

Leben aus Hoffnung – Zukunftsaspekte in der Erfahrung gegenwärtiger Wirklichkeit

Gérard Siegwalt

Seit bald 2000 Jahren bekennt die Kirche den ihr gegebenen Glauben an den drei-einen Gott und bekennt sich zu seinem drei-einen Werk, in Schöpfung, (Vollendung durch die) Erlösung und Heiligung. Ich glaube an Gott den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der sichtbaren und der unsichtbaren Wirklichkeit; den Erlöser, der die gefallene Schöpfung befreit für ihre Vollendung; den Heiligmacher, der die Verheißung des neuen Himmels und der neuen Erde schon jetzt gegenwärtig werden lässt in der Berufung zur Kirche als der Priesterin Gottes in der Welt.

Dieser Hinweis auf das Glaubensbekenntnis der Kirche mag zunächst befremdend erscheinen, wird doch dieser Glaube heute, in unserer Welt, von Grund auf beanstandet oder aber auf den innerkirchlichen und damit eben nicht-weltlichen Raum beschränkt und begrenzt. Doch seitens der Kirche lässt sich von „Hoffnung“ nicht sprechen unabhängig vom Glauben, denn Hoffnung ist im Glauben begründet. Und weiter hat vielleicht gerade die im christlichen Glaubensbekenntnis sich aussprechende Hoffnung heute eine besondere Tragweite. Deshalb geht es hier darum, erstens zu sagen, was die Hoffnung des Glaubens ist, zweitens die Tragweite dieser Hoffnung für die heutige Welt anzudeuten, zunächst kritisch und dann positiv-prospektiv. So ergeben sich drei Teile:

1. Was ist christliche Hoffnung?
2. Was geschieht in der heutigen Welt mit dieser Hoffnung?
3. Wie ist zukunftssträchtige Hoffnung lebbar?

I.

Was ist die Hoffnung des Glaubens? Man könnte jetzt Einzelnes nennen – z.B. könnte man mit dem apostolischen und dem nizänischen Bekenntnis davon reden, dass (nach dem 2. Artikel) der zur Rechten des Vaters sitzende Jesus Christus „kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten“ und „dass sein Reich wird sein ohne Ende“. Oder man könnte (nach dem 3. Artikel) auf „die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt“ verweisen. Wir würden aber mit diesen Einzelaussagen leicht in Gefahr kommen, die Hoffnung des Glaubens einseitig auf eine dieser Welt gegenüberstehende andere Welt zu beziehen, sie also supranaturalistisch abzukapseln. Wenn diese biblisch begründeten Aussagen im Laufe der Geschichte auch immer wieder so verstanden worden sind, so steht dieses Verständnis doch demjenigen entgegen, das die gemachten Aussagen erhalten, wenn sie in den Gesamtduktus des Glaubensbekenntnisses hineingestellt werden. Dieses aber bekennt nicht zuerst dies und das, sondern es bekennt Gott, „von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind“ (Röm. 11,35). Das Besondere, das bezeugt wird, weist immer hin auf das Ganze, vielmehr auf Ihn als den, der das Ganze begründet. In Ihm ist das Besondere, ob es Vergangenes oder Zukünftiges betrifft, immer auch Gegenwärtiges, sofern Er der heißt, der ist und der

war und der kommt: die Inkarnation und das Sterben Christi sind als Vergangenes ebenso gegenwärtig, wie auch das Reich Gottes in seiner Vollendung – und damit auch das letzte Gericht, die Auferstehung und das ewige Leben – als Zukünftiges gegenwärtig ist. Deshalb ist die Antwort auf unsere Frage „Was ist die Hoffnung des Glaubens?“ nicht schon durch biblische, vom Glaubensbekenntnis übernommene Einzelaussagen gegeben, sondern nur durch die Gesamtschau des Glaubensbekenntnisses. Dieses enthält zwar einzelne und besondere Aussagen, aber jede von ihnen will bezogen werden auf das Ganze und somit auf Gott, weil sie ihre wahre, volle Bedeutung nur von Gott her erhält.

In der Gesamtschau des Glaubensbekenntnisses begegnen wir der Hoffnung des Glaubens. Was ist dann aber der Unterschied zwischen Glaube und Hoffnung? Der Glaube ist das, was diese Gesamtschau freilegt. Der Glaube ist das Tor, die Hoffnung ist der Blick, den das Tor gewährt. Das Tor können wir nicht öffnen. Ein Tor ist eine offene Mauer, ein Durchgang in einer Mauer. An Mauern kann man sich wundstoßen. Wenn man den Rücken zur Mauer gekehrt hat, dann ist es aus mit einem. Der Glaube hat es mit solchem Aus-Sein zu tun. Für unser Scheitern, für unsere Engpässe, für unser Am-Ende-Sein (vorausgesetzt wir lassen es geschehen und flüchten nicht in die Depression oder in den Aktivismus) gilt wie zur Ursprungszeit: „Die Erde war wüst und leer und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser“ (1. Mose 1,2). Glauben ist im Scheitern und Sterben – im Sterben mitten im Leben, bei weitergehendem Leben, und im Sterben am Ende des Lebens – das Gewährwerden eines Anfangs. Glauben ist das Ausharren auf den Trümmern des Lebens oder der Welt, bis man erkennt: Die Trümmer sind ja die abgebrochene Mauer, das Tor, das in ein neues Land führt.

Der Glaube ist das immer neu erstaunte, immer neu staunende Gewährwerden, dass Gott Schöpfer ist, Schöpfer in den Trümmern der Schöpfung, d.h. Erlöser. „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. 21,5). Die Hoffnung drückt die Weite aus, d.h. die Höhe und Tiefe und Breite des Glaubens als Gewährwerden des schöpferisch-erlösenden Wirkens Gottes. Die Erlösung ist Schöpfung, *creatio continua*, trotz aller Zerstörung und durch alle Zerstörung hindurch. Der Glaube ist Erfahrung (in, mit und unter aller gegenteiligen Erfahrung) des neuschaffenden Wirkens Gottes. Die Hoffnung ist der unbegrenzte Horizont, in Zeit und Raum und über Zeit und Raum hinaus, der sich dem Glauben auftut.

So ist die Frage „Was ist die Hoffnung des Glaubens?“ eins mit der Frage: „Was betrifft die Hoffnung des Glaubens, wem gilt sie?“. Die Antwort ist: Die Hoffnung des Glaubens hat es zu tun mit dem All Gottes, mit dem von Gott geschaffenen, durch die Erlösung auf seine Vollendung hin geöffneten, durch die Heiligung schon jetzt die Vollendung zeichenhaft in sich tragenden All. Somit betrifft die Hoffnung des Glaubens nicht dies oder jenes, sondern schlicht alles. Altes und Neues Testament sprechen vom neuen Himmel und von der neuen Erde (Jes. 65,17; 2. Petr. 3,13; Offb. 21,1), Paulus spricht von der neuen Schöpfung (2. Kor. 5,17ff) und davon, dass Gott in Christus *alle* Dinge „rekapituliert“ (=zusammenfasst), d.h. ihnen in Christus – wörtlich – ihr Haupt gibt (Eph. 1,10).

Es kann deshalb gesagt werden, dass das Glaubensbekenntnis nicht nur in dem Sinn „katholisch“ ist, als es das Bekenntnis der *una sancta catholica et apostolica ecclesia*, also der Kirche in ihrer Katholizität ist, sondern es ist auch katholisch (allumfassend) im Blick auf die von ihm gemeinte und betroffene Wirklichkeit: es hat eine Universalität der Bestimmung. Dies

besagt aber zweierlei:

