: Das Vergangene ist vergangen; es steht unabänderlich fest; da ist nichts mehr zu machen. Die Gegenwart läßt sich nicht festhalten; denn in dem Augenblick, in dem wir sie ergreifen und festhalten wollen, ist sie schon wieder Vergangenheit; sie entschwindet und sie entzieht sich uns immerzu. Nie können wir sagen: «Augenblick, verweile doch, du bist so schön». Das bedeutet für Pascal: Wir kommen aus der Vergangenheit und schreiten immerzu in die Zukunft hinein. Die Zukunft ist das, was offen ist, wo sich noch etwas machen läßt oder wo wir zumindest noch etwas erwarten können. Deshalb kann Pascal sagen: «Vergangenheit und Gegenwart sind Mittel, die Zukunft allein ist unser Ziel. So leben wir nie; wir hoffen zu leben.»³



Die Frage nach der Zukunft ist also die Frage nach dem sinnvollen, ge-
glückten und wahren Leben. Von der Zukunft erwarten wir entweder ein
besseres und ein glücklicheres Leben, oder wir fürchten uns vor dem, was
auf uns zukommt, weil wir Schlimmes ahnen und erwarten. So ist die Zu-
kunft mit der Hoffnung auf Leben und Glück wie mit Angst vor Unglück
und Unheil verbunden. Zukunft ist also eine Heils- oder auch eine Un-
heilskategorie.

Das Problem ist freilich: Wir kennen die Zukunft nicht, und sie steht
nicht in unserer Macht. Nur eines wissen wir sicher, ja todsicher, nämlich
daß uns am Ende der Tod ereilen wird. Der Tod ist das einzige sichere
Zukunftsdatum; aber er ist eben kein Datum, denn wir wissen nicht
wann, wo und wie er uns ereilt. Die Frage nach der Zukunft zeigt uns also
das Bodenlose unserer menschlichen Existenz. Deswegen konnte Martin
Heidegger sagen, die Angst sei die Grunddaseinsweise, das Grundexistential
des Menschen.

Doch genau so kann man mit Gabriel Marcel, einem anderen Philo-
sophen von damals, sagen, die Hoffnung sei das Grundexistential des
Menschen. «Die Hoffnung stirbt als letztes», sagt ein Sprichwort; und ein
südafrikanisches Sprichwort sagt: «Hoffnung ist der Pfeiler der Welt.» Denn
ohne Hoffnung kann niemand leben, kein einzelner und auch kein Volk;
wo die Hoffnung er stirbt, stirbt der Mensch. Die Zukunft ist der Lebens-
und Hoffnungsraum des Menschen; sie ist das, wofür sich leben läßt, wofür
sich unter Umständen auch Opfer bringen läßt, weil in ihr glückliches Leben
immerhin möglich ist, oder in religiöser Sprache ausgedrückt, wo man hofft
im Heil zu sein oder aber fürchtet, heillos verloren zu sein. Das führt uns
die ganze Dramatik der gegenwärtigen Situation, in der Zukunftshoffnungen
weithin erstorben sind, vor Augen.

2. Das Ende der Zukunftsutopien

Die Bedeutung der Zukunft wurde erst in der Neuzeit entdeckt; erst sie hat
die Zukunftsdimension des Menschen in den Vordergrund gerückt. Wenn
wir gegenwärtig das zumindest vorläufige Ende der Zukunftsutopien dia-
gnostizieren, so bedeutet dies aus kultur- und geistesgeschichtlicher Sicht
einen epochalen Einschnitt, dessen Ausmaß nur in einem größeren ge-
schichtlichen Zusammenhang verständlich zu machen ist.

Das Denken der Antike war nicht zukunfts-, es war ursprungsorientiert.
Nach antiker Vorstellung bewegt sich die Welt in kosmologischen Zyklen,
in einem Kreislaufschema: in der Wiederkehr der Gestirne, der Jahres-
zeiten, von Tag und Nacht, von der Aussaat und Ernte, Geburt und Tod.
So geht nach der neuplatonischen Philosophie alles von einem ewigen Ur-
sprung aus und kehrt am Enden wieder in ihn zurück. Eine positive Wertung

der Geschichte war in diesem Denken nicht möglich. Im Gegenteil, Zeit und Geschichte sind in einem solchen Kreislaufdenken letztlich ein Unfall und ein Abfall, der nur durch *restitutio in integrum*, durch die Rückkehr in den Ursprung wieder geheilt werden kann. Diese *restitutio in integrum* geschieht in den kosmischen Naturreligionen im Kult; dort wird der heile Ursprung vergegenwärtigt und die dem Ursprung entfremdete Welt wieder mit ihm versöhnt. Das Weltgesetz, man könnte auch sagen: die Weltformel lautete demnach nicht Evolution, nicht Geschichte und nicht Fortschritt, sondern *exitus* und *reditus*, Auskehr und Rückkehr in den Ursprung.

