

Verlautbarungen
des Apostolischen Stuhls

Nr. 179

Enzyklika *SPE SALVI*
von Papst Benedikt XVI. an die
Bischöfe, an die Priester und
Diakone, an die gottgeweihten
Personen und an alle
Christgläubigen
über die christliche Hoffnung

30. November 2007

Enzyklika *SPE SALVI*
von Papst Benedikt XVI. an die
Bischöfe, an die Priester und
Diakone, an die gottgeweihten
Personen und an alle
Christgläubigen
über die christliche Hoffnung

30. November 2007
3., korrigierte Auflage 2008

Enzyklika *SPE SALVI* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung

© Copyright 2007 – Libreria Editrice Vaticana / hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. – 3., korr. Aufl. – Bonn 2008. – 64 S. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls ; 179)

INHALT

Einleitung [1]	5
Glaube ist Hoffnung [2–3]	5
Das Verständnis der Hoffnung des Glaubens im Neuen Testa- ment und in der frühen Kirche [4–9]	8
Ewiges Leben – was ist das? [10–12]	17
Ist die christliche Hoffnung individualistisch? [13–15]	21
Die Umwandlung des christlichen Hoffnungsglaubens in der Neuzeit [16–23]	24
Die wahre Gestalt der christlichen Hoffnung [24–31]	32
Lern- und Übungsorte der Hoffnung	40
I. Das Gebet als Schule der Hoffnung [32–34]	40
II. Tun und Leiden als Lernorte der Hoffnung [35–40]	43
III. Das Gericht als Lern- und Übungsort der Hoffnung [41–48]	51
Maria, Stern der Hoffnung [49–50]	61

Einleitung

1. „*SPE SALVI facti sumus*“ – auf Hoffnung hin sind wir gerettet, sagt Paulus den Römern und uns (Röm 8,24). Die „Erlösung“, das Heil ist nach christlichem Glauben nicht einfach da. Erlösung ist uns in der Weise gegeben, dass uns Hoffnung geschenkt wurde, eine verlässliche Hoffnung, von der her wir unsere Gegenwart bewältigen können: Gegenwart, auch mühsame Gegenwart, kann gelebt und angenommen werden, wenn sie auf ein Ziel zuführt und wenn wir dieses Ziels gewiss sein können; wenn dies Ziel so groß ist, dass es die Anstrengung des Weges rechtfertigt. Nun drängt sich sogleich die Frage auf: Welcher Art ist denn diese Hoffnung, die es gestattet zu sagen, von ihr her und weil es sie gibt, seien wir erlöst? Und welcher Art Gewissheit gibt es da?

Glaube ist Hoffnung

2. Bevor wir diesen unseren heutigen Fragen nachgehen, müssen wir noch etwas genauer auf das Zeugnis der Bibel über die Hoffnung hinhören. Hoffnung ist in der Tat ein Zentralwort des biblischen Glaubens; so sehr, dass die Wörter Glaube und Hoffnung an verschiedenen Stellen als austauschbar erscheinen. So verbindet der *Brief an die Hebräer* die „Fülle des Glaubens“ (10,22) und „das unwandelbare Bekenntnis der Hoffnung“ (10,23) ganz eng miteinander. Auch wenn der *Erste Petrus-Brief* die Christen dazu auffordert, jederzeit zur Antwort bereit zu sein über den Logos – den Sinn und Grund – ihrer Hoffnung (vgl. 3,15), ist „Hoffnung“ gleichbedeutend mit „Glaube“. Wie sehr die Besenkung mit einer verlässlichen Hoffnung das Bewusstsein der frühen Christen bestimmte, zeigt sich auch, wo die christliche Existenz mit dem Leben vor dem Glauben oder

der Situation der Anhänger anderer Religionen verglichen wird. Paulus erinnert die Epheser daran, wie sie vor ihrer Begegnung mit Christus „ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt“ waren (*Eph* 2,12). Natürlich weiß er, dass sie Götter hatten, dass sie Religion hatten, aber ihre Götter waren fragwürdig geworden, und von ihren widersprüchlichen Mythen ging keine Hoffnung aus. Trotz der Götter waren sie „ohne Gott“ und daher in einer dunklen Welt, vor einer dunklen Zukunft. „*In nihil ab nihilo quam cito recidimus*“ (Wie schnell fallen wir vom Nichts ins Nichts zurück)¹ heißt eine Grabinschrift jener Zeit, in der das Bewusstsein unbeschönigt erscheint, auf das Paulus anspielt. Im gleichen Sinn sagt er zu den Thessalonichern: Ihr sollt nicht traurig sein „wie die anderen, die keine Hoffnung haben“ (*1 Thess* 4,13). Auch hier erscheint es als das Unterscheidende der Christen, dass sie Zukunft haben: Nicht als ob sie im Einzelnen wüssten, was ihnen bevorsteht; wohl aber wissen sie im Ganzen, dass ihr Leben nicht ins Leere läuft. Erst wenn Zukunft als positive Realität gewiss ist, wird auch die Gegenwart lebbar. So können wir jetzt sagen: Christentum war nicht nur „gute Nachricht“ – eine Mitteilung von bisher unbekannten Inhalten. Man würde in unserer Sprache sagen: Die christliche Botschaft war nicht nur „informativ“, sondern „performativ“ – das heißt: Das Evangelium ist nicht nur Mitteilung von Wissbarem; es ist Mitteilung, die Tatsachen wirkt und das Leben verändert. Die dunkle Tür der Zeit, der Zukunft, ist aufgesprengt. Wer Hoffnung hat, lebt anders; ihm ist ein neues Leben geschenkt worden.

3. Aber nun wird die Frage dringend: Worin besteht diese Hoffnung, die als Hoffnung „Erlösung“ ist? Nun, der Kern der Antwort ist in der eben angeführten Stelle aus dem *Epheser-Brief* angegeben: Die Epheser waren vor der Begegnung mit

¹ *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Bd. VI, Nr. 26003.

Christus hoffnungslos, weil sie „ohne Gott in der Welt“ waren. Gott kennenlernen – den wahren Gott, das bedeutet Hoffnung empfangen. Für uns, die wir seit je mit dem christlichen Gottesbegriff leben und ihm gegenüber abgestumpft sind, ist der Besitz der Hoffnung, der von der realen Begegnung mit diesem Gott ausgeht, kaum noch wahrnehmbar. Ein Beispiel einer Heiligen unserer Zeit mag ein wenig verdeutlichen, was es heißt, diesem Gott erstmals und wirklich zu begegnen. Ich denke an die von Papst Johannes Paul II. heiliggesprochene Afrikanerin Giuseppina Bakhita. Sie war ungefähr – das genaue Datum kannte sie nicht – 1869 in Darfur im Sudan geboren. Mit neun Jahren wurde sie von Sklavenhändlern entführt, blutig geschlagen und fünfmal auf den Sklavenmärkten des Sudan verkauft. Zuletzt war sie als Sklavin der Mutter und der Gattin eines Generals in Diensten und wurde dabei täglich bis aufs Blut geißelt, wovon ihr lebenslang 144 Narben verblieben. 1882 wurde sie schließlich von einem italienischen Händler für den italienischen Konsul Callisto Legnani gekauft, der angesichts des Vormarschs der Mahdisten nach Italien zurückkehrte. Hier lernte Bakhita schließlich nach so schrecklichen „Patronen“, denen sie bisher unterstanden war, einen ganz anderen „Patron“ kennen – „Paron“ nannte sie in dem venezianischen Dialekt, den sie nun lernte, den lebendigen Gott, den Gott Jesu Christi. Bisher hatte sie nur Patrone gekannt, die sie verachteten und misshandelten oder bestenfalls als nützliche Sklavin betrachteten. Aber nun hörte sie, dass es einen „Paron“ über allen Patronen gibt, den Herrn aller Herren und dass dieser Herr gut ist, die Güte selbst. Sie erfuhr, dass dieser Herr auch sie kennt, auch sie geschaffen hat – ja, dass er sie liebt. Auch sie war geliebt, und zwar von dem obersten Paron, vor dem alle anderen Patrone auch nur selber armselige Diener sind. Sie war gekannt und geliebt und wurde erwartet. Ja, dieser Patron hatte selbst das Schicksal des Geschlagenwerdens auf sich genom-