1. Das Glaubensbekenntnis betrifft die „oikoumene“, die gesamte bewohnte Erde, also die Menschheit in Geschichte und Gegenwart. Nun gilt dies aber nicht an und für sich, abstrahiert von den den Glauben Bekennenden, sondern nur durch denselben (d.h. durch die Kirche und in ihr die einzelnen Gläubigen, die „ich glaube“ oder „wir glauben“ sagen). Denn wer „Credo“ sagt, steht nicht außerhalb der Menschheit. Dasselbe gilt für die Kirche im Ganzen: ihre Wurzeln, ihre Herkunft sind in ihr, der Menschheit. Wir sind Fleisch von ihrem Fleisch; wir tragen in uns die Spuren der Menschheitsgeschichte aller Zeiten; wir haben teil an der Endlichkeit und damit auch an der Sterblichkeit, an der Fehlbarkeit und an der Sündhaftigkeit, also an der Entfremdung, am Fall der Menschheit. Wir haben auch teil an den Werken der Menschheit, die die Kultur ausmachen und unsere Zivilisation herbeigeführt haben, und die in all ihrer Ambivalenz und wegen derselben unter das doppelte Gericht fallen, das in Übereinstimmung mit den beiden Testamenten an deren Übergang Johannes der Täufer verkündet, wenn er von dem Kommenden sagt: „Er hat seine Worfsschaukel in der Hand; er wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheune sammeln; aber die Spreu wird er verbrennen mit unauslöschlichem Feuer“ (Mt. 3,12). Das Wort von dem eingesammelten Weizen bestätigt die Apokalypse ausdrücklich, wenn es dort von dem neuen Jerusalem heißt: „Die Völker werden wandeln in ihrem Licht, und die Könige auf Erden werden ihre Herrlichkeit in sie bringen... Man wird die Herrlichkeit und die Pracht der Völker in sie bringen“ (Offb. 21,24+26). Das Glaubensbekenntnis betrifft die Oikoumene. Das bedeutet: es betrifft mich, uns und die Kirche als Glieder dieser Menschheit. Wenn wir „Credo“ sagen, tragen wir die gesamte Menschheit mit uns und in uns. Gewiss ist das Bekenntnis nicht auf der Menschheit begründet: sein Fundament, seinen Grund hat es in Gott, in dem also, den wir bekennen. Doch erscheint dieses Fundament eben „in, mit und unter“ unserer Menschlichkeit, die der Gesamtmenschheit angehört. Wenn wir „Credo“ sagen, dann haben wir unsere Menschlichkeit nicht zu fliehen, sondern wir dürfen sie heimsuchen lassen, beleuchten, erleuchten, erneuern lassen durch diese Bezeugung Gottes, der in sie hereinkommt. In der Menschlichkeit der Kirche bekennt deshalb – potentiell-real, wo wir unsere Menschlichkeit nicht fliehen, sondern annehmen – die gesamte Menschheit den Glauben. Das aber will heißen, dass wir als Kirche, als Glaubende den Glauben für die gesamte Menschheit, stellvertretend für sie, bekennen. Die Christenheit leiht ihren Mund der Menschheit, die mit ihrem eigenen Mund Gott (noch) nicht bekennt.

2. Das Glaubensbekenntnis betrifft das natürliche Universum, den Kosmos. Gewiss, der Kosmos hat nicht Sprache (logos) im besonderen Sinn, im Sinne des Menschen. Jedoch gilt das nur in diesem besonderen Sinn. Der Kosmos hat Logos-Struktur; der Mensch spricht sie (d.h. diese Logos-Struktur) in seiner Sprache aus. Das geschieht auf verschiedene Weisen, z.B. in der Kunst und in der Wissenschaft. Aber vor allem Gegenüber und in allem Gegenüber zwischen Mensch und Natur bzw. Kosmos, wie es sich in der menschlichen Sprache ausspricht, besteht eine grundlegende Teilnahme (Partizipation) des Menschen an Natur und Kosmos. Sie wird in den alten Schöpfungsmythen ausgedrückt, insbesondere auch in den solche Mythen rekapitulierenden („aufnehmenden“) sogenannten Schöpfungsberichten der Bibel, in Genesis 1 und 2.

Als letztes Geschöpf erscheint der Mensch in seinem Dasein als total abhängig von dem vor ihm erschaffenen kosmischen und irdischen „oikos“; er ist vor allem mit der mineralen Natur,

mit der Pflanzen- und Tierwelt wurzelhaft (radikal) solidarisch. Er ist Geschöpf inmitten der Schöpfung, Adam von der Adamah (=Irdischer von der Erde). Wenn wir also „Credo“ sagen, dann enthält dieses Bekenntnis nicht nur potentiell das „Ich“ eines jeden Menschen und das „Wir“ der ganzen Menschheit, sondern es enthält ebenso potentiell-real das, was uns erlaubt, „ich“ und „wir“ und Kirche zu sein, nämlich die nicht-menschliche Schöpfung. Denn was sind wir ohne sie? Noch mehr: Würden wir denn sein ohne sie? Wir haben an ihr teil, an der Erde wie am weiteren Universum, wie wir auch teilhaben an der Oikoumene, der Gesamtmenschheit. Gleich wie wir einen Teil der Menschheit dem Einbruch des sich offenbarenden Gottes entziehen, wenn wir Ihn nicht in unsere ganze Menschlichkeit hereinkommen lassen, so entziehen wir Ihn auch die Natur, die Erde und den Kosmos, wenn wir sie nicht in ihrer sich (z.B. in Kunst und Wissenschaft) uns erschließenden Totalität mit in unser Bekenntnis des Glaubens hineinnehmen. Wir entziehen Ihn damit eigentlich uns selber in der Ganzheit unseres Seins, da wir doch selber Natur, irdische und kosmische Wesen sind. Denn es gibt ja nicht Menschheit ohne die Schöpfung, nicht Geschichte ohne die Natur, nicht Geist ohne den Leib. Das Glaubensbekenntnis ist nicht nur universal in seiner Bestimmung im Blick auf die Oikoumene, sondern auch im Blick auf den Kosmos. Auch für letzteren bekennen wir als Kirche und Gläubige den Glauben stellvertretend; auch der nicht-menschlichen Schöpfung leihen wir unseren Mund zum Bekenntnis Gottes (wie das in unübertrefflicher Weise z.B. in Psalm 148 zum Ausdruck kommt).

Es wäre hier nun eine Zwischenfrage fällig, soll die Glaubwürdigkeit des Gesagten nicht hingefällig sein: Wo ist denn die Kirche, die in dieser „ökumenischen“ und kosmischen Weite den Glauben bekennt? Haben sich die Christen, hat sich die Kirche nicht schon längst gelöst von der Gesamtmenschheit und von der Gesamtschöpfung? Die Geschichte dieser Untreue soll jetzt nicht besprochen werden. Sie muss uns aber als Geschichte eben der Untreue bewusst sein.

Welch befreienden Charakter hat doch der dem Gottesglauben, wie er sich im Bekenntnis ausspricht, sich öffnende Blick! Alle Engigkeit (angustia) und also auch Angst ist hier, wo das Tor sich auftut, überwunden. Der Glaubende weiß jetzt um ihre Überwindung; er streckt sich aus – die ganze Schöpfung streckt sich aus nach diesem Ziel, nach der Erlösung (Röm. 8,19 ff). „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“, bekennt der Psalmist (Ps. 31,9). Und bei Deutero-Jesaja wird, wegen der Glaubenshoffnung, Israel aufgerufen: „Mache den Raum deines Zeltes weit und breite aus die Decken deiner Wohnstatt; spare nicht! Spanne deine Seile lang und stecke deine Pflöcke fest! Denn du wirst dich ausbreiten zur Rechten und zur Linken, und deine Nachkommen werden Völker beerben und verwüstete Städte neu bewohnen“ (Jes. 54, 2-3). Der Glaube setzt den Blick frei für die Hoffnung; er ist Grund zur Hoffnung. Er versetzt schon jetzt in die neue, heile, geheilte, vollkommene, zur Vollendung gebrachte Welt Gottes und lässt sie erkennen: im Tor, in der durchbrochenen Mauer. Er lässt sie hereinscheinen diesseits der Mauer: die Diesseitigkeit darf jetzt zum Gleichnis der kommenden Gotteswelt werden; ja, im Gleichnis, oder was dasselbe ist: im Zeichen (Symbol) leuchtet sie (die Gotteswelt) schon auf, wird sie, die zu-künftige, an-künftig.

Darum ist die Hoffnungsschau befreiend, weil sie nicht ein bodenloses, irreales Hirngespinnst ist, nicht einfach eine Behauptung, die man eben „blind“ glauben müsste... Besteht übrigens die Rede vom „blinden“ Glauben zu Recht? Legt nicht der Glaube an der Mauer den Blick frei, durch das Tor und für die sich durch das Tor erschließende Hoffnung? Muss nicht vielmehr

die Blindheit dem der Mauer den Rücken kehrenden, die Mauer dadurch aus den Augen verlierenden und damit auch das Tor in der Mauer nicht erkennen könnenden Blick zugeschrieben werden? Muss nicht sehender Glaube und blinder Unglaube einander entgegengestellt werden? Ein im eigentlichen Sinn des Wortes „blinder“ Glaube kann nur der WahnGlaube sein, der eine Weise des Unglaubens ist. Gewiss ist der Glaube kein direktes Schauen (1. Kor. 13,12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel“). Das Erkennen des Gleichnischarakters der Wirklichkeit und damit auch das Erschaffen von Gleichnis durch Menschen ist die Frucht des Hereinbrechens der vollendeten Gotteswelt: im Glauben.