Friedrich Nietzsche wollte diesen Gedanken im späten 19. Jahrhundert erneuern; er tat dies mit seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr. Er war freilich hellichtig genug, die ewige Wiederkehr als «die extremste Form des Nihilismus» zu bezeichnen: «das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkommend, ohne ein Finale ins Nichts.»⁴

Ganz anders die Bibel. Sie hat das zyklische Verständnis aufgebrochen und die lineare Geschichtszeit entdeckt.⁵ Für die Bibel ist die Geschichte ein Weg; dieser Weg hat einen Anfang, er verläuft nach einem vorherbestimmten Plan und hat ein Ziel, nämlich die Endzeit, die als eschatologische Heilszeit verheißen ist. Mit dieser Sicht hat Israel die Zukunft entdeckt. Es gilt nun nicht mehr der Satz «Nichts Neues unter der Sonne», das Neue ist in der Bibel vielmehr eine hoffnungsschwangere Kategorie. Man denke nur an die Rede vom neuen Bund, vom neuen Menschen, vom neuen Himmel und der neuen Erde. Das Neue «ist der Inbegriff des ganz Anderen, Wunderbaren, das die Endheilszeit bringt.»⁶ Der Mensch ist nun den trostlosen ewigen Kreisläufen entronnen; er kann und darf nach vorne schauen und Neues erwarten. Triumphierend stellt deshalb Augustinus in seinem großen geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Werk über den Gottesstaat fest: «*Circuitus illi iam explosi sunt*».⁷

Doch mit dieser biblischen Neuorientierung ist die Entdeckung der Zukunft noch nicht am Ende. Denn für die Bibel geht es um die Zukunft, verstanden als eschatologische Heilszeit am Ende der Geschichte; die Endzeit war zugleich die Aufhebung der Zeit und deren Einmündung in die Ewigkeit. An diesem Punkt geschieht auf der Höhe des Mittelalters ein entscheidender Umschwung. Der Umbruch wurde – im Grunde gegen seine eigene Absicht – von einem aus Kalabrien stammenden Zisterziensermönch und späteren Abt namens Joachim von Fiore (1135–1202) ausgelöst; er war ein monastischer Reformator und einer der berühmtesten mittelalterlichen Mönchstheologen.

Joachim kommt in seinem Hauptwerk «*Concordia*» zu einer revolutionären Neuinterpretation der Bibel. Er kennt nicht mehr nur zwei Epochen, Altes und Neues Testament, sondern drei Epochen. Nach ihm folgt auf die Zeit des Vaters (Altes Testament) und die Zeit des Sohnes (Neues Testa-

ment) ein bald bevorstehendes Zeitalter des Hl. Geistes; es ist das Zeitalter der Mönche und einer reinen Geistkirche, die nach Joachim die gegenwärtige institutionelle Kirche ablösen wird. Diese Erwartung einer erneuerten und vergeistigten Kirche der Zukunft ist innerkirchlich der Ursprung der progressiven Denkrichtung: Kirche, nicht so wie sie jetzt aussieht, sondern eine gründlich erneuerte Kirche. Diese progressive Erwartung hat bereits damals zu innerkirchlichen Wirren und Auseinandersetzungen mit den so genannten Spiritualen geführt.

In unserem Zusammenhang ist jedoch nicht die innerkirchliche Wirkungsgeschichte Joachims von Interesse, sondern dessen säkulare Nachwirkung. Denn mit dieser seiner Konzeption hat Joachim die ursprünglich endzeitliche Heilshoffnung verzeitlicht und vergeschichtlicht; wir könnten auch sagen: er hat sie zu einer innergeschichtlichen Hoffnung umgedeutet, und hat sie damit letztendlich säkularisiert.⁸

Die Folgewirkungen waren erheblich. Denn mit solchen innerweltlichen Heilshoffnungen begründete Joachim – ohne das voraussehen zu können – das für die Neuzeit bestimmende utopische Denken. Die Geschichte ist nun nicht mehr ein ewiger Kreislauf, aber auch nicht eine auf die Endzeit zulaufende Heilsgeschichte, sondern eine innergeschichtliche Fort- und Fortschrittsbewegung. Das führte zu den für die Neuzeit charakteristischen Utopien. Berühmt sind vor allem Thomas More *«Utopia»* (1516), Tommaso Campanella *«Civitas solis»* (1602), Francis Bacon, *«Nova Atlantis»* (1627), bis hin zu den großen geschichtsphilosophischen Entwürfen von Schelling und Hegel, die dann Karl Marx – wie er meinte – vom Kopf auf die Füße stellte, indem er sie nicht mehr idealistisch sondern dialektisch materialistisch als Sozialgeschichte deutete, welche in die klassenlose Gesellschaft einmündet.

Im 19. Jahrhundert hat sich das utopische Denken in zwei unterschiedliche Richtungen aufgespalten, die in ihrer unterschiedlichen Gestalt und in ihrem Gegensatz bis in der unmittelbaren Gegenwart reichen: in eine – wenn man so will – westlich bürgerliche und in eine sozialistisch marxistische Variante. Bürgerlich westlich tritt das utopische Denken in der Gestalt des modernen Fortschrittsdenkens auf. Charakteristisch ist Auguste Comte (1778–1857) mit seinem berühmten Drei-Stadiengesetz, nach welchem auf das theologische und das abstrakt metaphysische Zeitalter das Zeitalter der wissenschaftlichen Welterklärung folgt. Comte war der Überzeugung, daß die moderne Wissenschaft und Technik die wirklichen Menschheitsprobleme weit besser und erfolgreicher lösen kann als das vorausgehende Zeitalter der Religion und der Metaphysik.

Im 20. Jahrhundert verband sich die Fortschrittsidee mit der Evolutionstheorie. So nahm der französische Jesuit Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) eine Evolution an, die sich über die Kosmo- und Biogenese hinaus

in der Kulturentwicklung (Noogenese) fortsetzt bis hin zum Punkt Omega, der Einswerdung aller Wirklichkeit in Gott. Eine ganze Zukunftswissenschaft konnte sich konstituieren (O.K. Flechtheim), die meinte aufgrund der gegenwärtig wirksamen Trends die Zukunft extrapolieren und prognostizieren zu können. Inzwischen wissen wir, daß das schief gehen kann. Menschen lassen sich – zum Glück – nie ganz prognostizieren, und geschichtliche Prozesse verlaufen darum nie einfach linear. Wir müssen vielmehr mit einer Dialektik des Fortschritts rechnen.