men und wartete nun „zur Rechten des Vaters“ auf sie. Nun hatte sie „Hoffnung“ – nicht mehr bloß die kleine Hoffnung, weniger grausame Herren zu finden, sondern die große Hoffnung: Ich bin definitiv geliebt, und was immer mir geschieht – ich werde von dieser Liebe erwartet. Und so ist mein Leben gut. Durch diese Hoffnungserkenntnis war sie „erlöst“, nun keine Sklavin mehr, sondern freies Kind Gottes. Sie verstand, was Paulus sagte, wenn er die Epheser daran erinnerte, dass sie vorher ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt gewesen waren – ohne Hoffnung, weil ohne Gott. So weigerte sie sich, als man sie wieder in den Sudan zurückbringen wollte; sie war nicht bereit, sich von ihrem „Paron“ noch einmal trennen zu lassen. Am 9. Januar 1890 wurde sie getauft und gefirmt und empfing die erste heilige Kommunion aus der Hand des Patriarchen von Venedig. Am 8. Dezember 1896 legte sie in Verona die Gelübde der Canossa-Schwestern ab und hat von da an – neben ihren Arbeiten in der Sakristei und an der Klosterpforte – vor allem in verschiedenen Reisen in Italien zur Mission zu ermutigen versucht: Die Befreiung, die sie selbst durch die Begegnung mit dem Gott Jesu Christi empfangen hatte, die musste sie weitergeben, die musste auch anderen, möglichst vielen, geschenkt werden. Die Hoffnung, die ihr geworden war und sie „erlöst“ hatte, durfte sie nicht für sich behalten; sie sollte zu vielen, zu allen kommen.

Das Verständnis der Hoffnung des Glaubens im Neuen Testament und in der frühen Kirche

4. Kehren wir noch einmal in die frühe Kirche zurück, bevor wir uns der Frage stellen: Kann die Begegnung mit dem Gott, der uns in Christus sein Gesicht gezeigt und sein Herz aufgetan hat, auch für uns mehr als „informativ“, nämlich „performativ“

sein, das heißt das Leben umgestalten, so dass wir uns erlöst wissen durch die Hoffnung, die sie bedeutet. Es ist nicht schwer zu sehen, dass die Erfahrung der kleinen afrikanischen Sklavin Bakhita auch die Erfahrung vieler geschlagener und zum Sklavendienst verurteilter Menschen in der Zeit des werdenden Christentums gewesen ist. Das Christentum hatte keine sozialrevolutionäre Botschaft gebracht, etwa wie die, mit der Spartakus in blutigen Kämpfen gescheitert war. Jesus war nicht Spartakus, er war kein Befreiungskämpfer wie Barabbas oder Bar-Kochba. Was Jesus, der selbst am Kreuz gestorben war, gebracht hatte, war etwas ganz anderes: die Begegnung mit dem Herrn aller Herren, die Begegnung mit dem lebendigen Gott und so die Begegnung mit einer Hoffnung, die stärker war als die Leiden der Sklaverei und daher von innen her das Leben und die Welt umgestaltete. Was neu geworden war, wird am deutlichsten im *Brief* des heiligen Paulus *an Philemon*. Dies ist ein ganz persönlicher Brief, den Paulus im Gefängnis schreibt und dem davongelaufenen Sklaven Onesimus für seinen Herrn – eben Philemon – mitgibt. Ja, Paulus schickt den zu ihm geflohenen Sklaven an seinen Herrn zurück, nicht befehlend, sondern bittend: „Ich bitte dich sehr für mein Kind Onesimus, dem ich im Gefängnis zum Vater geworden bin [...] Ich schicke ihn zu dir zurück, das bedeutet mein eigenes Herz [...] Vielleicht wurde er nur deshalb eine Weile von dir getrennt, damit du ihn für ewig zurückerhältst, nicht mehr als Sklaven, sondern weit mehr: als geliebten Bruder.“ (*Phlm* 10–16). Die Menschen, die ihrem zivilen Status nach sich als Herren und Sklaven gegenüberstehen, sind als Glieder der einen Kirche einander Brüder und Schwestern geworden – so redeten sich die Christen an; sie waren durch die Taufe neu geboren, mit dem gleichen Geist getränkt und empfangen nebeneinander und miteinander den Leib des Herrn. Das änderte, auch wenn die äußeren Strukturen gleich blieben, von innen her die Gesellschaft. Wenn der *He-*

bräer-Brief davon redet, dass die Christen hier keine bleibende Stadt haben, sondern die künftige suchen (vgl. *Hebr* 11,13–16; *Phil* 3,20), so ist dies alles andere als Vertröstung auf die Zukunft: Die gegenwärtige Gesellschaft wird von den Christen als uneigentliche Gesellschaft erkannt; sie gehören einer neuen Gesellschaft zu, zu der sie miteinander unterwegs sind und die in ihrer Wanderschaft antizipiert wird.

5. Wir müssen noch einen weiteren Gesichtspunkt hinzunehmen. Der *Erste Korinther-Brief* (1,18–31) zeigt uns, dass ein großer Teil der frühen Christen den niedrigen sozialen Schichten zugehörte und so gerade der Erfahrung der neuen Hoffnung zugänglich war, wie sie uns am Beispiel Bakhitas begegnet ist. Aber es hat doch auch von Anfang an Bekehrungen in aristokratischen und gebildeten Schichten gegeben. Denn gerade auch sie lebten „ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt“. Der Mythos hatte seine Glaubwürdigkeit verloren; die römische Staatsreligion war zum bloßen Zeremoniell erstarrt, das gewissenhaft ausgeführt wurde, aber eben nur noch „politische Religion“ war. Die philosophische Aufklärung hatte die Götter in den Bereich des Unwirklichen verwiesen. Das Göttliche wurde in verschiedenen Weisen in den kosmischen Mächten gesehen, aber einen Gott, zu dem man beten konnte, gab es nicht. Paulus schildert die wesentliche Problematik der damaligen Religion durchaus sachgerecht, wenn er dem „Leben gemäß Christus“ ein Leben „unter der Herrschaft der Elemente des Kosmos“ entgegenstellt (vgl. *Kol* 2,8). In diesem Zusammenhang kann ein Text des heiligen Gregor von Nazianz erhellend sein. Er sagt, dass in dem Augenblick, in dem die vom Stern geführten Magier den neuen König Christus anbeteten, das Ende der Astrologie gekommen war, da die Sterne jetzt die von Christus bestimmte Bahn laufen.² In der Tat ist in dieser

² Vgl. *Poem. dogm.*, V, 53–64: PG 37, 428–429.

Szene das Weltbild von damals umgekehrt, das auf andere Weise auch heute wieder bestimmend ist. Nicht die Elemente des Kosmos, die Gesetze der Materie, herrschen letztlich über die Welt und über den Menschen, sondern ein persönlicher Gott herrscht über die Sterne, das heißt über das All; nicht die Gesetze der Materie und der Evolution sind die letzte Instanz, sondern Verstand, Wille, Liebe – eine Person. Und wenn wir diese Person kennen, sie uns kennt, dann ist wirklich die unerbittliche Macht der materiellen Ordnungen nicht mehr das Letzte; dann sind wir nicht Sklaven des Alls und seiner Gesetze, dann sind wir frei. Ein solches Bewusstsein hat die suchenden und lauternden Geister der Antike bestimmt. Der Himmel ist nicht leer. Das Leben ist nicht bloßes Produkt der Gesetze und des Zufalls der Materie, sondern in allem und zugleich über allem steht ein persönlicher Wille, steht Geist, der sich in Jesus als Liebe gezeigt hat.³

6. Die frühchristlichen Sarkophage stellen diese Erkenntnis bildlich dar – angesichts des Todes, vor dem die Frage nach dem, was Leben bedeutet, unausweichlich wird. Die Gestalt Christi wird auf den frühen Sarkophagen vor allem in zwei Bildern ausgelegt: der Philosoph und der Hirte. Unter Philosophie verstand man damals gemeinhin nicht eine schwierige akademische Disziplin, wie sie sich heute darstellt. Der Philosoph war vielmehr derjenige, der die wesentliche Kunst zu lehren wusste: die Kunst, auf rechte Weise ein Mensch zu sein – die Kunst zu leben und zu sterben. Den Menschen war freilich längst bewusst geworden, dass viele von denen, die als Philosophen, als Lehrer des Lebens herumliefen, nur Scharlatane waren, die sich mit ihren Worten Geld verdienten und über das wahre Leben gar nichts zu sagen hatten. Um so mehr suchte man nach dem wahren Philosophen, der wirklich den Weg zum

³ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1817–1821.