Befreiend ist die Hoffnungsschau, mobilisierend, in Bewegung setzend. Befreiend auch darin, dass uns nicht zugemutet wird, die neue Welt herzustellen; das würde ja den Glauben töten und den Menschen an Gottes Statt stellen, würde nach dem Krampf der an der Mauer erfahrenen desperatio (Verzweiflung) in den Krampf der die Trümmer nicht anerkennenden superbia (=Hochmut) führen. Eine Engigkeit wäre gegen die ihr polar zugeordnete gegenteilige Engigkeit eingetauscht, und der Wahnsinnige auf hohem Ross würde bald am Boden liegen, der babylonische Turm, der den Himmel erreichen wollte, gar bald in sich zusammenfallen. Wir sind dazu befreit, nicht den Himmel erstürmen zu müssen, sondern ihn auf der Erde an-kommen zu sehen, nicht die Gottesstadt bauen zu müssen, sondern uns einfügen zu lassen als Steine in den von Gott bewerkstelligten Bau (1. Petr. 2,5; Hebr. 11,10). Wir dürfen leben und sind damit auch berufen, in der Welt zu leben als die auf die zukünftige Welt Ausgerichteten, von ihr Geforderten, die ihr in dieser Welt Raum geben. Wir tun es nicht in Zwang – wodurch ja die kommende Welt als die der vollendeten Erlösung direkt gezeugnet würde –, sondern eben durch die Hoffnung des Glaubens, die, nach der schönen und treffenden Formulierung von Paul Schütz (Parusia, S. 637), „in der Liebe der Erde nahe ist“. Öffnet der Glaube das Tor der Hoffnung, so öffnet die Hoffnung das Tun der Liebe. Die Liebe ist *das* Kennzeichen des Gottesreiches, des neuen Himmels und der neuen Erde. Wie das doppelte Liebesgebot in seiner unlösbaren Einheit es ausspricht, ist sie Liebe Gottes in seinen Werken: Wir lieben Gott in (der Liebe zu) dem Nächsten und damit eben auch in (der Liebe zu) der Oikoumene und dem Kosmos, ohne die der Nächste ja nicht ist. Die Liebe ist die Ankunft der im Glauben sich erschließenden Hoffnung auf die Zu-kunft des Gottesreiches.

II.

Wir fragen nun: Was ist die Tragweite dieser Hoffnung für die heutige Welt? Die Frage kommt, wie sich uns zeigen wird, auf diese heraus: Was geschieht in der heutigen Welt mit dieser Hoffnung?

Es geht hier darum, zu erkennen, dass die Hoffnung des Glaubens einsichtig wird in der heutigen Welt, oder besser: dass sie ein-sichtig werden kann. Sie erscheint im wahren Sinn des Wortes als eine „Utopie“, als etwas, das in der heutigen Welt keinen Ort hat, das aber gerade deshalb sinn-voll sein könnte, denn die heutige Welt ist eben weithin hoffnungslos. Die Möglichkeit für die Glaubenshoffnung, den Hoffnungslosen einsichtig zu werden, liegt in eben dieser Hoffnungslosigkeit. Wir sprechen deshalb zunächst von der Hoffnungslosigkeit, und dann davon, dass darin die christliche Hoffnungsschau uns als ein Weg zur Überwindung der Hoffnungslosigkeit erscheinen kann.

a) Die Aussage, dass die Glaubenshoffnung eine Utopie ist, drückt die Hoffnungslosigkeit der heutigen Welt aus. Die christliche Hoffnung hat in der Welt keinen sie motivierenden Ort. Sie führt, wie ihr Träger, die Kirche, eine Randexistenz. Nicht, dass gesagt werden dürfte, sie versetze keine Berge, so dass Hindernisse nicht abgeräumt und Wege nicht gebahnt würden (Mt. 21,21; Jes. 40,3 ff), aber es ist dies eben nicht eindeutig – zum einen darum nicht, weil die Kirche ja nicht nur durch ihre Treue (ihren Gehorsam), sondern auch durch ihre Untreue (ihren Ungehorsam) gekennzeichnet ist, weil es ihr also nicht nur gegeben ist, in ihrer Glaubenshoffnung Berge zu versetzen, sondern weil ihre Untreue selber auch Berge aufrichtet, Mauern, die das Tor der Hoffnung schließen; zum anderen aber auch darum, weil das Erkennen des wahren Bergeversetzens ja die Gabe der Unterscheidung voraussetzt. Klar ist jedenfalls, dass in unserer Welt die christliche Hoffnung nicht augenscheinlich ins Gewicht fällt.

Man muss im Gegenteil sehen, dass die heutige Welt der christlichen Hoffnung weithin entgegengesetzt ist. Diese Aussage müsste nun selbstverständlich begründet werden. Dabei wäre zu antworten auf die Frage, ob unsere Feststellung nur für die heutige Zeit zutrifft oder ob sie auch auf die der Moderne vorausgegangene Zeit angewandt werden kann. Dann wäre die Frage zu klären, ob die heutige Welt, jedenfalls bis zu einem gewissen Grade, nicht beanspruchen kann, Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der christlichen Hoffnung zu sein; es wäre zu fragen, ob es sich etwa hierbei um ein Missverständnis der Hoffnung handle. Es ist hier nicht der Ort, diesen Fragen im Einzelnen nachzugehen. Wir begnügen uns mit der Feststellung, dass jedenfalls die heutige Welt der christlichen Hoffnung, wie sie oben dargestellt wurde, weithin entgegengesetzt ist, und wir begründen nun diese Feststellung mit dem Hinweis auf die der heutigen Welt eigene Hoffnungslosigkeit. Es gilt, dieselbe einsichtig zu machen. Die Möglichkeit, danach die christliche Hoffnung selber einsichtig (evident) zu machen, hängt davon ab, ob die Hoffnungslosigkeit zuerst einsichtig und deutbar gemacht werden kann.

Was ist aber Hoffnungslosigkeit? Nach dem, was wir im ersten Teil gesagt haben, ist klar, dass Hoffnungslosigkeit und Unglaube zusammenhängen. Der Unglaube jedoch ist wohl immer ein Aber- oder Wahnglaube, also ein anderer, aber sich als Irr-Glaube entpuppender „Glaube“. Die heutige Welt ist nicht glaubenslos, sie ist aber wahngläubig. Indem sich dieser Wahn heute als solcher erweist, wird er einsichtig – und damit die auf ihn begründete Wahnhoffnung. Beide zerschellen in Glaubensverlust und Hoffnungslosigkeit.

Das geschieht in der heutigen Zivilisationskrise. Mit diesem Wort wird die Tatsache zum Ausdruck gebracht, dass die heutige Krise nicht eine Teil-, sondern eine Ganzheitskrise ist. Sie betrifft die Grundlagen der heutigen Welt selber, die Grundlagen der Modernität. Diese beginnt am Ende des 15. Jahrhunderts mit der Entdeckung der wissenschaftlichen Astronomie, in deren Zuge dann während der folgenden Jahrhunderte die Naturwissenschaften, die Physik voran, dann auch die Biologie ihren Siegeslauf angetreten haben. Unser Zeitalter beruht auf dieser Entwicklung und auf der Entstehung der Technik, zugleich als Grund wie auch als Folge des Fortschritts der Naturwissenschaften. Am Anfang dieses Weges stand die Erfindung der Buchdruckerei und die Entdeckung der neuen Welt: beide haben neue Möglichkeiten nicht nur für die Wissenschaften, sondern auch für die Wirtschaft eröffnet. Die Entwicklung von Wissenschaft und Technik ging dann seit dem 18. und 19. Jahrhundert Hand in Hand mit derjenigen der Industrie, die auf der Ebene der Wirtschaft die durch Wissenschaft und Technik eröffneten Möglichkeiten in großer Breite ausschachtet. Die Industriewirtschaft