So kam es schon bald zu Gegenutopien, die nicht mehr Eutopien einer zukünftigen idealen Welt und eines künftigen Paradieses waren, sondern Dystopien einer künftigen Schreckenswelt mit totaler Überwachung und totalitären Steuerung, künstlicher Züchtung von Menschen u.a. So bei Aldous Huxley (*Brave New World*, 1932) oder George Orwell (*Animal Farm*, 1984). Seit Hiroshima wissen wir, daß wir heute die technischen Möglichkeiten zur Selbstzerstörung der Gattung Mensch haben und daß die Möglichkeit zur Selbstausrottung des Menschen im Bereich unserer Möglichkeiten liegt. Wir beherrschen die Apokalypse.

Schließlich hat der *Club of Rome* 1972 auf die «Grenzen des Wachstums» hingewiesen mit der damals erschütternden Einsicht in die Knappheit und Verknappung der natürlichen Ressourcen, der Gefahr der Zerstörung der Umwelt als der natürlichen Lebenswelt des Menschen und der gesellschaftlichen Folgen der industriellen Revolution. Die konkreten Berechnungen des *Club of Rome* erwiesen sich zwar als falsch, aber sie haben Wellen geschlagen, im gesellschaftlichen und politischen Bereich und – was tiefer geht – in den Ängsten vieler Menschen. Die Utopie vom Fortschritt und der Machbarkeit war damit gebrochen.

Der sozialistisch marxistischen Variante utopischen Denkens ging es nicht besser. Nach den frühsozialistischen Utopien einer künftigen Idealgemeinschaft begründete Karl Marx den wissenschaftlichen Sozialismus; er sagte die revolutionäre Entwicklung zur künftigen klassenlosen Gesellschaft voraus, in der alle sozialen und menschlichen Entfremdungen aufgehoben sein werden. Damit war die Idee der Emanzipation zu einer Totalkategorie geworden, die zudem zum Versuch einer grundsätzlichen Emanzipation von der Vergangenheit und zum neuen sozialistischen Menschen führte.

Doch als man nach der russischen Oktoberrevolution daran ging, das, was Karl Marx im *British Museum* in London theoretisch ausdachte, mit Gewalt in die Praxis umzusetzen, wurde deutlich, dass, wer den Himmel auf Erden bauen will, die Hölle auf Erden installiert. Gewalttätig und brutal wurde die gegenwärtig lebende Generation auf dem Altar einer utopischen Zukunft geopfert. In einer nicht dogmatischen und nicht totalitären Form überzeugte die marxistische Utopie dennoch auch viele westliche Kreise. Man denke etwa an den Einfluss, den Ernst Bloch und sein «Prinzip Hoff-

nung» (1959) ausübte. Man denke auch an manche Befreiungstheologien der 70er und 80er Jahre.

Doch das Scheitern des dogmatischen Marxismus und der Zusammenbruch des bisherigen Ostblocks in der Wende von 1989/90 führte zum Zusammenbruch auch des utopischen Denkens marxistischer Prägung. Aber nicht nur das: Mit dem Scheitern des nicht nur militärischen, sondern auch ideologischen Widerparts ist auch dem Westen die innere Leere deutlich geworden. Mit diesem Zusammenbruch hat auch der Westen das Vertrauen in sich selbst verloren.⁹ So ist die Zukunft heute im Osten wie im Westen für viele weitgehend negativ und kulturpessimistisch besetzt. Die Krise drückt sich real in schwindenden oder gar düsteren Zukunftserwartungen vieler Menschen aus.

Das Problem geht weit über den Bereich des rein Ökonomischen hinaus; es ist letztlich ein Hoffnungsproblem und damit ein zutiefst existentielles Problem. Es gibt keine Zukunftsvisionen mehr. Zumindest ist das der verbreitete Eindruck, und das ist ein verheerender Eindruck. «Wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus.»¹⁰

Diese Situation trifft die neuzeitliche Zivilisation und ihren Zukunftsenthusiasmus mitten ins Herz. Sie nimmt ihr sozusagen den Atem weg. So ist die Erschöpfung utopischer Energien der Kern der nicht nur ökonomischen sondern der vor allem geistigen Krise. Wir befinden uns am Ende einer langen und zweifellos auch großen geistigen Epoche. Die Frage wie es weitergehen soll, konfrontiert uns neu mit den tiefsten Fragen des Menschseins und unserer politischen Kultur.

3. Die Zukunftsverheißung der Religion

In dieser Situation gibt es so etwas wie eine Wiederentdeckung der Religion. Diese Wiederentdeckung ist – um es gleich zu sagen – ein überaus vieldeutiges Phänomen. Gemeint ist in diesem Zusammenhang nicht primär das Aufkommen sogenannter neureligiöser Bewegungen oft östlicher Herkunft,¹¹ noch die rasante Verbreitung charismatischer pfingstlerischer Bewegungen besonders in der südlichen Hemisphäre.¹² Gar nicht gemeint sind gewaltbereite bis hin zu terroristischen Zerrformen von Religion, die Perversionen von Religion sind. Schließlich ist ebenfalls nicht allein gemeint, daß sich im kirchlich-religiösen Bereich etwas zu tun scheint, daß etwa auf dem Weltjugendtag 2005 in Köln, viele Jugendliche – beim Schlussgottesdienst etwa eine Million – fromm und fröhlich zugleich waren.