Leben zeigen konnte. Ende des dritten Jahrhunderts begegnet uns erstmals in Rom auf einem Kindersarkophag im Zusammenhang der Auferweckung des Lazarus die Gestalt Christi als des wahren Philosophen, der in der einen Hand das Evangelium, in der anderen den Wanderstab des Philosophen hält. Mit diesem seinem Stab überwindet er den Tod; das Evangelium bringt die Wahrheit, nach der die Wanderphilosophen vergeblich gesucht hatten. In diesem Bild, das sich dann über lange Zeit in der Sarkophagkunst gehalten hat, wird anschaulich, was gebildete wie einfache Menschen in Christus fanden: Er sagt uns, wer der Mensch wirklich ist und was er tun muss, um wahrhaft ein Mensch zu sein. Er zeigt uns den Weg, und dieser Weg ist die Wahrheit. Er selbst ist beides und daher auch das Leben, nach dem wir alle Ausschau halten. Er zeigt auch den Weg über den Tod hinaus; erst wer das kann, ist ein wirklicher Meister des Lebens. Dies Gleiche wird im Bild des Hirten anschaulich. Wie beim Bild des Philosophen, so konnte die frühe Kirche auch bei der Gestalt des Hirten an bestehende Vorbilder römischer Kunst anknüpfen. Der Hirte war dort weitgehend Ausdruck des Traums vom heiteren und einfachen Leben, nach dem sich die Menschen in der Wirrnis der Großstadt sehnten. Nun wurde das Bild von einem neuen Hintergrund her gelesen, der ihm einen tieferen Inhalt gab: „Der Herr ist mein Hirte. Nichts wird mir fehlen. Muss ich auch wandern in finsterner Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir...“ (Ps 23 [22], 1.4). Der wirkliche Hirt ist derjenige, der auch den Weg durch das Tal des Todes kennt; der auf der Straße der letzten Einsamkeit, in der niemand mich begleiten kann, mit mir geht und mich hindurchführt: Er hat sie selbst durchschritten, diese Straße; ist hinabgestiegen in das Reich des Todes, hat ihn besiegt und ist wiedergekommen, um uns nun zu begleiten und uns Gewissheit zu geben, dass es mit ihm zusammen einen Weg hindurch gibt. Dieses Bewusstsein, dass es den gibt, der

auch im Tod mich begleitet und mit seinem „Stock und Stab mir Zuversicht“ gibt, so dass ich „kein Unheil zu fürchten“ brauche (Ps 23 [22], 4) – dies war die neue „Hoffnung“, die über dem Leben der Glaubenden aufging.

7. Wir müssen noch einmal zum Neuen Testament zurückkehren. Im 11. Kapitel des *Hebräer-Briefes* (Vers 1) findet sich eine Art Definition des Glaubens, die ihn eng mit der Hoffnung verwebt. Um das zentrale Wort dieses Satzes ist seit der Reformation ein Streit der Ausleger entstanden, in dem sich in jüngerer Zeit wieder der Ausweg auf ein gemeinsames Verstehen hin zu öffnen scheint. Ich lasse dieses Zentralwort zunächst unübersetzt. Dann lautet der Satz: „Glaube ist Hypostase dessen, was man hofft; der Beweis von Dingen, die man nicht sieht.“ Für die Väter und für die Theologen des Mittelalters war klar, dass das griechische Wort *hypostasis* im Lateinischen mit *substantia* zu übersetzen war. So lautet denn auch die in der alten Kirche entstandene lateinische Übertragung des Textes: „*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*“ – der Glaube ist die „Substanz“ der Dinge, die man erhofft; Beweis für nicht Sichtbares. Thomas von Aquin⁴ erklärt das, indem er sich der Terminologie der philosophischen Tradition bedient, in der er steht, so: Der Glaube ist ein „*habitus*“, das heißt eine dauernde Verfasstheit des Geistes, durch die das ewige Leben in uns beginnt und der den Verstand dahin bringt, solchem beizustimmen, was er nicht sieht. Der Begriff der „Substanz“ ist also dahin modifiziert, dass in uns durch den Glauben anfanghaft, im Keim könnten wir sagen – also der „Substanz“ nach –, das schon da ist, worauf wir hoffen: das ganze, das wirkliche Leben. Und eben darum, weil die Sache selbst schon da ist, schafft diese Gegenwart des Kommenden auch Gewissheit: Dies Kommende ist noch nicht in der

⁴ *Summa Theologiae* II–II^{ae}, q. 4, a. 1.

äußeren Welt zu sehen (es „erscheint“ nicht), aber dadurch, dass wir es in uns als beginnende und dynamische Wirklichkeit tragen, entsteht schon jetzt Einsicht. Luther, dem der *Hebräer-Brief* an sich nicht besonders sympathisch war, konnte mit dem Begriff „Substanz“ im Zusammenhang seiner Sicht von Glauben nichts anfangen. Er hat daher das Wort *Hypostase/Substanz* nicht im objektiven Sinn (anwesende Realität in uns), sondern im subjektiven Sinn, als Ausdruck einer Haltung verstanden und dann natürlich auch das Wort *argumentum* als Haltung des Subjekts verstehen müssen. Diese Auslegung hat sich – jedenfalls in Deutschland – im 20. Jahrhundert auch in der katholischen Exegese durchgesetzt, so dass die von den Bischöfen gebilligte Einheitsübersetzung des Neuen Testaments schreibt: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht.“ Das ist an sich nicht falsch, entspricht aber nicht dem Sinn des Textes, denn das verwendete griechische Wort (*elenchos*) hat nicht die subjektive Bedeutung von „Überzeugung“, sondern die objektive Wertigkeit von „Beweis“. Darum ist die neuere evangelische Exegese mit Recht zu einer anderen Auffassung gelangt: „Es kann aber jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, dass diese klassisch gewordene protestantische Auslegung unhaltbar ist.“⁵ Der Glaube ist nicht nur ein persönliches Ausgreifen nach Kommendem, noch ganz und gar Ausständigem; er gibt uns etwas. Er gibt uns schon jetzt etwas von der erwarteten Wirklichkeit, und diese gegenwärtige Wirklichkeit ist es, die uns ein „Beweis“ für das noch nicht zu Sehende wird. Er zieht Zukunft in Gegenwart herein, so dass sie nicht mehr das reine Noch-nicht ist. Dass es diese Zukunft gibt, ändert die Gegenwart; die Gegenwart wird vom Zukünftigen berührt, und so überschreitet sich Kommendes in Jetziges und Jetziges in Kommendes hinein.

⁵ H. Köster: *ThWNT*, VIII (1969) 585.

8. Diese Auslegung wird noch verstärkt und auf die Praxis hin ausgeweitet, wenn wir den 34. Vers des 10. Kapitels im *Hebräer-Brief* ansehen, der in einem sprachlichen und inhaltlichen Zusammenhang mit dieser Definition des hoffenden Glaubens steht, sie vorbereitet. Der Verfasser spricht hier zu Gläubigen, die die Erfahrung der Verfolgung mitgemacht haben und sagt zu ihnen: „Ihr habt mit den Gefangenen gelitten und auch den Raub eures Vermögens (*hyparchonton* – Vg: *bonorum*; italienische Übersetzung: *sostanza*) freudig hingenommen, da ihr wusstet, dass ihr einen besseren Besitz (*hyparxin* – Vg: *substantiam*; italienisch: *beni migliori*) habt, der euch bleibt.“ *Hyparchonta* sind der Besitz, das, was beim irdischen Leben „Unterhalt“, eben Basis, „Substanz“ des Lebens ist, auf die man sich verlässt. Diese „Substanz“, die gewöhnliche Lebenssicherung ist den Christen in der Verfolgung genommen worden. Sie ertrugen dies, weil sie diese materielle Substanz ohnedies als fragwürdig ansahen. Sie konnten sie lassen, weil sie nun eine bessere „Basis“ ihrer Existenz gefunden hatten – eine, die bleibt und die einem niemand wegnehmen kann. Die Querverbindung zwischen diesen beiden Arten von „Substanz“, von Unterhalt und materieller Basis hin zum Wort vom Glauben als „Basis“, als „Substanz“, die bleibt, ist nicht zu übersehen. Der Glaube gibt dem Leben eine neue Basis, einen neuen Grund, auf dem der Mensch steht, und damit wird der gewöhnliche Grund, eben die Verlässlichkeit des materiellen Einkommens relativiert. Es entsteht eine neue Freiheit gegenüber diesem nur scheinbar tragenden Lebensgrund, dessen normale Bedeutung damit natürlich nicht gezeugnet ist. Diese neue Freiheit, das Wissen um die neue „Substanz“, die uns geschenkt wurde, hat sich nicht nur im Martyrium gezeigt, in dem Menschen der Allmacht der Ideologie und ihrer politischen Organe widerstanden und so mit ihrem Tod die Welt erneuert haben. Sie hat sich vor allem in den großen Verzichten von den Mönchen des Alter-