ist in der nördlichen Hemisphäre, im Osten wie im Westen, bestimmt vom Produktivismus: Ziel ist die Produktion von Konsumgütern. Ob der Konsument dabei der Staat (Waffenrüstung) oder das Volk ist oder beide – und in welchem Verhältnis –, ob der Gewinn theoretisch allen (Kommunismus) oder zuerst den Besitzenden (Kapitalismus) zugutekommt, das ist hier nun nicht zu erwägen. In der zeitgenössischen Gesellschaft führt die gesamte Entwicklung – dank der Erhöhung des allgemeinen Lebensstandards und der damit gegebenen Anwendungsmöglichkeiten des Fortschritts der Humanwissenschaften und ihrer Techniken – zur Dienstleistungsgesellschaft (Wohlfahrtsstaat): höchst organisiert, übernimmt der Staat selbst unter gewissen Bedingungen mehr und mehr die Bedienung des Menschen, von der Geburt an bis zum Tod. Was sind die Grundlagen der so gekennzeichneten Zivilisation? Sie sind am knappsten in Descartes' Philosophie dargestellt, in seiner Entgegensetzung der von ihm als objektiv verstandenen ausgedehnten Materie oder Naturwelt und dem denkenden menschlichen Subjekt. Für Descartes ist die Wirklichkeit nicht eine, sondern eine doppelte. Seine Kosmologie (Lehre von der „res extensa“) ist ein mechanistischer Materialismus, die natürliche Welt ist ein dem Menschen weithin verfügbarer Mechanismus. Im Gegensatz zur Kosmologie ist die cartesianische Anthropologie (Lehre von der „res cogitans“) ein Idealismus, sie hat ihre Mitte in der menschlichen ratio, wie dieselbe im Einzelnen auch immer verstanden wird. Denkendes Subjekt und natürliche Welt sind voneinander getrennt; dem entspricht die Trennung zwischen der Philosophie und den objektiven Naturwissenschaften. Wenn Descartes der typische Denker der Modernität ist, dann wegen dieser für die moderne Epoche charakteristischen Trennung zwischen Mensch und Natur, Subjekt und Objekt, Geist und Materie und damit eben auch Philosophie (als Inbegriff der gegenüber den Naturwissenschaften irreduktiblen Geisteswissenschaften) und Wissenschaft (als Inbegriff der objektiven Naturwissenschaften). Die Konsequenzen dieses die gegenwärtige Zivilisation begründenden Denkansatzes sind vor unser aller Augen. Genauer: Nicht nur die Konsequenzen sind offenbar geworden, sondern auch ihr problematischer Charakter. Er erscheint eben in der Zivilisationskrise. Carl Friedrich von Weizsäcker spricht von der „Weltzerstörung als Folge objektivierender Erkenntnis“. Damit ist die Tatsache bezeichnet, dass die Reduktion der Natur auf ihre Objektivität den Menschen zum „maître et possesseur de la nature (Descartes) macht, der also mit ihr schaltet und waltet nach freiem Ermessen, sie ausbeutet und damit zunehmend zerstört. Diese Zerstörung – damit ist die gesamte Umweltproblematik anvisiert – zeigt, dass die Natur eine nicht auf ihre objektive Komponente reduzierbare Identität hat. Einmal trifft die Naturzerstörung den Menschen selber: da wo der Mensch gegen die Natur sündigt, sündigt er zugleich gegen sich selbst. Zweitens aber gibt es nicht nur die eindeutige Zerstörung, sondern auch die Erkrankung der Natur, wodurch diese dem ihr von Menschen Zugemuteten widersteht. Ihre Erkrankung (wie auch ihre Zerstörung) unter der Hand des Menschen weist hin auf die Schöpfungsgemeinschaft zwischen Natur und Mensch. Sie, diese Gemeinschaft, wird in aller wünschenswerten Klarheit – und also gegen das tragische Missverständnis von Gen. 1,28 in der Moderne – in beiden biblischen Schöpfungsberichten angesprochen: Als letztes Geschöpf und bedingt durch die ihm vorangehende Schöpfung, die im wahren Sinn des Wortes sein Gehäuse (oikos), sein Lebensraum ist, wird der Mensch dazu berufen, der treue Verwalter der Erde zu sein, gleich wie es eines Herrschers Beruf ist, seinen Untertanen Recht und Gerechtigkeit angedeihen zu lassen.

Der von der Natur dem Menschen entgegengehaltene Widerstand ist nun von größter Bedeutung für den Menschen selbst. Er ruft ihn zu einem Gesinnungswechsel der Natur gegenüber auf; denn die Zerstörung als Folge objektivierender Erkenntnis ist ja nicht auf die Natur be-

grenzt. Sie betrifft ebenso den Menschen, zunächst in sich selber: der cartesianische Dualismus zwischen Mensch und Natur geht durch den Menschen selber; er ist der Dualismus zwischen dem Geist (ratio) und dem Leib, welcher die Natur im Menschen selber repräsentiert. Dann betrifft er auch das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen; denn die manipulierende Objektivierung bleibt nicht auf die Natur begrenzt, sondern dehnt sich, wie auf den eigenen Leib des Menschen, so auch auf die anderen Menschen aus. Im Namen der ratio werden Menschen, Klassen von Menschen, letztlich die gesamte Gesellschaft „programmiert“; es geschieht dies über die Vermittlung der Wirtschaft, welche den objektivierenden Zugriff (durch Wissenschaft und Technik) des Menschen auf die Natur im Sinne des Produktivismus systematisch ausbeutet. Die gegenwärtige Welt gibt das Bild einer Wissenschaft, die, statt Dienerin des Menschen zu sein, mehr und mehr seine Beherrscherin, sein „maître et possesseur“ wird. Die Ausdrücke „Technokratie“, „Ökonomokratie“, auch die damit verbundenen Dienstleistungen, die zur „Bürokratie“ führen, weisen zur Genüge auf diese Entfremdung des Menschen hin. Durch die Vermittlung der Wirtschaft rächt sich die verobjektivierte Natur am Menschen, indem sie ihn ihrerseits zum Instrument – das ist ein Objekt! – herabwürdigt. Die „Zerstörung als Folge objektivierender Erkenntnis“ betrifft wahrlich die Welt, also alles auf unserer Erde: Natur, Individuum und Menschheit.

Das ist die Hoffnungslosigkeit der heutigen Welt. Sie beruht auf dem sich als Wahn erweisenden Glauben der Moderne, der unserer Zivilisation zugrunde liegt und der heute um seiner Teilwahrheit willen zusammenbricht: auf dem Glauben, dass die Wirklichkeit eine doppelte und nicht letztlich, über alle Differenziertheit hinweg, eine ist. Die Hoffnungslosigkeit ist somit sehr sachlicher Art, Sie hat zu tun mit dem Zusammenbrechen einer Zivilisation, deren Fundamente in diesem Zusammenbruch ihre Fragilität erweisen.

Die Zukunft ist damit weithin verbaut. Die Gegenwart ist Krisenzeit, d.h. Zeit des Gerichts und damit auch Entscheidungszeit, Zeit zur „metanoia“, zum Gesinnungs-, d.i. Glaubenswechsel, zur Abkehr von Teilwahrheit und Hinkehr zur schlichten, ganzen Wahrheit. Teilwahrheit erweist sich als dämonisch, d.h. als zerstörerisch. Der zerstörerische Charakter der heutigen Zivilisation und ihrer Grundlagen ist uns ein-sichtig. Das Fortschreiten in der eingeschlagenen Richtung würde zu einer Verschlimmerung, zu einer immer krasser werdenden Dämonisierung, also zur Zerstörung unserer Zivilisation führen. Zukunft im positiven Sinn des Wortes, Hoffnung gibt es in der genannten Richtung wohl kaum.

Was aber will das heißen? Die heutige Welt befindet sich, um in unserem eingangs gebrauchten Bild zu bleiben, an der Mauer; sie ist in der Enge und damit in der Angst. Es ist kein Platz in ihr für die ganze und eine Wahrheit. Die heutige Welt sieht nicht zu groß, sie sieht zu klein; sie sieht nicht die ganze, sondern nur die halbe Wahrheit und macht aus dieser die ganze Wahrheit, verabsolutiert also die Teilwahrheit. Dieselbe ist nicht falsch als Teilwahrheit, sondern sie ist falsch als absolute Wahrheit. Es gibt nur Zukunft – positive Zukunft, Hoffnung –, wenn die Teilwahrheit als solche erkannt wird, wenn ihrer Absolutsetzung ein Ende gemacht und sie in die zu findende größere, ganze Wahrheit integriert wird, wenn sie von dieser „rekapituliert“ und eben dadurch in ihrer dämonischen Einseitigkeit (denn Dämonie und Einseitigkeit sind Geschwister) überwunden wird.

Damit ist der Ruf gekennzeichnet, der an der Mauer, in der Enge laut werden muss. Er heißt nicht: „Zurück!“ Das wäre Flucht weg von der Mauer, aber das Tor der Hoffnung würde sich

dann nicht öffnen. Hoffnung gibt es immer nur durch die Mauer, also nur über Trümmern, über eingestandenen, angenommenen Trümmern. Die Not der heutigen Welt ist nicht so sehr die Zivilisationskrise, sind nicht so sehr die Trümmer, sondern unsere Not ist die Tatsache, dass die Krise, dass die Trümmer nicht in ihrem ganzen Ausmaß eingestanden werden. Zukunft und Hoffnung gibt es nur über solches Eingeständnis, nur dadurch, dass wir sehend werden. Zukunft, Hoffnung gibt es nur durch Buße, d.h. zunächst ganz einfach: durch Anerkennung des Scheiterns. Jeder Ruf „zurück“ kommt verfrüht, wenn er am Trümmerhaufen kehrt macht. Es ist dann ein Zurück zu den Fleischtöpfen Ägyptens, nach denen es Israel in der Wüste gelüftet hat (Ex. 16,3), ein Regressionsprozess, eine Ausflucht aus dem Neugeborenenwerden durch den Zusammenbruch hindurch. Denn das ist gewiss der Sinn eines jeden Scheiterns: es ist ein Sterben, damit daraus ein neues Leben erstehe. So lehrt es die Weisheit, auf Erfahrung beruhend, der Menschheit: „Stirb und werde“. So bezeugt es auch die jüdisch-christliche Tradition, darin mit der „ökumenischen“ Weisheit übereinstimmend, bis hin zu Paulus: „Trübsal bringt Geduld“, Geduld aber bringt Bewährung; Bewährung aber bringt Hoffnung“ (Röm. 5,3-4).