Das alles sind jedoch Zeichen, daß die Voraussagen vom Ende der Religion selber am Ende sind. Entsprechend ist die Gott-ist-tot-Theologie der 60er und beginnenden 70er Jahre inzwischen selber gründlich tot. Es wird



immer deutlich, daß die Entwicklung der letzten drei Jahrhunderte zur westlichen säkularisierten Kultur in universal kulturgeschichtlicher Sicht eine westliche Sonderentwicklung ist, die sich nicht universalisieren läßt.

Jürgen Habermas, der wie kaum ein anderer das Projekt der Aufklärung verfolgt, hat etwas Richtiges gesehen, wenn er – nach meiner Kenntnis erstmals in seiner Rede über «Glauben und Wissen» anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels unmittelbar nach dem Terrorakt des 11. September 2001 – darauf hinweist, daß es nicht genügt, wenn das säkulare Denken die religiösen Kategorien einfach eliminiert; er zeigt vielmehr, daß religiöse Kategorien angesichts von Phänomenen wie dem Holocaust oder dem 11. September über Deutungs- und Hoffnungspotentiale verfügen, die dem säkularen Denken abgehen.¹³

Dasselbe haben zuvor schon andere angedacht; sie meinten, die Religion habe in unserer säkularisierten Gesellschaft die Funktion, die unausrottbare und nicht abschaffbaren Kontingenz des Lebens zu bewältigen (schweres Unglück, Naturkatastrophen, Krankheit, Tod); sie habe eine durch nichts ersetzbare Trostfunktion.¹⁴ Bei Habermas bekommt diese Einsicht, wie schon zuvor bei Walter Benjamin und Max Horkheimer, eine umfassendere grundsätzliche Bedeutung. Das kann man anerkennen, auch wenn die Grenzen seines Denkansatzes nicht zu übersehen sind. Denn die religiösen Kategorien haben bei ihm nur eine funktionale und eine postulatorische Bedeutung; ihr ontologischer Status bleibt völlig offen; er zecht sozusagen auf fremde Kreide.

Anders verhält es sich bei den Religionen selbst. Für sie ist die Dimension des Heiligen oder des Göttlichen nicht nur ein Postulat, sondern die eigentliche Wirklichkeit, Ursprung und Maß aller Dinge. Allein auf dem Hintergrund dieser Ontologie sind die kultischen Rituale der Religionen zu verstehen, mit denen sie – wenn man es so nennen darf – Zukunftsblockaden aufzubrechen suchten.

Die Religionen rechnen realistischerweise damit, daß der Mensch – wie Kant formulierte – aus «krummem Holz» ist. Sie wussten, daß die kosmische Ordnung durch menschliche Schuld immer wieder gestört wird, und sie wussten außerdem, daß solche Schuld nicht nur eine individuelle Angelegenheit des einzelnen ist, sondern die ganze Volksgemeinschaft in einen Unheils- und Verstrickungszusammenhang, in einen Teufelskreis von Unrecht und Rache, Gewalt und Gegengewalt bringt. Das vergangene Böse blockiert sozusagen die Zukunft, weil es immer wieder neu Böses gebiert.

Das scheint auf den ersten Blick ein heute kaum mehr nachvollziehbares, archaisches Weltbild zu sein. Bei einigem Nachdenken erweist es sich jedoch als gar nicht so wirklichkeitsfremd wie es zunächst scheinen könnte. Denken wir etwa an das Unrecht, das Europa in der Kolonialgeschichte an den indigenen Völkern begangen hat; es wirkt bis heute nach und schlägt

heute vor allem aus der arabischen Welt in moralischer Verachtung, Hass und Terror auf uns zurück. Oder denken wir an das bis dahin unvorstellbare Verbrechen des Holocaust, dem staatlich geplanten und industriell ins Werk gesetzten Versuch der Ausrottung des europäischen Judentums; dieses bis dahin unvorstellbare Verbrechen hat neben vielen anderen Ursachen indirekt zu den Krisen im nahen und mittleren Osten und damit zur Bedrohung des Friedens in der Welt geführt.

Es ist darum nicht nur eine Frage archaischen Denkens, sondern auch unsere Frage: Wie kommen wir aus solchen Unheilszusammenhängen wieder heraus? Tragen wir das Kainsmal unserer Schuld ewig an der Stirne? Sind wir für immer stigmatisiert? Ist ein Neuanfang möglich? Wie können wir neu gemeinsam Zukunft gewinnen?

Die Religionen und in anderer Weise die Bibel nehmen mit ihrer Antwort auf diese Fragen ein Menschheitsproblem auf. Für die Religionen waren der Ausweg aus der Gefangenschaft in einer heillosen und zukunftslosen Situation die Reinigungs- und Sühneriten. Sie sollten die Störung der Ordnung wieder ausgleichen und die Welt wieder in Ordnung bringen. Das geschah etwa dadurch, daß man an Stelle des dem Tod verfallenen Menschen oder Volkes ein Tier opferte. Die kultischen Riten waren demnach Ersatzhandlungen um die gestörte kosmische Ordnung wieder herzustellen und so neu Leben und Zukunft zu ermöglichen.¹⁵

Die Bibel greift das archaische religiöse Weltbild auf, aber sie tut dies, indem sie es an entscheidender Stelle grundlegend modifiziert. Die alttestamentlichen Propheten teilen den Gedanken einer generationenübergreifenden Solidarität, sie weisen aber die Verstrickung in eine heillose Unheils-kette, welche durch die Schuld früherer Generationen ausgelöst wurde, ab. Sie tun das nicht, weil sie schon unser modernes individualistisches Menschenbild vertreten. Maßgebend für sie vielmehr war die spezifisch biblische jüdisch-christliche Gottesvorstellung.