tums hin zu Franz von Assisi und zu den Menschen unserer Zeit gezeigt, die in den neuzeitlichen Ordensbewegungen für Christus alles gelassen haben, um Menschen den Glauben und die Liebe Christi zu bringen, um körperlich und seelisch leidenden Menschen beizustehen. Da hat sich die neue „Substanz“ wirklich als „Substanz“ bewährt, ist aus der Hoffnung dieser von Christus berührten Menschen Hoffnung für andere geworden, die im Dunkel und ohne Hoffnung lebten. Da hat sich gezeigt, dass dieses neue Leben wirklich „Substanz“ hat und „Substanz“ ist, die anderen Leben schafft. Für uns, die wir auf diese Gestalten hinschauen, ist dieses ihr Tun und Leben in der Tat ein „Beweis“, dass das Kommende, die Verheißung Christi, nicht nur Erwartung, sondern wirkliche Gegenwart ist: dass er wirklich der „Philosoph“ und der „Hirte“ ist, der uns zeigt, was und wo Leben ist.

9. Um diese Betrachtung über die beiden Weisen von Substanz – *hypostasis* und *hyparchonta* – und die zwei Weisen des Lebens, die damit ausgedrückt sind, tiefer zu verstehen, müssen wir noch zwei zugehörige Wörter kurz bedenken, die sich im 10. Kapitel des *Hebräer-Briefs* finden. Es handelt sich um die Worte *hypomone* (10,36) und *hypostole* (10,39). *Hypomone* wird gewöhnlich mit „Geduld“ übersetzt – Ausdauer, Standhalten. Dieses Wartenkönnen im geduldigen Ertragen der Prüfung ist notwendig für den Gläubigen, damit er „das verheißene Gut erlangt“ (10,36). In der frühjüdischen Frömmigkeit ist dieses Wort ausdrücklich für das Warten auf Gott verwendet worden, das für Israel charakteristisch ist: für dieses Aushalten bei Gott von der Gewissheit des Bundes her in einer Welt, die Gott widerspricht. Es bezeichnet so gelebte Hoffnung, Leben aus der Hoffnungsgewissheit heraus. Im Neuen Testament gewinnt dieses Warten auf Gott, dieses Stehen zu Gott eine neue Bedeutung: Gott hat sich in Christus gezeigt. Er hat uns schon die „Substanz“ des Kommenden mitgeteilt, und so erhält das War-

ten auf Gott eine neue Gewissheit. Es ist Warten auf Kommen-
des von einer schon geschenkten Gegenwart her. Es ist Warten
in der Gegenwart Christi, mit dem gegenwärtigen Christus auf
das Ganzwerden seines Leibes, auf sein endgültiges Kommen
hin. Mit *Hypostole* hingegen ist das Sich-Zurückziehen ge-
meint, das nicht wagt, offen und frei die vielleicht gefährliche
Wahrheit zu sagen. Dieses Sich-Verstecken vor den Menschen
aus dem Geist der Menschenfurcht heraus führt zum „Verder-
ben“ (*Hebr* 10,39). „Gott hat uns nicht den Geist der Verzagt-
heit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der
Besonnenheit“ – so charakterisiert demgegenüber der *Zweite
Timotheus-Brief* (1,7) mit einem schönen Wort die Grundhal-
tung des Christenmenschen.

Ewiges Leben – was ist das?

10. Mit alledem haben wir über den Glauben und die Hoffnung
des Neuen Testaments und der frühen Christenheit gesprochen,
aber es ist doch immer auch sichtbar geworden, dass wir nicht
von bloß Vergangenen reden, sondern dass dies alles mit dem
Leben und Sterben des Menschen überhaupt, also auch mit uns
hier und heute zu tun hat. Dennoch müssen wir nun ganz aus-
drücklich fragen: Ist christlicher Glaube auch für uns heute
Hoffnung, die unser Leben verwandelt und trägt? Ist er für uns
„performativ“ – eine Kunde, die das Leben selbst neu gestaltet,
oder ist er nur noch „Information“, die wir inzwischen beiseite-
gelegt haben und die uns durch neuere Informationen überholt
erscheint? Auf der Suche nach einer Antwort möchte ich von
der klassischen Form des Dialogs ausgehen, mit der das Taufrit-
tual die Aufnahme des Neugeborenen in die Gemeinschaft der
Glaubenden und die Wiedergeburt in Christus eröffnete. Der
Priester erfragte zunächst den von den Eltern gewählten Namen
des Kindes und fragte dann weiter: Was begehrt du von der

Kirche? Antwort: den Glauben. Und was gibt dir der Glaube? Das ewige Leben. Nach diesem Dialog suchten die Eltern für das Kind den Zugang zum Glauben, die Gemeinschaft mit den Glaubenden, weil sie im Glauben den Schlüssel sahen für „das ewige Leben“. In der Tat, darum geht es heute wie einst bei der Taufe, beim Christwerden: nicht nur um einen Sozialisierungsakt in die Gemeinde hinein, nicht einfach um Aufnahme in die Kirche, sondern die Eltern erwarten sich für den Täufling mehr: dass ihm der Glaube, zu dem die Körperlichkeit der Kirche und ihrer Sakramente gehört, Leben schenkt – das ewige Leben. Glaube ist Substanz der Hoffnung. Aber da steht nun die Frage auf: Wollen wir das eigentlich – ewig leben? Vielleicht wollen viele Menschen den Glauben heute einfach deshalb nicht, weil ihnen das ewige Leben nichts Erstrebenswertes zu sein scheint. Sie wollen gar nicht das ewige Leben, sondern dieses jetzige Leben, und der Glaube an das ewige Leben scheint dafür eher hinderlich zu sein. Ewig – endlos – weiterzuleben scheint eher Verdammnis als ein Geschenk zu sein. Gewiss, den Tod möchte man so weit hinausschieben wie nur irgend möglich. Aber immerfort und ohne Ende zu leben – das kann doch zuletzt nur langweilig und schließlich unerträglich sein. Genau das sagt zum Beispiel der Kirchenvater Ambrosius bei der Grabrede für seinen heimgegangenen Bruder Satyrus: „Der Tod gehörte zwar nicht zur Natur, aber er ist zu Natur geworden. Gott hat ihn nicht von Anfang an vorgesehen, sondern hat ihn als Heilmittel geschenkt [...] Der Übertretung wegen ist das Leben des Menschen von der täglichen Mühsal und von unerträglichem Jammer gezeichnet und so erbärmlich geworden. Ein Ende der Übel musste gesetzt werden, damit der Tod wiederherstelle, was das Leben verloren hat. Unsterblichkeit wäre mehr Last als Gabe, wenn nicht die Gnade hinein-

leuchten würde.“⁶ Vorher schon hatte Ambrosius gesagt: „Der Tod ist nicht zu beklagen, er ist Ursache für das Heil ...“⁷

11. Was immer der heilige Ambrosius mit diesen Worten genau sagen wollte – wahr ist, dass die Abschaffung des Todes oder auch sein praktisch unbegrenztes Hinausschieben die Erde und die Menschheit in einen unmöglichen Zustand versetzen und auch dem Einzelnen selber keine Wohltat erweisen würde. Offenbar gibt es da einen Widerspruch in unserer Haltung, der auf eine innere Widersprüchlichkeit unserer Existenz selbst verweist. Einerseits wollen wir nicht sterben, will vor allem auch der andere, der uns gut ist, nicht, dass wir sterben. Aber andererseits möchten wir doch auch nicht endlos so weiterexistieren, und auch die Erde ist dafür nicht geschaffen. Was wollen wir also eigentlich? Diese Paradoxie unserer eigenen Haltung löst eine tiefere Frage aus: Was ist das eigentlich „Leben“? Und was bedeutet das eigentlich „Ewigkeit“? Es gibt Augenblicke, in denen wir plötzlich spüren: Ja, das wäre es eigentlich – das wahre „Leben“ – so müsste es sein. Daneben ist das, was wir alltäglich „Leben“ nennen, gar nicht wirklich Leben. Augustinus hat in seinem an Proba, eine reiche römische Witwe und Mutter dreier Konsuln, gerichteten großen Brief über das Gebet einmal gesagt: Eigentlich wollen wir doch nur eines – „das glückliche Leben“, das Leben, das einfach Leben, einfach „Glück“ ist. Um gar nichts anderes beten wir im Letzten. Zu nichts anderem sind wir unterwegs – nur um das eine geht es. Aber Augustin sagt dann auch: Genau besehen wissen wir gar nicht, wonach wir uns eigentlich sehnen, was wir eigentlich möchten. Wir kennen es gar nicht; selbst solche Augenblicke, in denen wir es zu berühren meinen, erreichen es nicht wirklich. „Wir wissen nicht, was wir bitten sollen“, wie-

⁶ *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: CSEL 73, 274.