Der Ruf an der Mauer ist: Einhalten, in der Krise stillhalten, ihr ihren Sinn ablauschen, also sich besinnen! Damit wenden wir uns aber von der Hoffnungslosigkeit zur Hoffnung, öffnen uns in der Hoffnungslosigkeit der Hoffnung.

b) Was Glaubenshoffnung ist, könne heute, in der Zivilisationskrise, ein-sichtig gemacht werden, sagten wir. Darum geht es nun hier. Allerdings springen wir jetzt nicht vom Erweis der Hoffnungslosigkeit über auf die Bezeugung der Glaubenshoffnung; wir würden riskieren, der Hoffnungslosigkeit einfach eine Hoffnung überzustülpen, mit der sie nichts anfangen kann. Die Hoffnung würde damit supranaturalistisch entstellt; sie würde von außen an die Hoffnungslosigkeit herangetragen, ohne von innen her wirklich erwartet zu werden. Damit die Glaubenshoffnung ein-sichtig werden kann, muss noch der letzte, theologische Sinn der Hoffnungslosigkeit ein-sichtig werden.

Die Hoffnungslosigkeit hängt, wie wir gesehen haben, am Verlust der Einheit von Wirklichkeit. Unser Bild von ihr ist gespalten. Aber noch die Zivilisationskrise weist hin auf die letzte Einheit der Wirklichkeit, denn alles ist von der Krise erfasst: sie hat eine ökologische, eine menschliche und eine sozial-wirtschaftliche (und damit politische) Komponente. Alle diese Aspekte rühren von derselben Ursache her, dem Dualismus oder, was dasselbe ist, der objektivierenden Erkenntnis. Durch die besagte Krise wird uns die polare Zuordnung von Subjekt und Objekt, also ihre letzte polare Einheit, bewusst. Genauer: wir ahnen diese Einheit, wir „kennen“ sie nicht so, dass sie uns zur Verfügung stände. Das wird sie nie, denn wir gehören mit zu ihr und sind nicht von ihr lösbar. Es ist des Menschen Aufgabe, diese Einheit zu „konstituieren“, sie zu erkennen. Dazu ist aber ein integratives Denken vonnöten. Im Grunde ist dieser Ausdruck eine Tautologie: Denken ist immer integrativ: Denken ist die Fähigkeit, Dinge zusammen zu sehen, das „Zwischen“, um mit Martin Buber zu reden, zu erkennen, ohne aber – entgegen Buber – dieses „Zwischen“ auf das Ich-Du-Verhältnis zu beschränken. Die gesamte Wirklichkeit ist durch dieses „Zwischen“ gekennzeichnet. Alles steht zu allem in Beziehung. Die Moderne leidet am Verlust der Einheit, weil sie an Verlust des Denkens leidet. Der Sinn der Zivilisationskrise wäre es dann, uns neu auf den Weg des Denkens zu bringen.

Denken, integratives Denken führt aber zur Gottesfrage, jedenfalls zur ontologischen Frage,

zur Frage nach dem letzten Sein. Wir stellen fest, dass die Fundamente unserer heutigen Zivilisation nicht in wesentlicher Weise die Gottesfrage beinhalten. Gewiss bezieht sich Descartes auf Gott, er begründet die Wirklichkeit auf Gottes Existenz. Jedoch geschieht dies, um so die Wirklichkeit zu sichern, deren Kenntnis er aber unabhängig von Gott erlangt; in Wahrheit ist Descartes' Gott ein konstruierter, ein der menschlichen Vernunft entsprossener Gott, der dann auch zum Bilde der Wirklichkeit geschaffen ist. Schon der problematische Charakter des cartesianischen Dualismus lässt auch den cartesianischen Gott als problematisch erscheinen.

Um was geht es uns? Nicht darum, irgendeinen Gott – und sei er der wahre – zu postulieren. Wir leben heute in einer Welt, in welcher die Absolutismen ebenso zahlreich wie widersprüchlich sind. Es geht nicht darum, diesem kakophonischen Pantheon eine Einheit mehr beizufügen. Vielmehr gilt es, innerhalb der Wirklichkeit die ihr innewohnende theologische Dimension zu entdecken. Denn die Gottesfrage stellt sich nicht außerhalb der Wirklichkeit, sondern ausgehend von ihr.

Die Gottesfrage erscheint innerhalb der Wirklichkeit schon in der Frage nach deren Einheit, aber viel tiefer ist sie zugleich die Frage nach dem, was diese Einheit, sie rechtfertigend, trägt. Man kann es auch so sagen: das Pathos der Frage nach der Einheit der Wirklichkeit ist durch die letzte Seins- und Sinnfrage gegeben; diese geht zwar über die Frage nach der Einheit der Wirklichkeit hinaus, ist aber die ihr zugrunde liegende Motivation. Martin Heidegger sagt, unsere westliche Zivilisation sei durch die Seinsvergessenheit gekennzeichnet. Das trifft durchaus zu für die Moderne. Aber in der Zivilisationskrise bringt sich uns sozusagen das vergessene Sein in Erinnerung, einmal durch die Frage nach der Einheit der Wirklichkeit, die darin aufbricht, dann aber auch und zutiefst durch die Sinnfrage, die dasselbe ist wie die Frage nach den letzten Werten: es ist die Frage nach dem Glauben. Wir sprachen vom Glauben, der der modernen Welt zugrunde liegt: vom Glauben an die ratio des Menschen und an die objektivierende Beherrschbarkeit der Natur. Idealismus und Materialismus machen den Glauben der Moderne aus, aber wir stellten fest, dass in der Wirtschaft, die ja die heutige Welt weitgehend bestimmt und deren höchsten Wert darstellt, der Materialismus siegt. Wir sahen, dass in der gegenwärtigen Zivilisationskrise dieser Glaube ins Gericht kommt: die Werte der heutigen Welt erweisen sich als zerbrechlich, entpuppen sich somit als Idole, als Götzen. Die Gottesfrage aber führt den Menschen neue Ziele zu.

Schon seit den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts treiben die Wissenschaften, die Natur- und Geisteswissenschaften, von den Gestaden des klassischen Dualismus weg. An die Stelle der klassischen Physik ist eine Physik getreten, welche die Subjekt-Objekt-Trennung in Frage stellt durch die Erkenntnis der Beteiligung des menschlichen Subjekts an der Konstituierung des wissenschaftlichen Objekts. Diese Verschränkung von Subjekt und Objekt (also von Geist und Materie) erkennen auch mehr und mehr, in welchen Teilaspekten auch immer, die Humanwissenschaften und die Philosophie (als Inbegriff der eigentlichen Geisteswissenschaften). So wenig eindeutig die Ablösung des gegenwärtigen Denkens vom Zeitalter der Moderne ist, so unverkennbar ist diese Entwicklung. Doch sie ist weithin auf die Ebene der Wissenschaften beschränkt, und auch da ist sie nicht unbedingt herrschend. Der ganze Wirtschaftsbetrieb, das aber heißt auch: die Beziehung zwischen Mensch und Natur, innerhalb seiner (des Menschen) selbst und von Mensch zu Mensch, ist weithin in einem hohen Grade bestimmt vom Credo des Materialismus. Der Götze „Wirtschaft“, d.h. Rentabilität, Profit und

Macht, durch Ausbeutung und Weltzerstörung, sitzt noch auf seinem Thron, wohl etwas erschüttert, aber noch nicht eigentlich willens, die Herrschaft in andere Hände zu legen, sich von anderen, der ganzen Wahrheit näheren Werten in Dienst nehmen zu lassen.

So sind wir heute in einen Geisteskampf hineingestellt. Man sprach auch schon in der Vergangenheit vom „Streit der Weltanschauungen“. Da war z.B. der Streit zwischen Goethes Naturwissenschaft und der klassischen Naturwissenschaft, zwischen physikalischem Determinismus und Vitalismus u.a.m. Der heutige Geisteskampf hat es insofern leichter, als die Zivilisationskrise eine nicht überhörbare und auch klare Sprache spricht, die die Werte von gestern als Teil- und somit als Wahn-Werte erkennbar werden lässt. Er hat es schwerer, insofern die Götter von gestern noch heute mächtig sind, in den meisten von uns und in der gesamten Gesellschaft tiefe Wurzeln geschlagen haben und sich um ihre Macht – mit ihrer Macht – wehren.

Der Geisteskampf, bei welchem es um die wahren Werte geht, ist der Michaelskampf. Die Frage, um die es darin geht, ist die im Namen „Michael“ enthaltene: „Wer ist wie Gott?“ Mit dieser Frage wenden wir uns notwendigerweise an Gott selber, der allein darauf Antwort geben kann. Das heißt allgemein gesprochen: Wir wenden uns an die Religion. Nicht als ob Gott nur durch die Religion (die Religionen) spräche: er spricht ja auch durch die heutige Zivilisationskrise, also durch Ereignisse der Geschichte und der Natur; sein Sprechen darin erweist sich in der Tatsache, dass dadurch die Gottesfrage neu aufbricht. So tat er es auch in vergangenen Zeiten, und die Religionen sind deutendes Echo dieses Redens Gottes. Nicht dass nun dieses Reden Gottes, wie es sich in den heiligen Schriften der Religionen ausspricht, eindeutig wäre. Deshalb wenden wir uns mit der Frage „Wer ist (wie) Gott?“ nicht allgemein an die Religion und damit an die Religionen, sondern an den christlichen Glauben als die „Rekapitulation“ der Religion und der Religionen, d.h. als ihre „Aufhebung“ im dreifachen (Hegelschen) Sinn dieses Wortes: als ihre Negation in ihrer Teil-Falschheit, als ihre Bewahrung oder Bestätigung in ihrer Teil-Wahrheit und als ihre Vollendung oder Erfüllung in Christus. Wir wenden uns mit der Frage „Wer ist (wie) Gott?“ deshalb an den christlichen Glauben, weil wir als Christen und als Kirche durch diese letzte Frage, die in der Zivilisationskrise neu auf– und durchbricht, gefragt und gefordert sind.