Nach biblischer Gottesvorstellung ist Gott nicht ein Teil des Weltgeschehens, sondern über alles Weltgeschehen erhaben. Er ist transzendent, aber zugleich ein dem Menschen gnädig zugewandter barmherziger Gott, der immer wieder neu zur Vergebung bereit ist. Weil er transzendent, d.h. von der Welt verschieden ist, kann er auch in heillos verstrickten Situationen immer wieder einen neuen Anfang ermöglichen und neu Zukunft schenken; er kann dies auch dort, wo menschlich gesehen kein Ausweg und keine Hoffnung mehr möglich ist. Er kann Hoffnung gegen alle Hoffnung begründen, Hoffnung auch angesichts des Todes und über den Tod hinaus. So mündet bereits am Ende des Alten Testaments und dann im Neuen Testament die Zusage des Neuwerdens aller Wirklichkeit ein in die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und die Heilung aller Gebrechen der alten Welt, in die Hoffnung auf die vollendete Gerechtigkeit

und den endgültigen Sieg des Lebens über den Tod und die Mächte des Todes.

Die Aussage, daß Gott reich an Barmherzigkeit ist und dem Menschen Zukunft eröffnet, gehört bereits zur ältesten biblischen Tradition; es ist deshalb unzutreffend, den angeblich alttestamentlichen Gott der Rache und Vergeltung dem neutestamentlichen Gott des Erbarmens, des Verzeihens und der Liebe entgegen zu stellen. Juden und Christen haben hier ein gemeinsames Erbe; bis zu einem gewissen Grad teilen sie dieses Erbe auch mit den Muslimen; denn jede Sure des Korans beginnt damit, Alla als allmächtig und allbarmherzig anzurufen. So haben alle drei monotheistischen abrahamitischen Religionen ein gemeinsames Erbe und bei allen unleugbaren Unterschieden bis zu einem gewissen Grad auch eine gemeinsame Verheißung. Es ist wichtig, diese Gemeinsamkeit im interreligiösen Dialog zu betonen; sie ist eine grundlegende Voraussetzung für den Frieden in der Welt, denn der Friede ist auf Dauer nicht durch militärische Gewalt, sondern allein durch Abbau von Vorurteilen und Missverständnissen und Aufbau von gegenseitigem Verständnis, Respekt, Vertrauen und nicht zuletzt Gerechtigkeit zu gewährleisten.

Die Verheißungszusagen der monotheistischen Religionen sind Glaubensaussagen; als solche lassen sie sich nicht beweisen. Das heißt jedoch nicht, daß sie unvernünftig wären. Die christliche Tradition hat Glauben und Denken zwar immer als zwei zwar verschiedene aber nicht als einander widersprechende Zugänge zur Wirklichkeit aufgefasst. Sie sind sozusagen die zwei Flügel des Geistes. Deshalb hat die christliche Tradition zu zeigen sich bemüht, daß der Glaube von sich aus nach dem Denken sucht und sich im Nachdenken als vernunftgemäß, d.h. als stimmig erweist.¹⁶

So läßt sich zeigen, daß es sich bei der biblischen Zusage des Heils nicht um bloße Wunschvorstellung handelt, sondern um etwas, was sich auch der Vernunft als stimmig erweisen läßt und vernünftigerweise Sinn macht. Denn der Gedanke der Gerechtigkeit für alle, ohne den man, wenn man an der Würde jedes Menschen festhalten will, denkerisch nicht auskommen kann, schließt notwendig den Gedanken der Gerechtigkeit nicht nur für die heute Lebenden ein, sondern auch die Gerechtigkeit für die Toten, für die Erschlagenen und Ermordeten, für die im Leben zu kurz gekommenen, für die, welche sich nicht auf der Sieger-, sondern der Verliererseite der Geschichte befinden. Soll dieser Gedanke mehr sein als ein bloßes Postulat, dann erweist sich der Glaube an die Verheißung Gottes als sinnvoll und stimmig. Das heißt nicht, daß Nichtgläubige nicht am Gedanken einer universalen Gerechtigkeit festhalten können; sucht man jedoch nach einer Letztbegründung dieses Gedankens, dann ist die theologische Antwort zwar nicht logisch zwingend aber doch vernunftgemäß.

In diesem Sinn hat – bei allen Unterschieden – in allen drei monotheistischen Religionen die Hoffnung das letzte Wort. Es ist die gemeinsame Hoffnung von Juden, Christen und auch von Muslimen, daß am Ende alle Masken fallen, alle wirklich gleich sein werden und Rechenschaft geben müssen, daß am Ende die Wahrheit über die Lüge, die Gerechtigkeit über das Unrecht und Gewalt, die Liebe über den Hass und das Leben über den Tod und die Mächte des Todes recht bekommen werden. Solche die Daseinsangst überwindende, Mut und Zuversicht schenkende Hoffnung zu vermitteln scheint mir nicht erst heute, aber heute besonders ureigenste Aufgabe der kirchlichen Verkündigung zu sein.