⁷ *Ebd.*, II, 46: CSEL 73, 273.

derholt er ein Wort des heiligen Paulus (*Röm* 8,26). Wir wissen nur: Das ist es nicht. Im Nichtwissen wissen wir doch, dass es sein muss. „Es gibt da, um es so auszudrücken, eine gewisse wissende Unwissenheit“ (*docta ignorantia*), schreibt er. Wir wissen nicht, was wir wirklich möchten; wir kennen dieses „eigentliche Leben“ nicht; und dennoch wissen wir, dass es etwas geben muss, das wir nicht kennen und auf das hin es uns drängt.⁸

12. Ich denke, dass Augustinus da sehr genau und immer noch gültig die wesentliche Situation des Menschen beschreibt, von der her all seine Widersprüche und seine Hoffnungen kommen. Wir möchten irgendwie das Leben selbst, das eigentliche, das dann auch nicht vom Tod berührt wird; aber zugleich kennen wir das nicht, wonach es uns drängt. Wir können nicht aufhören, uns danach auszustrecken, und wissen doch, dass alles das, was wir erfahren oder realisieren können, dies nicht ist, wonach wir verlangen. Dies Unbekannte ist die eigentliche „Hoffnung“, die uns treibt, und ihr Unbekanntsein ist zugleich der Grund aller Verzweiflungen wie aller positiven und aller zerstörerischen Anläufe auf die richtige Welt, den richtigen Menschen zu. Das Wort „ewiges Leben“ versucht, diesem unbekannt Bekannten einen Namen zu geben. Es ist notwendigerweise ein irritierendes, ein ungenügendes Wort. Denn bei „ewig“ denken wir an Endlosigkeit, und die schreckt uns; bei Leben denken wir an das von uns erfahrene Leben, das wir lieben und nicht verlieren möchten, und das uns doch zugleich immer wieder mehr Mühsal als Erfüllung ist, so dass wir es einerseits wünschen und zugleich doch es nicht wollen. Wir können nur versuchen, aus der Zeitlichkeit, in der wir gefangen sind, herauszudenken und zu ahnen, dass Ewigkeit nicht eine immer weitergehende Abfolge von Kalendertagen ist, sondern

⁸ Vgl. Ep. 130 *Ad Probam* 14, 25–15, 28: *CSEL* 44, 68–73.

etwas wie der erfüllte Augenblick, in dem uns das Ganze umfängt und wir das Ganze umfassen. Es wäre der Augenblick des Eintauchens in den Ozean der unendlichen Liebe, in dem es keine Zeit, kein Vor- und Nachher mehr gibt. Wir können nur versuchen zu denken, dass dieser Augenblick das Leben im vollen Sinn ist, immer neues Eintauchen in die Weite des Seins, indem wir einfach von der Freude überwältigt werden. So drückt es Jesus bei Johannes aus: „Ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird niemand von euch nehmen“ (Joh 16,22). In dieser Richtung müssen wir denken, wenn wir verstehen wollen, worauf die christliche Hoffnung zielt; was wir vom Glauben erwarten, von unserem Mitsein mit Christus.⁹

Ist die christliche Hoffnung individualistisch?

13. Die Christen haben in ihrer Geschichte dieses nichtwissende Wissen in vorstellbare Gestalten zu übersetzen versucht und Bilder des „Himmels“ entwickelt, die immer weit von dem entfernt bleiben, was wir eben nur negativ, im Nichtkennen kennen. All diese Gestaltungsversuche der Hoffnung haben viele Menschen die Jahrhunderte hindurch beschwingt, vom Glauben her zu leben und dafür auch ihre „hyparchonta“, die materielle Substanz ihres Lebens fahren zu lassen. Der *Hebräer-Brief* hat in seinem 11. Kapitel eine Art Geschichte der Hoffenden und ihres Unterwegsseins skizziert, die von Abel bis in seine Gegenwart hineinreicht. In der Neuzeit hat sich eine immer heftigere Kritik an dieser Weise der Hoffnung entzündet: Sie sei purer Individualismus, der die Welt ihrem Elend überlasse und sich ins private ewige Heil geflüchtet habe. Henri de Lubac hat in der Einleitung zu seinem grundlegenden Werk „Ca-

⁹ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1025.

tholicisme. Aspects sociaux du dogme“ einige charakteristische Stimmen dieser Art gesammelt, von denen eine zitiert werden soll: „Habe ich die Freude gefunden? Nein ... *Meine* Freude habe ich gefunden. Und das ist etwas furchtbar anderes ... Die Freude Jesu kann persönlich sein. Sie kann einem Menschen allein gehören, und er ist gerettet. Er ist im Frieden ..., für jetzt und für immer, aber er allein. Diese Einsamkeit in der Freude beunruhigt ihn nicht. Im Gegenteil: Er ist ja der Auserwählte! In seiner Seligkeit schreitet er durch Schlachten mit einer Rose in der Hand.“¹⁰

14. Demgegenüber konnte Lubac von der ganzen Breite der Theologie der Väter her zeigen, dass das Heil immer als gemeinschaftliche Wirklichkeit angesehen wurde. Der *Hebräer-Brief* selbst spricht von einer „Stadt“ (vgl. 11,10.16; 12,22; 13,14), also von einem gemeinschaftlichen Heil. Entsprechend wird die Sünde von den Vätern als Zerstörung der Einheit des Menschengeschlechtes, als Zersplitterung und Spaltung aufgefasst. Babel, der Ort der Sprachverwirrung und Trennung, erscheint als Ausdruck dessen, was Sünde überhaupt ist. Und so erscheint „Erlösung“ gerade als Wiederherstellung der Einheit, in der wir neu zusammenfinden in einem Einssein, das sich in der weltweiten Gemeinschaft der Gläubigen anbahnt. Wir brauchen hier nicht auf all diese Texte einzugehen, in denen der gemeinschaftliche Charakter der Hoffnung erscheint. Bleiben wir bei Augustins Brief an Proba, in dem er dies unbekannt Bekannte, das wir suchen, nun doch ein wenig zu umschreiben versucht. Sein Stichwort dafür hatte zunächst einfach gelautet „seliges (glückliches) Leben“. Nun zitiert er Psalm 144 [143], 15: „Selig ist das Volk, dessen Gott der Herr ist.“ Und er fährt fort: „Damit wir zu diesem Volk gehören und [...] zum immer-

¹⁰ Jean Giono, *Les vraies richesses*, 1936, Préface, Paris 1992, 18–20 in: H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris 1983, VII.

währenden Leben mit Gott kommen können, darum ist das Ziel der Gebote ‚Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben‘ (1 Tim 1,5).“¹¹ Dieses wirkliche Leben, auf das wir immer irgendwie auszugreifen versuchen, ist an das Mitsein mit einem „Volk“ gebunden und kann nur in diesem Wir für jeden Einzelnen Ereignis werden. Es setzt gerade den Exodus aus dem Gefängnis des eigenen Ich voraus, weil nur in der Offenheit dieses universalen Subjekts sich auch der Blick auf den Quell der Freude, auf die Liebe selbst – auf Gott – eröffnet.