Das christliche Glaubensbekenntnis gibt keine Antwort an und für sich auf die genannte Frage, getrennt von der Frage nach dem Menschen, nach Natur und Geschichte, nach dem All. Es bekennt Gott als den Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher und verbindet so Gott mit seinem Werk. Gerade damit aber nimmt es die Gottesfrage ernst; denn sie ist ja nicht eine besondere Frage neben anderen Fragen, sondern sie ist die letzte, die Grundfrage in allen Fragen. Sie wird laut in der Frage nach dem Menschen und nach allem. Die Frage nach dem Menschen, nach dem Sinn seines Lebens und seiner Geschichte und nach seiner Vollendung – und das heißt auch ganz einfach nach seinem wahren Wohl – gibt es nicht getrennt von der Frage nach der Gesamtschöpfung in Oikoumene und Kosmos, nach deren Sinn und Vollendung und damit auch nach ihrem Wohl. Diese beiden Fragen zusammen, in ihrer polaren Einheit, sind Ausdruck der Gottesfrage. Dieselbe pulsiert in ihnen. Auch im Glaubensbekenntnis findet sich diese Dreiheit Gott-Welt-Mensch und die Bezeugung des Welt und Mensch begründenden Gottes. Wenn der christliche Glaube durch die heutige Gottesfrage gefordert ist, so deshalb, weil er als fähig erscheint, diese Frage zu rekapitulieren, d.h. Klarheit in sie zu bringen durch ihre Trennung von allem möglichen Wahndenken auch in ihr

(etwa in Form einer monistischen Religiosität oder eines religiösen Fanatismus), ihren Wahrheitsgehalt aufzunehmen und auf das „Haupt“ (caput) hinzuordnen, das diesen vollendet. Dasselbe gilt für die christliche Hoffnungsschau, die im Gottesglauben begründet ist und in der sich der Glaube ausspricht. Denn in der Hoffnung erweist sich der Glaube, so wie sich in der Liebe die Hoffnung erweist. Die Hoffnung ist das durch den Glauben geöffnete Tor in eine neue Welt. In der Hoffnung – wie in der Liebe – bewährt er sich. Die Hoffnung bezeugen heißt den bekennen, der sie gibt. Deshalb spricht 1. Petr. 3,15 vom Verantworten der Hoffnung („Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist“): die Hoffnung hat einen Grund, der in ihr, der Hoffnung (und in der Liebe), erscheint. Den Glauben gibt es als Hoffnung, nicht anders, und als Liebe. Das Bekenntnis Gottes als des Schöpfers, Erlösers und Heiligmachers erweist sich in der Glaubenshoffnung, von der im ersten Teil die Rede war.

Hier liegt nun die Verantwortung der Christen und der Kirche. Denn den Glauben und die Glaubenshoffnung kann man wohl einsichtig machen, auch und gerade in der heutigen Zivilisationskrise, aber damit glaubt und hofft die Menschheit noch nicht. Glaube und Hoffnung (auch Liebe) entzündeten sich an gelebtem Glauben, gelebter Hoffnung (gelebter Liebe). Das Einsichtigmachen des christlichen Glaubens und seiner Hoffnung dient dem Hinwegräumen von Hindernissen, die der Hoffnung entgegenstehen. Aber damit ist die Glaubensentscheidung dem Menschen nicht abgenommen, sondern er ist erst recht eigentlich vor sie gestellt. Wenn das Einsichtigmachen des christlichen Glaubens vor die Glaubensentscheidung stellt, so darum, weil darin der Glaube selber am Werk ist. Er, als gelebter und bezeugter, stellt über die Vermittlung des Einsichtigwerdens vor die Entscheidung des Glaubens.

Wir müssen nun allerdings sehen, dass die Christen und die Kirche nicht die ersten und die einzigen Initiatoren des genannten Einsichtigmachens waren und sind. Die Zivilisationskrise wurde von Christen und Nicht-Christen – vielleicht sogar zuerst von Nicht-Christen – als (um christlich zu sprechen) ein „Wort Gottes“ vernommen, und die „Hörenden“ oder „Vernehmenden“ haben sich dadurch auf einen neuen Weg stellen lassen. Dieser praktizierte Gesinnungs- oder wohl besser: Geisteswechsel hat, als Antwort auf die Zivilisationskrise, deren „Sinn“ gedeutet; darin wird das eigentliche Wort der Krise im Grunde erst ausgesprochen. Durch dieses so artikulierte Wort sind die Christen und die Kirche selber gefordert, und insofern sie dieses Wort aufnehmen, fordern sie ihrerseits andere Menschen und die Gesellschaft heraus. Der Ruf zur Glaubensentscheidung geht über den Gehorsam derer, die durch den Gehorsam Rufer werden.

Es ist das ausgesprochene Wort, der von einigen wenigen praktizierte Geisteswechsel, wodurch sich auch für andere Hoffnung öffnet. Hier bricht Zukunft in der Gegenwart auf, hier werden Zukunftsaspekte in der Erfahrung gegenwärtiger Wirklichkeit sichtbar. Diesen Zukunftsaspekten wenden wir uns nun zu.

III.

Die dritte Frage lautet: „Wie ist zukunftssträchtige Hoffnung lebbar?“ Wir sprachen bislang von der „Gabe“ der Hoffnung, der Hoffnung als Charisma, wie sie sich dem Glauben (an der Mauer) erschließt. Wir deuteten nur an, dass die Hoffnung hinzielt auf Verwirklichung und

dass dieselbe in der Liebe besteht.

Was heißt das aber, und was ist hier Liebe?

1. Dass die Hoffnung sich in der Liebe verwirklicht, heißt zunächst, dass sie sich nicht programmieren lässt. Hoffnung ist, so sagten wir, der Blick durch das Tor, aber nicht als Ausflucht aus dieser Welt, sondern als Licht, das von der anderen Welt in unsere Welt durchbricht und so unseren Blick für diese Welt schärft und erneuert. Deshalb wird diese Welt zum Ort der Epiphanie, der Erscheinung der kommenden Welt: Wir sprachen vom Gleichnischarakter dieser Welt und von der Berufung des hoffenden Menschen und der hoffenden Kirche, diesen Gleichnischarakter zu erkennen und gleichnishafte Zeichen zu geben. Dieses Erkennen und dieses Tun stehen aber nicht in unserer Verfügungsmacht (unserer formellen und technischen ratio, wie Paul Tillich sie nennt, unserm Verstand und unserm Willen, wie Carl Friedrich von Weizsäcker sie mit der großen philosophischen Tradition bezeichnet), für welche die Welt objektiviert und zum Instrument des Menschen wird. Sie übersteigen jedoch auch das, was ich das integrative Denken genannt habe, die denkende Wahrnehmung der Wirklichkeit oder das, was man (mit Weizsäcker) einfach als „Vernunft“ (im Unterschied zum Verstand) bezeichnen kann. Jenes Erkennen und jenes Tun übersteigen also auch die „Wahrnehmung des Ganzen“, welche als Ertasten der Einheit der Wirklichkeit die Wissenschaft und die technische ratio transzendiert, „rekapituliert“. So verstandene Vernunft lebt aber, wie im zweiten Teil gesagt wurde, von der sie motivierenden Gottesfrage, die die Vernunft selbst über sich hinaustreibt auf ihr „Haupt“ zu. Das Erkennen des Gleichnischarakters der Wirklichkeit und das zeichenhafte, Gleichnis erschaffende Tun des Menschen ist die Ekstase der Vernunft, die der menschlichen Gottesfrage sich frei schenkende, unverfügbare Antwort. Sie kann immer nur erwartet, um sie kann immer nur gebetet werden. Der Mensch ist „geistlich arm“, wenn er die formelle und technische Vernunft – also den Verstand – der ontologischen Vernunft (Tillich) zuordnet. Gerade als Denker ist er ein Armer, denn immer entgeht ihm die Einheit, die ihn doch fordert, immer ist die Gottesfrage größer als die erstrebte Einheit. Letzten Endes scheitert der Mensch auch im integrativen Denken und in der Gottesfrage; gerade darin aber bleibt er unter dem ihn fordernden Ruf des Denkens und der Gottesfrage. Wie erfährt er dann die Ekstase, von der wir sprachen? Nur in der Rückwendung von Denken und der dieses Denken motivierenden Gottesfrage zur Welt und zum Menschen, nur in der Hinwendung zum Gehäuse (oikos), nur in diesem Kleinen und Nächstliegenden, erfährt der Mensch die Ekstase; nur als in seinem Streben Gekreuzigter erfährt er seine Auferstehung und die der Welt; nur als Überwundener, als selbst Rekapitulierter und Aufgehobener (im dreifachen Sinne dieses Wortes) empfängt er die Gabe, das Charisma des Erkennens und des gleichnishaften Tuns, d.i. die Gabe der Liebe. Dieselbe übersteigt wie den Verstand so auch die Vernunft. Für sie ist nicht die sogenannte objektive Wirklichkeit Instrument des Menschen, sondern der Mensch Instrument der neuen Gotteswelt in dieser Welt, „Hirte des Seins“ (Heidegger), nicht als Besessener und Unfreier, sondern als Befreier: befreit, das Nächstliegende zu lieben: das Nächste und den Nächsten. Das ist ja auch der Sinn des Luther-Wortes: „Und wenn morgen die Welt unterginge, so würde ich noch heute mein Apfelbäumchen pflanzen“. Die Hoffnung führt zur Liebe, das will heißen: sie führt zum unscheinbaren Nächsten als dem Unscheinbar-Nächstliegenden (vgl. „Small is beautiful“). Sie macht den Menschen frei für das Kleine. Sagten wir zuvor, die heutige Welt sehe nicht zu groß, sondern zu klein, weil sie begrenzt ist durch die objektivierende Erkenntnis (Verstand), so gilt hier: Sie sieht nicht nur nicht groß genug, sondern (und zwar aus demselben Grund)