4. Drei Konkretionen

In einem letzten Teil möchte ich auf die Relevanz der bisherigen Überlegungen eingehen. Ich beschränke mich auf drei Aspekte.¹⁷

Zunächst gehe ich mit Karl Rahner von der These aus, die sich aus dem bisher Dargelegten klar ergibt: Das Christentum (und wir können hinzufügen: ebenso das Judentum) ist eine Religion der Zukunft. Es ist nicht die Religion einer statischen Welt, sondern einer Welt des Werdens, der Geschichte, der Selbsttranszendenz, der Zukunft. Rahner fügt jedoch gleich hinzu: Das Christentum ist die Religion der absoluten Zukunft, was für ihn nur ein anderer Name dafür ist, daß Gott und das Leben in Gott die Zukunft des Menschen ist. Daraus wiederum folgt, daß das Christentum keine inhaltlich bestimmten geschichtlichen Zukunftsideale aufstellt, über die geschichtliche Zukunft keine Prognosen macht und keine utopistische Ideologie darstellt. Das unterscheidet die christliche Hoffnung grundlegend von den utopischen Entwürfen der Neuzeit. Das Ende der neuzeitlichen Utopien bedeutet darum nicht auch das Ende der christlichen Hoffnung.

Die Tatsache, daß das Christentum keine innergeschichtliche Zukunftstypie ist, besagt freilich nicht, daß die christliche Hoffnung für die innergeschichtliche Zukunft nichts zu bedeuten hätte und darum geschichtlich irrelevant wäre. Denn auch wenn die christliche Hoffnung nicht die Antwort auf die Zukunftsfragen ist, welche im Leben jedes einzelnen Menschen wie bei politischen Entscheidungen zu beantworten sind, bewährt sich die christliche Hoffnung nicht nur dort, wo die menschliche Hoffnung mit ihrem Latein am Ende ist; sie stellt vielmehr einen übergreifenden Horizont dar, in dem solche geschichtlichen Entscheidungen sinnvoll möglich sind, ja herausgefordert und ermutigt werden. Sie tut dies auf eine negativ ideologiekritische und eine positiv zur geschichtlichen Praxis ermutigende Weise.

Das führt zum ersten, mehr negativ ideologiekritischen Punkt. Die Hoffnung auf die absolute Zukunft bedeutet, daß die Weltgeschichte nicht die Letztwirklichkeit ist. Die Weltgeschichte ist nicht – wie Hegel meinte –

das Weltgericht. Geschichtlicher Erfolg oder Misserfolg, Anerkennung oder Nichtanerkennung entscheiden nicht über Wert oder Unwert des Menschen oder einzelner Handlungen von Menschen. Wir brauchen nicht und können das Reich Gottes, den Himmel auf Erden nicht bauen. Den ewigen Frieden und das schattenlose vollendete Glück kann es in dieser Welt nicht geben.

Damit ist die Weltgeschichte relativiert, entmythologisiert, entideologisiert und eben dadurch humanisiert. Die christliche Zukunftshoffnung macht nüchtern und sachlich. Kein einzelner, keine Partei, keine religiöse oder weltliche Bewegung kann einen Menschen absolut auf ein bestimmtes geschichtliches Ziel festlegen oder ihn um einer geschichtlichen Utopie willen opfern. Es gibt vielmehr einen legitimen Pluralismus innergeschichtlicher Optionen und persönlicher Lebensentwürfe. Alle ideologischen Festlegungen sind um Gottes und um des Menschen und seiner Freiheit willen zu hinterfragen und zu kritisieren.

Die ideologiekritische Funktion der jüdisch-christlichen Hoffnung zeigt sich auch daran, daß man Versuchen, aus dem Christentum selbst eine innerweltliche Ideologie zu konstruieren, widersteht. Dies bedeutet Kritik am Integralismus und Fundamentalismus, der aus der Bibel wissenschaftliche oder politische Antworten direkt ableiten möchten. Aus der Bergpredigt läßt sich ebenso wenig ein politisches Programm ableiten, wie sich aufgrund des Schöpfungsberichts der Genesis die naturwissenschaftlichen Fragen um die Evolutionstheorie nicht entscheiden lassen. Das II. Vatikanische Konzil (1962-65) hat darum die legitime Autonomie der innerweltlichen Kultursachbereiche von Wissenschaft, Kultur, Wirtschaft und Politik herausgestellt und integralistischen und fundamentalistischen Versuchungen eine grundsätzliche Absage erteilt.¹⁸

Dieser erste Gesichtspunkt muß nun freilich durch einen zweiten, mehr positiven Gesichtspunkt ergänzt werden: Die Hoffnung als Ermutigung zum geschichtlichen Handeln und zur Übernahme geschichtlicher Verantwortung. Auch wenn sich aus der Zusage der absoluten Zukunft keine konkreten Normen für das geschichtliche Handeln ableiten lassen, so doch «Licht und Kraft» zu solchem Handeln.¹⁹ Die Abweisung des Integralismus und Fundamentalismus begründet eine legitime Säkularität aber keinen ideologischen Säkularismus, der Religion und Glauben sozusagen von dem öffentlichen Leben heraushalten und in die Sakristei verbannen möchte. Vielmehr geht es heute eben darum das Gespräch zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie und den modernen Wissenschaften neu aufzunehmen.²⁰

Die absolute Zukunft als Zukunft der Wahrheit, Gerechtigkeit, der Liebe und des Lebens befreit von dem nihilistischen Sinnlosigkeitsverdacht, der uns angesichts der Ungereimtheiten der Geschichte und der Kontingenz

der Naturkatastrophen immer wieder beschleicht. Sie bedeutet damit die Kritik eines grundsätzlichen Relativismus, wonach es keine verbindliche Wertordnung gibt, wonach es also letztlich nicht auf die grundsätzliche Entscheidung für Wahrheit oder Lüge, Gerechtigkeit oder Unrecht, Liebe oder Hass und Gewalt ankommt, wo man vielmehr meint, alles pragmatisch nach mehr oder weniger egoistischen Nützlichkeitsgesichtspunkten oder eiskalt nach Vorteils- und Profitekalkül entscheiden zu können.