15. Diese auf Gemeinschaft hin orientierte Sicht des „seligen Lebens“ zielt zwar über die gegenwärtige Welt hinaus, hat aber gerade so auch mit Weltgestaltung zu tun – in sehr unterschiedlichen Formen, je nach dem historischen Kontext und den Möglichkeiten, die er bot oder ausschloss. Zu Augustins Zeit, in der der Einbruch der neuen Völker den Zusammenhalt der Welt bedrohte, in dem eine gewisse Gewähr von Recht und von Leben in einer Rechtsgemeinschaft gegeben war, ging es darum, die wirklich tragfähigen Grundlagen dieser Lebens- und Friedensgemeinschaft zu stärken, um in der Veränderung der Welt überleben zu können. Nur ein eher zufälliger und in mancher Hinsicht exemplarischer Blick auf einen Augenblick des Mittelalters sei hier versucht. Dem allgemeinen Bewusstsein erschienen die Klöster als die Orte der Weltflucht („*contemptus mundi*“) und des Rückzugs aus der Weltverantwortung in die Suche nach dem privaten Heil. Bernhard von Clairvaux, der mit seinem Reformorden Scharen junger Menschen den Klöstern zugeführt hat, sah dies ganz anders. Für ihn haben die Mönche eine Aufgabe für die ganze Kirche und so auch für die Welt. Er hat in vielen Bildern die Verantwortung der Mönche für den ganzen Organismus der Kirche, ja, für die Menschheit

¹¹ Ep. 130 *Ad Probam* 13, 24: CSEL 44, 67.

herausgestellt; auf sie wendet er das Wort des Pseudo-Rufinus an: „Das Menschengeschlecht lebt von wenigen, denn würde es diese nicht geben, würde alle Welt zugrunde gehen ...“¹² Die Beschaulichen – *contemplantes* – müssen Landarbeiter – *laborantes* – werden, so sagt er uns. Der Adel der Arbeit, den das Christentum vom Judentum geerbt hat, war schon in den Ordensregeln Augustins und Benedikts hervorgetreten. Bernhard greift das von neuem auf. Die jungen Adelligen, die zu seinen Klöstern strömten, mussten sich zur Handarbeit bequemen. Bernhard sagt zwar ausdrücklich, dass auch das Kloster das Paradies nicht wiederherstellen könne, aber es müsse doch als eine Rodungsstätte praktischer und geistlicher Art das neue Paradies vorbereiten. Wildes Waldland wird fruchtbar – gerade da, wo zugleich die Bäume des Hochmuts gefällt, der Wildwuchs der Seelen gerodet und so das Erdreich bereitet wird, auf dem Brot für Leib und Seele gedeihen kann.¹³ Sehen wir nicht gerade angesichts der gegenwärtigen Geschichte wieder, dass da keine positive Weltgestaltung gedeihen kann, wo die Seelen verwildern?

Die Umwandlung des christlichen Hoffnungsglaubens in der Neuzeit

16. Wie konnte aber sich die Vorstellung entwickeln, dass die Botschaft Jesu streng individualistisch sei und nur auf den Einzelnen ziele? Wie kam es dazu, dass die „Rettung der Seele“ als Flucht vor der Verantwortung für das Ganze und so das Programm des Christentums als Heilsegoismus aufgefasst wer-

¹² *Sententiae* III, 118, in: Bernhard von Clairvaux, hg. G. B. Winkler, Bd. IV, 686.

¹³ Vgl. *ebd.* III, 71, 470–473.

den konnte, der sich dem Dienst für die anderen verweigert? Um darauf Antwort zu finden, müssen wir einen Blick auf die Grundlagen der Neuzeit werfen. Sie erscheinen besonders deutlich bei Francis Bacon. Das Heraufziehen einer neuen Zeit – durch die Entdeckung Amerikas und durch die neuen technischen Errungenschaften, die diese Entwicklung ermöglicht hatten – ist offenkundig. Worauf aber beruht diese Wende der Zeiten? Es ist die neue Zuordnung von Experiment und Methode, die den Menschen befähigt, zu einer gesetzmäßigen Auslegung der Natur zu kommen und so endlich „den Sieg der Kunst über die Natur“ (*victoria cursus artis super naturam*) zu erreichen.¹⁴ Das Neue – so sieht Bacon es – ist eine neue Zuordnung der Wissenschaft zur Praxis. Dies wird nun auch theologisch gewendet: Diese neue Zuordnung der Wissenschaft zur Praxis bedeute, dass die dem Menschen von Gott gegebene und im Sündenfall verlorene Herrschaft über die Kreatur wiederhergestellt werde.¹⁵

17. Wenn man diese Sätze genau liest und bedenkt, so erkennt man darin einen bestürzenden Schritt: Die Wiederherstellung dessen, was der Mensch in der Austreibung aus dem Paradies verloren hatte, hatte man bisher vom Glauben an Jesus Christus erwartet, und dies war als „Erlösung“ angesehen worden. Nun wird diese „Erlösung“, die Wiederherstellung des verlorenen „Paradieses“ nicht mehr vom Glauben erwartet, sondern von dem neu gefundenen Zusammenhang von Wissenschaft und Praxis. Der Glaube wird dabei gar nicht einfach gelehnet, aber auf eine andere Ebene – die des bloß Privaten und Jenseitigen – verlagert und zugleich irgendwie für die Welt unwichtig. Diese programmatische Sicht hat den Weg der Neuzeit bestimmt und bestimmt auch noch immer die Glaubenskrise der Gegenwart,

¹⁴ *Novum Organum* I, 117.

¹⁵ Vgl. *ebd.* I, 129.

die ganz praktisch vor allem eine Krise der christlichen Hoffnung ist. So erhält denn auch die Hoffnung bei Bacon eine neue Gestalt. Sie heißt nun: Glaube an den Fortschritt. Denn für Bacon ist klar, dass die jetzt in Gang gekommenen Entdeckungen und Erfindungen nur ein Anfang sind; dass aus dem Zusammenspiel von Wissenschaft und Praxis ganz neue Entdeckungen folgen werden und eine ganz neue Welt entstehen wird, das Reich des Menschen.¹⁶ So hat er denn auch eine Vision der zu erwartenden Erfindungen – bis hin zu Flugzeug und Unterseeboot – vorgelegt. Im weiteren Verlauf der Entwicklung des Fortschrittsgedankens bleibt die Freude an den sichtbaren Fortschritten menschlichen Könnens eine fortlaufende Bestätigung des Fortschrittsglaubens als solchem.

18. Zugleich treten zwei Kategorien immer stärker ins Zentrum der Fortschrittsidee: Vernunft und Freiheit. Der Fortschritt ist vor allem ein Fortschritt in der zunehmenden Herrschaft der Vernunft, und diese Vernunft wird selbstverständlich als Macht des Guten und zum Guten angesehen. Der Fortschritt ist die Überwindung aller Abhängigkeiten – Fortschritt zur vollkommenen Freiheit. Auch Freiheit wird rein als Verheißung gesehen, in der sich der Mensch zu seiner Ganzheit verwirklicht. In beiden Begriffen – Freiheit und Vernunft – ist ein politischer Aspekt mit gegenwärtig. Denn das Reich der Vernunft wird eben als neue Verfassung der ganz frei gewordenen Menschheit erwartet. Aber die politischen Bedingungen eines solchen Reiches der Vernunft und der Freiheit erscheinen zunächst wenig definiert. Vernunft und Freiheit scheinen aufgrund ihres eigenen Gutseins von selbst eine neue vollkommene menschheitliche Gemeinschaft zu gewährleisten. In den beiden Leitbegriffen „Vernunft“ und „Freiheit“ ist freilich im stillen immer der Gegensatz zu den Bindungen des Glaubens und der Kirche wie

¹⁶ Vgl. *New Atlantis*.

zu den Bindungen der damaligen Staatsordnungen mitgedacht. Beide Begriffe tragen so ein revolutionäres Potential von gewaltiger Sprengkraft in sich.

19. Die zwei wesentlichen Etappen in der politischen Gestaltung dieser Hoffnung müssen wir kurz ins Auge fassen, weil sie für den Weg der christlichen Hoffnung, für ihr Verstreuen und für ihr Bestehen von großer Bedeutung sind. Da ist zuerst die Französische Revolution als Versuch, die Herrschaft der Vernunft und der Freiheit nun auch politisch-real aufzurichten. Das aufgeklärte Europa hat zunächst fasziniert auf diese Vorgänge hingeblickt, angesichts des Fortgangs freilich auch neu über Vernunft und Freiheit nachdenken müssen. Bezeichnend für die zwei Phasen der Rezeption dessen, was in Frankreich geschah, sind zwei Schriften von Immanuel Kant, in denen er das Geschehen reflektiert. 1792 schreibt er ein Werk „Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.“ Darin sagt er: „Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes.“¹⁷ Er sagt uns auch, dass Revolutionen den Fortschritt des Übergangs vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben abkürzen können. Das „Reich Gottes“, von dem Jesus gesprochen hatte, hat hier eine neue Definition und auch eine neue Gegenwärtigkeit erhalten; es gibt sozusagen eine neue „Naherwartung“: Das „Reich Gottes“ kommt da, wo der „Kirchenglaube“ überwunden und durch den „Religionsglauben“, das heißt durch den bloßen Vernunftglauben abgelöst wird. 1795, in der Schrift über „Das Ende aller Dinge“, erscheint ein verändertes Bild. Kant erwägt nun die Möglichkeit, dass neben dem natürlichen auch ein widernatürliches, ein verkehrtes Ende aller Dinge eintreten könne. Darüber schreibt er: „Sollte es mit