auch nicht klein genug. Nur im weiten, unbegrenzten Raum der Hoffnung ist das Tun des Kleinen, der Liebe, möglich.

2. Gehören Freiheit und Liebe zusammen, so auch Freiheit und Verantwortung. Die Befreiung (durch die Hoffnung) zur Liebe ist als Freiheit für das Nächste, für den Nächsten nicht kurz-sichtig, sondern sie ist klein- und weitsichtig. Im Kleinen fängt sie die weite Sicht des Gottesreiches ein, Die Liebe, die die Gabe der Hoffnung gebiert, entgeht dem Zwang, dem Gesetz des Programms: durch Beschränkung auf das ihr Mögliche. Sie setzt Zeichen. So heißt es von Jesus, dass er Zeichen tat. Er tat Zeichen, wie er in Gleichnissen sprach. Ein solches Zeichen ist das gleichnishafte Tun, wie ein Gleichnis auch das Erkennen der möglichen Epiphanie des Gottesreiches in unserer Welt ist. Zeichen und Gleichnis, das ist etwas Typisches. Es ist über sich hinaus trüchtig, gottes- oder zukunfts-trüchtig. Es enthält in seiner Begrenzung – vorwegnehmend – die Fülle der verheißenen neuen Welt. Zeichen und Gleichnis, das können wir nicht „machen“. Wir können uns aber auf den Weg dahin stellen lassen, d.h. wir können die uns stets auflauernde Versuchung zur Kurzsichtigkeit – und das bedeutet: zum Aktivismus – überwinden durch das Warten auf die Gabe des Erkennens und des Tuns. Hier, in diesem leidenden und zugleich trüchtigen Warten, wird nun der Mensch mit den verschiedenen Ebenen seiner ratio (Verstand und Vernunft) oder besser: mit seiner Verstand und Willen rekapitulierenden Vernunft in Dienst genommen, und zwar so, dass er unter dem Antrieb der die Vernunft motivierenden Gottesfrage „Modelle“ zu formulieren versucht, die ebenso der gegebenen Wirklichkeit gerecht werden, wie sie auch für die neue Welt und damit für den Gleichnischarakter dieser gegenwärtigen Welt offen sind. Die „Arbeit“ im Blick auf solche Modelle ist – so könnte man sagen – notwendige Schwangerschaftsarbeit, ist notwendiger Durchgang und bereitet die Gabe der Geburt einer neuen Welt in dieser Welt als Gleichnis und Zeichen vor. Allerdings kann sie diese neue Welt nicht selber erwirken: die Gabe wird immer noch anders sein als die planende Vorbereitung. Gegenüber der Versuchung zur abgeschlossenen Programmierung, zum Programm, wird die Erkenntnis der Distanz wachbleiben müssen – der Distanz, die zwischen dieser notwendigen planenden Arbeit und dem Gleichnis oder Zeichen besteht, welches wir nur als Geschenk empfangen können. Aber dieses verantwortliche Vorbereiten der freien, unverfügbaren Gabe der Erkenntnis und des Tuns ist nur die eine Richtung der menschlichen Arbeit. Auch wo Erkenntnis und Tun geschenkt werden, fordern sie zu ihrer Verwirklichung den Einsatz des ganzen Menschen und damit seine Erkenntnis und Tun verantwortende Arbeit. Die eine Richtung der Arbeit steht im Zeichen der Gottesfrage, die andere steht im Zeichen der Gottesgabe. Die erste ist Ruf, die andere ist Dank. Für uns Menschen in diesem Äon wird es nie den Dank ohne den Ruf geben, nie das Tun der Liebe ohne die Bitte um Liebe, nie Erkenntnis von Gleichnis und Tun von Zeichen ohne den mühevollen Weg der Schwangerschaft, ohne Gottes Schöpfergeist über unserer Tiefe. Aber solange die Verheißung gilt, d.h.: solange diese Welt bestehen wird, soll es uns immer neu geschenkt werden, dass Menschen und Kirche zu Priestern Gottes in der Welt werden: durch das Erkennen von Gleichnis und durch das Tun von Zeichen, in denen die Welt geheiligt wird.

3. Wir müssen uns nun etwas genauer dem zuwenden, was wir als Modelle bezeichnet haben. Sie sollen ja verantwortet werden: im Blick auf das, was ist (die Wirklichkeit), und im Blick auf das, was von der neuen Welt her sein kann (die Möglichkeit). Ich nenne hier nur einige Grundanliegen, die in der Erstellung von solchen Modellen bedacht werden wollen:

– Das *ökologische Anliegen* ist das Anliegen der rechten Pflege (Kultur) und Verwaltung der Schöpfung vonseiten des Menschen, der zur Schöpfung gehört und mit ihr solidarisch, ja verwandt ist. Mensch und Natur lassen sich nicht voneinander trennen, wenn sie auch unterschieden werden, denn der Mensch ist die Krönung der irdischen Schöpfung. Wo gegen die Natur gesündigt wird, da wird auch gegen den Menschen selber gesündigt, wie wir das an der Umweltzerstörung und -verseuchung sehen. Die Schöpfung ist ein Ganzes und muss als solches auch respektiert werden, es muss mit ihr in entsprechender Weise umgegangen werden. Dieses Verständnis der Natur beinhaltet selbst ein bestimmtes Menschenverständnis – und umgekehrt. Das ist die „ökologische“ Erkenntnis. Es geht hierbei um das rechte Verständnis des 1. Artikels des Glaubensbekenntnisses, also um das biblische Welt- und Menschenbild.

– Das *anthropologische Anliegen* ist das Anliegen des rechten Menschenbildes, die Frage nach seiner Wahrheit und Bestimmung. „Der Mensch lebt nicht von Brot allein“, so wesentlich (auch geistlich wesentlich) das Brot für ihn ist. Aber nie und nimmer ist das Brot, und damit die Brotversorgung, also die Wirtschaft, des Menschen rechtmäßiger Herr. „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ Der Mensch hat eine andere Bestimmung als diese Welt. Entlässt ihn seine Bestimmung keineswegs aus seiner Diesseitigkeit und Verantwortung für die Welt, setzt sie ihn sogar erst eigentlich frei für sie, so geschieht das in dem Sinn, dass die Diesseitigkeit und Weltlichkeit des Menschen der Ort und der Ausdruck, das Gleichnis oder das Zeichen seiner Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde ist.

– Dies beinhaltet ein *doppeltes ethisches Anliegen*: das eine im Blick auf das Verhältnis des Menschen zu den Mitmenschen, das andere im Blick auf sein Verhältnis zu den Dingen.

Das Anliegen einer *Sozialethik*: Diese kann nur eine Ethik der menschlichen Gemeinschaft sein, der Konvivialität (Illich), wo alle einander zugeordnet sind in Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit, wo auch die „Kleinen“ ihren Platz haben und anerkannt sind. Nur eine Gemeinschaftsethik ist menschlich (human), denn der Mensch ist als Individuum zugleich ein Gemeinschaftswesen.