Demgegenüber besagt die jüdisch-christliche Hoffnung, daß es niemals sinnlos und niemals unvernünftig ist, das Gute zu tun, für die Wahrheit einzutreten, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit walten zu lassen, Leben zu schützen und zu retten. Denn weder Lüge, Unrecht und Gewalt noch Geld, Prestige und Macht werden am Ende ausschlaggebend sein; vielmehr wird die Zukunft in einer geschichtlich nicht verrechenbaren Weise der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Liebe und dem Leben gehören. So ermutigt und beflügelt die Hoffnung auf die absolute Zukunft dazu, Verantwortung für die eigene wie für die gemeinsame geschichtliche Zukunft zu übernehmen. Es gilt der rabbinische Spruch: «Wer *einen* Menschen rettet, der rettet die Welt».

Zur geschichtlichen Verantwortung gehört schon nach ältester biblischer Tradition und vollends in unserer hochtechnisierten Welt auch die Verantwortung für die kommenden Generationen und für die Natur als der Lebenswelt des Menschen. Das Grundwort für Heil lautet in der hebräischen Bibel *shalom*, d.h. ganzheitlich zu verstehende, Leib und Seele umfassende universale kosmische Friedensordnung. Sie ist innergeschichtlich nur im Fragment und in Antizipationen möglich, aber als Fragment unserer geschichtlichen Verantwortung aufgetragen. In diesem Sinn hat der deutsch-amerikanische jüdische Religionsphilosoph Hans Jonas den kategorischen Imperativ aufgestellt: «Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.»²¹

Die jüdisch-christliche Zukunftshoffnung nimmt darum das berechtigte Anliegen in den alten kosmischen Religionen auf. Sie entwickelt eine Theologie der Schöpfung und bezieht sie in ihren geschichtstheologischen Entwurf ein. Dies hat Thomas von Aquin wie kein anderer verstanden und deshalb seinen geschichtstheologischen Entwurf in das neuplatonische Schema von Ausgang und Rückkehr aller Dinge eingebaut.²²

Das führt mich zum dritten und letzten Gesichtspunkt. Wenn wir den Gedanken der geschichtlichen Verantwortung ernstnehmen, dann ist der Weg in die geschichtliche Zukunft offensichtlich nicht einer Rakete vergleichbar, welche bei ihrem Flug ins All die vorhergehenden Raketenstufen einfach abstößt und hinter sich läßt. Jede verantwortlich auf Zukunft gerichtete Veränderung darf im Vorwärtsgehen weder die Natur als die

menschliche Lebensgrundlage noch das positive Erbe der Vergangenheit vergessen oder gar rücksichtslos und gewalttätig zerstören.

Gerade Denker, welche von einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit der marxistischen Utopie herkommen (*W. Benjamin, Th. W. Adorno*) sprechen von der «Dialektik der Aufklärung» und setzen sich damit von einem einseitigen und geradlinigen Fortschrittsdenken ab. Sie entdecken die in allem Fortschritt immanente Gefahr des Vergessens früherer Einsichten und des Verlustes anderer Möglichkeiten. Sie reden darum einer neuen Kultur der Erinnerung das Wort.

Erinnerung soll nicht die Vergangenheit verklären oder verharmlosen, so wie Alterserinnerungen oft die Kindheits- und Jugendzeit nachträglich verklären oder wie aus der nationalen Vergangenheit nachträglich oft triumphalistische, manchmal auch aggressive nationale Geschichtsmythen werden. Im Gegenteil, die Erinnerung soll auch die Rückseite der Fortschritts- und Siegergeschichte bewusst machen und die Geschichte aus der Perspektive der Opfer, der am Weg liegen Gebliebenen, Vernachlässigten und Besiegten betrachten. Erinnerung soll die unabgegoltenen Möglichkeiten der Vergangenheit gegenwärtig halten. Erinnerung wird so zur gefährlichen Erinnerung, welche gegenwärtige Plausibilitäten, Banalitäten und Verblendungszusammenhänge aufbricht. Sie befreit vom Bann des Gegenwärtigen und erschließt eben damit Zukunft. So verstandene Erinnerung ist Erinnerung nach vorne, Erinnerung zum Vorwärtsgen; sie ist *memoria futuri*.

Die neue Erinnerungskultur widersteht einem geschichtslosen, einseitig scientistischen und technologischen Denken und dem Verlust des geschichtlichen Bewusstsein. Bekanntlich ist Erinnerung seit Plato und dann wieder bei Hegel und in der hermeneutischen Philosophie (von W. Dilthey bis H.G. Gadamer u.a.) eine Konstitutionsbedingung der Vernunft. Geschichtliche Erinnerungslosigkeit dagegen bedeutet Identitätsverlust und Kulturverfall. Sie führt zu relativistischer Beliebigkeit und zu Verfallenheit an die jeweilige Gegenwart und ihre Moden. Solche Erinnerungslosigkeit gibt mit einer grundlegenden biblischen Kategorie (*sachar; anamnesis*) auch eine wesentliche Kategorie menschlicher, gesellschaftlicher und kultureller Identität preis. Sie führt zur Isolierung des Einzelnen, zur Atomisierung und Auflösung der Gesellschaft. Sie macht ein einseitiges Fortschrittsdenken kriterien- und orientierungslos.