¹⁷ In: *Werke* IV, hg. W. Weischedel (1956), 777.

dem Christentum einmal dahin kommen, dass es aufhörte, lebenswürdig zu sein [...]: so müsste [...] eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist [...] würde sein (vermutlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) obzwar kurzes Regiment anfangen: alsdann aber, weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.“¹⁸

20. Das 19. Jahrhundert hielt am Fortschrittsglauben als neuer Gestalt menschlicher Hoffnung fest und sah weiterhin Vernunft und Freiheit als die Leitsterne an, denen man auf dem Weg der Hoffnung folgen müsste. Das immer schnellere Vorangehen der technischen Entwicklung und die damit verbundene Industrialisierung schuf aber nun eine gänzlich neue gesellschaftliche Situation: Es entsteht die Klasse der Industriearbeiter und das „Industrieproletariat“, dessen grauenvolle Lebensbedingungen Friedrich Engels 1845 in einer erschütternden Weise geschildert hat. Dem Leser musste klar sein: Dies darf nicht bleiben. Veränderung ist nötig. Aber die Veränderung wird die ganze Struktur der bürgerlichen Gesellschaft erschüttern und umkehren. Nach der bürgerlichen Revolution von 1789 war eine neue, die proletarische Revolution fällig: Der Fortschritt konnte nicht einfach in kleinen Schritten linear weitergehen. Es brauchte den revolutionären Sprung. Karl Marx hat diesen Anruf der Stunde aufgenommen und mit sprachlicher und denkerischer Kraft diesen neuen großen – und wie er meinte – endgültigen Schritt der Geschichte zum Heilen hin – zu dem, was Kant als „Reich Gottes“ bezeichnet hatte – auf den Weg zu bringen versucht. Nachdem die Wahrheit des Jenseits ent-

¹⁸ I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: Werke VI, hg. W. Weischedel (1964), 190.

schwunden sei, gelte es nun, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Die Kritik des Himmels verwandelt sich in die Kritik der Erde, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik. Der Fortschritt zum Besseren, zur endgültig guten Welt, kommt nun nicht mehr einfach aus der Wissenschaft, sondern von der Politik – von einer wissenschaftlich bedachten Politik, die die Struktur der Geschichte und der Gesellschaft erkennt und so den Weg zur Revolution, zur Wende aller Dinge weist. Marx hat mit eingehender Genauigkeit, wenn auch parteilich einseitig, die Situation seiner Zeit beschrieben und mit großem analytischem Vermögen die Wege zur Revolution dargestellt – nicht nur theoretisch, sondern mit der kommunistischen Partei, die aus dem kommunistischen Manifest von 1848 hervorging, sie auch auf den Weg gebracht. Seine Verheißung hat mit der Klarheit der Analysen und der eindeutigen Angabe der Instrumente für die radikale Veränderung fasziniert und tut es noch und immer wieder. Die „Revolution“ ist denn auch eingetreten, am radikalsten in Russland.

21. Aber mit ihrem Sieg wurde auch der grundlegende Irrtum von Marx sichtbar. Er hat zwar sehr präzise gezeigt, wie der Umsturz zu bewerkstelligen ist. Aber er hat uns nicht gesagt, wie es dann weitergehen soll. Er setzte einfach voraus, dass mit der Enteignung der herrschenden Klasse und mit dem Sturz der politischen Macht, mit der Vergesellschaftung der Produktionsmittel das neue Jerusalem da sein werde. Nun sind ja alle Widersprüche aufgehoben, der Mensch und die Welt sind endlich im reinen mit sich selber. Nun geht alles von selber auf dem richtigen Weg, weil allen alles gehört und alle einander das Beste wollen. So hat Lenin nach der geglückten Revolution sehen müssen, dass beim Meister nichts darüber zu finden war, wie es weitergehen solle. Ja, er hatte von der Zwischenphase der Diktatur des Proletariats als einer Notwendigkeit gesprochen, die aber dann von selber hinfällig werden würde. Diese

„Zwischenphase“ kennen wir sehr genau, auch wie sie sich dann entwickelt und nicht die heile Welt freigelegt, sondern eine trostlose Zerstörung hinterlassen hat. Marx hat nicht nur versäumt, für die neue Welt die nötigen Ordnungen zu erdenken – derer sollte es ja nicht mehr bedürfen. Dass er darüber nichts sagt, ist von seinem Ansatz her logisch. Sein Irrtum liegt tiefer. Er hat vergessen, dass der Mensch immer ein Mensch bleibt. Er hat den Menschen vergessen, und er hat seine Freiheit vergessen. Er hat vergessen, dass die Freiheit immer auch Freiheit zum Bösen bleibt. Er glaubte, wenn die Ökonomie in Ordnung sei, sei von selbst alles in Ordnung. Sein eigentlicher Irrtum ist der Materialismus: Der Mensch ist eben nicht nur Produkt der ökonomischen Zustände, und man kann ihn allein von außen her, durch das Schaffen günstiger ökonomischer Bedingungen, nicht heilen.

22. So stehen wir neu vor der Frage: Was dürfen wir hoffen? Eine Selbstkritik der Neuzeit im Dialog mit dem Christentum und seiner Hoffnungsgestalt ist notwendig. In einem solchen Dialog müssen auch die Christen im Kontext ihrer Erkenntnisse und Erfahrungen neu lernen, worin ihre Hoffnung wirklich besteht, was sie der Welt zu bringen und nicht zu bringen haben. In die Selbstkritik der Neuzeit muss auch eine Selbstkritik des neuzeitlichen Christentums eingehen, das von seinen Wurzeln her sich selbst immer wieder neu verstehen lernen muss. Darüber können hier nur ein paar Andeutungen versucht werden. Zunächst ist zu fragen: Was heißt Fortschritt wirklich; was verheißt er und was verheißt er nicht? Schon im 19. Jahrhundert hat es auch Kritik am Fortschrittsglauben gegeben. Im 20. Jahrhundert hat Theodor W. Adorno die Problematik des Fortschrittsglaubens drastisch formuliert: Der Fortschritt sei, genau gesehen, der Fortschritt von der Steinschleuder zur Megabombe. Das ist nun in der Tat eine Seite des Fortschritts, die man nicht ausblenden darf. Anders gesagt: Die Zweigesichtig-

keit des Fortschritts wird sichtbar. Der Fortschritt bietet unzweifelhaft neue Möglichkeiten zum Guten, aber er öffnet auch abgründige Möglichkeiten des Bösen, die es ehemals nicht gab. Wir alle sind Zeugen geworden, wie Fortschritt in den falschen Händen zum grausamen Fortschritt im Bösen werden kann und geworden ist. Wenn dem technischen Fortschritt nicht Fortschritt in der moralischen Bildung des Menschen, im „Wachstum des inneren Menschen“ (vgl. *Eph* 3,16; *2 Kor* 4,16) entspricht, dann ist er kein Fortschritt, sondern eine Bedrohung für Mensch und Welt.