Das Anliegen einer *Wirtschaftsethik*. Hier muss zuerst festgestellt werden, dass es eine solche, die diesen Namen verdient, in der Moderne überhaupt nicht gibt. Hier ist die Stelle der Wirtschaftsethik durch die Wirtschaftsmächte eingenommen, die nicht nach der Ethik fragen, sondern nach Mammon und Macht im Rahmen der durch die Gesetzgebung bestimmten (nicht ethisch, sondern machtpolitisch zu nennenden) Grenzen (=Wirtschaftsrecht).¹⁾

Das Anliegen einer Wirtschaftsethik ist die Frage nach der Norm der Wirtschaft: Was ist hier das Gute? Die Antwort wird lauten müssen:

- a) Angesichts des ökologischen Anliegens ist das wirtschaftlich Gute das, was ökologisch, d.h. im Blick auf die Begrenztheit und die Zusammengehörigkeit der Erde, legitim (verträglich) ist. Es ist illegitim, die Erde auszubeuten, obwohl ihr „natürliches“ Ende jedenfalls in wohl noch weiter Ferne liegt, denn auch die kommenden Generationen

(die ungeborenen Kinder) wollen ein lebenswertes Leben auf Erden fristen können. Es ist notwendig, dass die Wirtschaft ökonomisch haushalte und die Erde pflege und bewahre (s. Gen. 2,15).

b) Angesichts des anthropologischen Anliegens ist das wirtschaftlich Gute das, was anthropologisch, d.h. im Blick auf Wahrheit und Bestimmung des Menschen, legitim ist. Es ist illegitim, dass der Mensch in seinen Reichtümern ersticke, wie auch dass ihm das Lebensnotwendige fehle. Es ist notwendig, dass die Arbeit des Menschen sinnvoll sei im Haushalt der Erde (ökologischer Gesichtspunkt), angesichts seiner Bestimmung (anthropologischer Gesichtspunkt) und im gesamt menschlichen Zusammenleben (gesellschaftlicher Gesichtspunkt).

– Schließlich das *politische Anliegen*: Es ist das Anliegen der globalen Verwirklichung einer nach ihren wichtigsten Grundzügen bereits umrissenen Alternativlösung, also die Durchdringung der Zivilisation der Moderne durch die Alternativlösung. Bei aller Übernahme und Weiterführung der wahren positiven Möglichkeiten der Moderne geht es hierbei um die „Aufhebung“ oder „Rekapitulation“ der jetzigen Zivilisation in einen „neuen Lebensstil“. (Aufhebung ist hier wieder im dreifachen Sinn verstanden als Verneinung des Negativen, Bewahrung des Positiven und Vollendung dessen, was die Alternativlösung ansteuert). Der politische Einsatz, getragen vom Dialog, erfordert Wirklichkeitssinn, prophetischen Weitblick und Mut zum Tun des Möglichen. Er ist, recht verstanden, eine Form des christlichen (und kirchlichen) Zeugnisses und des diakonischen Dienstes. Er wird immer nur Stückwerk sein und steht wie jeder im Glauben wahrgenommene menschliche Einsatz unter dem Gericht und der Verheißung Gottes.

Es geht bei den genannten Anliegen um wesentliche Orientierungen, die in der Suche nach einer die jetzige Zivilisation wohl aufnehmenden, aber zugleich auch transzendierenden Alternativlösung berücksichtigt werden müssen.

4. Es ist wohl klar geworden, dass die Christen und die Kirche auf Grund ihrer Hoffnung keine fertigen Antworten auf die Fragen der heutigen Zeit, wie sie durch die Zivilisationskrise bewusst werden, haben. Das wird auch von der Kirche gar nicht verlangt. Ihr Auftrag besteht darin, einem Weg zu folgen und auf diesen Weg zu rufen.²⁾ Nur auf diesem Weg können Teilantworten gefunden werden, welche in ihrer Begrenztheit und ihrer Fehlbarkeit doch transparent sind für *die* Antwort, die in die Richtung des wahren Wohls (der Menschen und ihrer Umwelt) weist.

Der Weg, um den es geht, ist der Weg des Geistes, des geistlichen Kampfes. Wer diesen Kampf führt, bedient sich der Waffen des Geistes, nicht „fleischlicher“ Waffen (2. Kor. 10,3 ff). Die Waffen des Geistes sind das Bekenntnis zum dreieinigen Gott und die in seinem Namen erhobene Protestation für diese Erde und den Menschen und damit gegen all das, was ihre ewige Berufung zur neuen Schöpfung zerstört.

Der Weg ist ein Weg zur Gemeinschaft, der Kirche, des Dialogs. Der geistliche Kampf ist der Kampf der universalen Kirche. Kein Einzelner kann diesen Kampf ausschließlich als seinen eigenen beanspruchen, ohne sich der Kirche zu substituieren und sich selbst für den Weg zu halten. Dadurch würde er nicht nur die im Credo bekannte Kirche verleugnen, sondern auch

Christus, der von *sich* sagt: *Ich* bin der Weg. Die Wahrheit kommt auf dem Weg des Dialogs zustande, welcher der Weg der Kirche ist, weil Christus die Menschen von ihren exklusiven Absolutheitsansprüchen befreit und sie füreinander offen sein lässt. Seine Wahrheit macht aus ihnen Brüder, und sie können „die Wahrheit in Liebe“ bekennen (Eph. 4,15). Zugleich gilt, dass dieser Weg des Dialogs sich nicht auf die Kirche beschränken kann. Der Dialog muss auf allen Ebenen und überall angeboten und geführt werden.

So, auf diese Art und durch solche Arbeit des Dialogs, geschieht Hoffnung in Form von Liebe. Der Dialog ist selber Gleichnis und Zeichen der neuen Welt, wo in ihm darum gerungen wird, die dem Glauben gegebene Hoffnung zu buchstabieren und in Liebe umzusetzen in dieser Welt. Im Dialog geschieht Kirche. Das Gebot Gottes muss in jeder neuen Zeit vergegenwärtigt, aktualisiert werden, so wie das schon durch das Alte Testament hindurch geschah. Ohne solche Vergegenwärtigung und Deutung erstarrt es zum Prinzip. Der der Kirche verheißene Heilige Geist, der Paraklet, ist der, der sie in alle Wahrheit leiten wird (Joh. 14,15 ff und 16,13). Alles Suchen und Trachten der Christen und der Kirche betreffs ihres Auftrages in dieser Welt ist immer bewegt durch die Bitte: *Veni, Creator Spiritus*.

5. Was ist dann Liebe, in der die Hoffnung der Erde nahe ist? Wir können sagen: Sie ist so groß wie die Hoffnung und so klein wie das Geringste. Sie ist Gleichnis und setzt Zeichen, weil sie die Epiphanie der neuen Welt in unserer Welt erkennt und erwartet. Sie ist nicht durch sich selber, sondern ist Gabe; sie lebt von der Vergebung und schenkt Vergebung. Sie braucht die Kirche und wird zur Kirche. Sie ist die Kraft in aller Unkraft, Kraft des Heimholens der Trümmer menschlichen Lebens und der Welt in die neue Welt.

Was heißt das konkret? Was heißt das für die Evangelische Michaelsbruderschaft? Was heißt das für die Kirche? Was heißt das für den einzelnen Christen? Was heißt es im Blick auf die Wirklichkeit der Welt und der Menschheit? Was heißt es für unsern Dienst?

An Ideen und Anregungen fehlt es nicht. Es gibt heute eine große und in vieler Hinsicht beachtenswerte Literatur zu diesen Fragen. Für die Kirche und die Bruderschaft wird es nicht so sehr um neue originelle Ideen zu gehen haben, sondern darum, dass sie in *dem* Raum Wirklichkeit werden, in den die neue Welt erfahren wird: dem durch die Trilogie „Martyria, Liturgia, Diakonia“ bezeichneten Raum. Es ist der weite Raum des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; der Raum, in dem Mensch und Welt geheiligt werden für die neue Welt. Es ist der Raum, in dem Gott Zeit hat für uns und unsere Welt und wir selber uns Zeit schenken lassen, in Gott, für uns und die Welt.

Hier mögen Stichworte genügen, die zugleich auf Themen verweisen, wie sie in der Arbeit der Naturschutzkommission der Kirchen im Elsass und in Ostlothringen verhandelt wurden:³⁾ Kernenergie, neuer Lebensstil, Ernährung und Gesundheit, Tierschutz, Landwirtschaft... Gewiss sind alle Arbeiten dieser Art fehlbar und provisorisch. Aber wir sollten den Mut finden, das Provisorische, das hier Nächstliegende zu tun. Nur so kommen wir weiter.

¹⁾ Dieser Aussage, die von französischen Wirtschaftswissenschaftlern als berechtigt angesehen

wird, ist in Kirchberg von deutschen Wirtschaftlern widersprochen worden. Sie ist tatsächlich wohl zu generell, um der ganzen Vielschichtigkeit der Wirtschaft Genüge zu tun, sollte aber in ihrem Wahrheitsgehalt bedacht werden.

²⁾ Verwiesen sei an dieser Stelle auf die deutsche Ausgabe des von mir herausgegebenen Buches „Nature menacée et responsabilité chrétienne“ (Bedrohte Natur und christliche Verantwortung, Frankfurt, Otto Lembeck, 1979), besonders S. 20-43, wo auch die weiterführende Literatur genannt wird.

³⁾ Vgl. Anmerkung 2

Obiger Vortrag wurde gehalten anlässlich der Tagung „Zweites Berneuchener Gespräch“ vom 5.-8. April 1979 im Kloster Kirchberg bei Sulz am Neckar

Veröffentlicht im Rundbrief der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Sonderheft 1980