An dieser Stelle möchte ich die theologische Dimension wenigstens kurz einblenden, indem ich auf die *memoria passionis Christi* verweise, welche im Zentrum der christlichen Liturgie steht. Als Erinnerung an Tod und Auferstehung Christi ist sie Erinnerung an die uns geschenkte Vergebung und Versöhnung. Sie gibt die Möglichkeit, auch die dunklen und schweren Seiten der Geschichte wie der Gegenwart im Licht dieser Erinnerung neu

zu qualifizieren. Sie reinigt unsere menschliche Erinnerung und gibt die Möglichkeit, böse Erinnerungen, welche Gefühle der Rache, des Hasses und der Verbitterung oder der Enttäuschung, der Mutlosigkeit, der Resignation und der Frustration hinterlassen, zu reinigen und die unversöhnte Geschichte mit einem versöhnten Herzen neu zu sehen, erlittenes Unrecht zu vergeben und mit dem Gegner von einst einen neuen gemeinsamen Weg in die Zukunft zu wagen.

Eine solche Kultur einer gefährlichen und zugleich versöhnenden Erinnerung tut uns not. Denn nicht nur unsere natürlichen, auch unsere geistigen Ressourcen sind begrenzt; mit beiden müssen wir verantwortlich umgehen. Wir können uns nie total von der Geschichte emanzipieren. Zukunft kann nur haben, wer seine Herkunft kennt, sie schätzt und wer sie für die Zukunft fruchtbar zu machen weiß. Die innergeschichtliche Zukunft ist nicht utopisch, d.h. sie ist nicht ortlos; sie hat ihren Ort in der Welt und in der Geschichte; sie ist die Zukunft dieser Welt und dieser Geschichte.

Lassen Sie mich mit einer persönlichen Bemerkung schließen. Bei allem, was man an den konkret existierenden Religionen und den konkret existierenden christlichen Kirchen aussetzen mag und manchmal auch muß, so hält die jüdisch-christliche Religion doch ein Zukunfts- und ein Hoffnungspotential bereit, das angesichts der gegenwärtigen Erschöpfung der utopischen Energien und des dadurch bedingten Sinnlosigkeitsverdachts und der Zukunftsangst in neuer Weise Hoffnung und Zukunft erschließen kann. Persönlich bin ich überzeugt, daß in besonderem Maße die jüdisch-christliche Religion nicht nur eine lange Vergangenheit hinter sich, sondern auch eine neue Zukunft vor sich hat. Vielleicht kann man die berühmte Wette, die Blaise Pascal aufgestellt hat,²³ in der Weise anwenden, daß man sagt: Wenn man sich auf die Zusage der Religion einläßt, verliert man absolut nichts, aber man kann alles gewinnen, nicht zuletzt Hoffnung als Atem des Lebens.

ANMERKUNGEN

¹ J. HABERMAS, *Zeitdiagnosen*, Frankfurt/M. 2003, 27-49.

² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833f.

³ B. PASCAL, *Pensées*, 172.

⁴ F. NIETZSCHE, WW III (ed. Schlechta), 853.

⁵ Diesen Unterschied zwischen dem antiken zyklischen und dem biblisch linearen Zeitverständnis haben u.a. der Religionswissenschaftler M. ELIADE (*Kosmos und Geschichte*, 1953), der Alttestamentler G. VON RAD (*Theologie des Alten Testaments*, München 1961, Bd. 2, 108-121) und der Neutestamentler O. CULLMANN, (*Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1946, 43-52) herausgearbeitet. Vgl. jedoch u. Anm. 22.



⁶ Art. *kainos*, in: ThWNT III, 451.

⁷ *De civitate Dei*, XII, 21

⁸ Diesen Prozess der Säkularisierung haben K. LÖWITH (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953) und Joseph RATZINGER in seiner Habilitationsschrift (*Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959) nachgewiesen.

⁹ J. HABERMAS, *Zeitdiagnosen*, 30.

¹⁰ J. HABERMAS, ebd. 47.

¹¹ R. HUMMEL, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, Darmstadt 1994.

¹² Ph. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002.

¹³ Neuerdings in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005.

¹⁴ H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

¹⁵ Diesen tieferen Sinn hat der kürzlich verstorbene französische Philosoph P. RICOEUR (*La symbolique du mal*, Paris 1960) in eindrucklichen Analysen wieder neu zugänglich gemacht.

¹⁶ Röm 12,1 spricht von einer *logike latreia* was die Vulgata als «obsequium rationi consentaneum» übersetzt und so in das Vatikanum I eingegangen ist (DH 3009). Die Zusammengehörigkeit von Glauben und Denken war ein Grundanliegen von JOHANNES PAUL II. (vgl. die Enzyklika *Fides et ratio*, 1998), wie es ein Anliegen von Joseph RATZINGER, jetzt BENEDIKT XVI. ist (vgl. u.a. J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005).

¹⁷ In den beiden ersten Punkten schließe ich mich Überlegungen von K. RAHNER an (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: DERS., *Schriften zur Theologie V*, 115-135; *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in: DERS., *Schriften zur Theologie VI*, 77-88), im dritten Punkt Überlegungen von J.B. METZ (*Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 77-103).

¹⁸ Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 36 ; 41 ; 56 ; 76.

¹⁹ Ebd. 42f.

²⁰ Vgl. o. Anm. 16.

²¹ H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1979.

²² M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

²³ B. PASCAL, *Pensées*, 233.