23. Was die beiden großen Themen „Vernunft“ und „Freiheit“ angeht, so können hier nur eben die Fragen angedeutet werden, die mit ihnen verbunden sind. Ja, Vernunft ist die große Gottesgabe an den Menschen, und der Sieg der Vernunft über die Unvernunft ist auch ein Ziel des christlichen Glaubens. Aber wann herrscht die Vernunft wirklich? Wenn sie sich von Gott gelöst hat? Wenn sie für Gott blind geworden ist? Ist die Vernunft des Könnens und des Machens schon die ganze Vernunft? Wenn der Fortschritt, um Fortschritt zu sein, des moralischen Wachstums der Menschheit bedarf, dann muss die Vernunft des Könnens und des Machens ebenso dringend durch die Öffnung der Vernunft für die rettenden Kräfte des Glaubens, für die Unterscheidung von Gut und Böse ergänzt werden. Nur so wird sie wahrhaft menschliche Vernunft. Sie wird menschlich nur, wenn sie dem Willen den Weg zeigen kann, und das kann sie bloß, wenn sie über sich hinausieht. Sonst wird die Lage des Menschen im Ungleichgewicht zwischen materiellem Vermögen und Urteilslosigkeit des Herzens zur Bedrohung für ihn und die Schöpfung. So ist beim Thema „Freiheit“ daran zu erinnern, dass menschliche Freiheit immer ein Miteinander von Freiheiten verlangt. Dieses Miteinander aber kann nicht gelingen, wenn es nicht von einem gemeinsamen inneren Maß bestimmt wird, das Grund und Ziel unserer Freiheit ist. Sagen wir

es jetzt ganz einfach: Der Mensch braucht Gott, sonst ist er hoffnungslos. Diese eingangs zitierte Aussage des heiligen Paulus (vgl. *Eph* 2,12) erweist sich vom Verlauf der Neuzeit her als ganz realistisch und schlichtweg als wahr. Deshalb gilt, dass ein ohne Gott realisiertes „Reich Gottes“ – also ein Reich des Menschen allein – unausweichlich mit dem von Kant beschriebenen „verkehrten Ende“ aller Dinge ausgeht: Wir haben es gesehen und sehen es immer wieder. Aber es gilt auch, dass Gott erst dann wirklich in die menschlichen Dinge eintritt, wenn er nicht nur von uns gedacht wird, sondern wenn er selbst auf uns zugeht und zu uns spricht. Darum braucht die Vernunft den Glauben, um ganz zu sich selbst zu kommen: Vernunft und Glaube brauchen sich gegenseitig, um ihr wahres Wesen und ihre Sendung zu erfüllen.

Die wahre Gestalt der christlichen Hoffnung

24. Fragen wir nun noch einmal: Was dürfen wir hoffen? Und was dürfen wir nicht hoffen? Zunächst müssen wir feststellen, dass addierbarer Fortschritt nur im materiellen Bereich möglich ist. Hier, in der wachsenden Erkenntnis der Strukturen der Materie und entsprechend den immer weitergehenden Erfindungen gibt es klarerweise eine Kontinuität des Fortschritts zu immer größerer Beherrschung der Natur. Aber im Bereich des moralischen Bewusstseins und des moralischen Entscheidens gibt es keine gleichartige Addierbarkeit, aus dem einfachen Grund, weil die Freiheit des Menschen immer neu ist und ihre Entscheide immer neu fällen muss. Sie sind nie einfach für uns von anderen schon getan – dann wären wir ja nicht mehr frei. Freiheit bedingt, dass in den grundlegenden Entscheiden jeder Mensch, jede Generation ein neuer Anfang ist. Sicher können die neuen Generationen auf die Erkenntnisse und Erfahrungen derer bauen, die ihnen vorausgegangen sind, und aus dem mo-

ralischen Schatz der ganzen Menschheit schöpfen. Aber sie können ihn auch verneinen, weil er nicht dieselbe Evidenz haben kann wie die materiellen Erfindungen. Der moralische Schatz der Menschheit ist nicht da, wie Geräte da sind, die man benutzt, sondern ist als Anruf an die Freiheit und als Möglichkeit für sie da. Das aber bedeutet:

a) Der rechte Zustand der menschlichen Dinge, das Gutsein der Welt, kann nie einfach durch Strukturen allein gewährleistet werden, wie gut sie auch sein mögen. Solche Strukturen sind nicht nur wichtig, sondern notwendig, aber sie können und dürfen die Freiheit des Menschen nicht außer Kraft setzen. Auch die besten Strukturen funktionieren nur, wenn in einer Gemeinschaft Überzeugungen lebendig sind, die die Menschen zu einer freien Zustimmung zur gemeinschaftlichen Ordnung motivieren können. Freiheit braucht Überzeugung; Überzeugung ist nicht von selbst da, sondern muss immer wieder neu gemeinschaftlich errungen werden.

b) Weil der Mensch immer frei bleibt und weil seine Freiheit immer auch brüchig ist, wird es nie das endgültig eingerichtete Reich des Guten in dieser Welt geben. Wer die definitiv für immer bleibende bessere Welt verheißt, macht eine falsche Verheißung; er sieht an der menschlichen Freiheit vorbei. Die Freiheit muss immer neu für das Gute gewonnen werden. Die freie Zustimmung zum Guten ist nie einfach von selber da. Gäbe es Strukturen, die unwiderruflich eine bestimmte – gute – Weltverfassung herstellen, so wäre die Freiheit des Menschen negiert, und darum wären dies letztlich auch keine guten Strukturen.

25. Das bedeutet: Das immer neue Ringen um die rechten Ordnungen der menschlichen Dinge ist jeder Generation auferlegt; es ist nie einfach zu Ende gebracht. Jede Generation muss freilich auch das Ihrige tun, dass sie überzeugende Ordnungen der

Freiheit und des Guten einrichtet, die der nächsten Generation als Wegweisung zum rechten Gebrauch der menschlichen Freiheit helfen und insofern in aller menschlichen Beschränkung eine gewisse Gewähr auch für die Zukunft geben. Anders gesagt: Gute Strukturen helfen, aber sie reichen allein nicht aus. Der Mensch kann nie einfach nur von außen her erlöst werden. Francis Bacon und die ihm folgende Strömung der Neuzeit irrten, wenn sie glaubten, der Mensch werde durch die Wissenschaft erlöst. Mit einer solchen Erwartung ist die Wissenschaft überfordert; diese Art von Hoffnung ist trügerisch. Die Wissenschaft kann vieles zur Vermenschlichung der Welt und der Menschheit beitragen. Sie kann den Menschen und die Welt aber auch zerstören, wenn sie nicht von Kräften geordnet wird, die außerhalb ihrer selbst liegen. Umgekehrt müssen wir auch sehen, dass das neuzeitliche Christentum sich angesichts der Erfolge der Wissenschaft in der Entwicklung der Gestaltung der Welt weitgehend auf das Individuum und sein Heil zurückgezogen hatte. Es hat damit den Radius seiner Hoffnung verengt und auch die Größe seines Auftrags nicht genügend erkannt, so Großes es auch weiterhin in der Bildung des Menschen und in der Sorge um die Schwachen und Leidenden getan hat.

26. Nicht die Wissenschaft erlöst den Menschen. Erlöst wird der Mensch durch die Liebe. Das gilt zunächst im rein innerweltlichen Bereich. Wenn jemand in seinem Leben die große Liebe erfährt, ist dies ein Augenblick der „Erlösung“, die seinem Leben einen neuen Sinn gibt. Aber er wird bald auch erkennen, dass die ihm geschenkte Liebe allein die Frage seines Lebens nicht löst. Sie bleibt angefochten. Sie kann durch den Tod zerstört werden. Er braucht die unbedingte Liebe. Er braucht jene Gewissheit, die ihn sagen lässt: „Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch ir-

gendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (*Röm* 8,38–39). Wenn es diese unbedingte Liebe gibt mit ihrer unbedingten Gewissheit, dann – erst dann – ist der Mensch „erlöst“, was immer ihm auch im Einzelnen zustoßen mag. Das ist gemeint, wenn wir sagen: Jesus Christus hat uns „erlöst“. Durch ihn sind wir Gottes gewiss geworden – eines Gottes, der nicht eine ferne „Erstursache“ der Welt darstellt, denn sein eingeborener Sohn ist Mensch geworden, und von ihm kann jeder sagen: „Ich lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (*Gal* 2,20).

27. In diesem Sinn gilt, dass, wer Gott nicht kennt, zwar vielerlei Hoffnungen haben kann, aber im letzten ohne Hoffnung, ohne die große, das ganze Leben tragende Hoffnung ist (vgl. *Eph* 2,12). Die wahre, die große und durch alle Brüche hindurch tragende Hoffnung des Menschen kann nur Gott sein – der Gott, der uns „bis ans Ende“, „bis zur Vollendung“ (vgl. *Joh* 13,1 und 19,30) geliebt hat und liebt. Wer von der Liebe berührt wird, fängt an zu ahnen, was dies eigentlich wäre: „Leben“. Er fängt an zu ahnen, was mit dem Hoffnungswort gemeint ist, das uns im Taufritus begegnete: Vom Glauben erwartete ich das „ewige Leben“ – das wirkliche Leben, das ganz und unbedroht, in seiner ganzen Fülle einfach Leben ist. Jesus, der von sich gesagt hat, er sei gekommen, damit wir das Leben haben und es in Fülle, im Überfluss, haben (vgl. *Joh* 10,10), hat uns auch gedeutet, was dies heißt – „Leben“: „Das ist das ewige Leben: dich erkennen, den einzigen wahren Gott und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (*Joh* 17,3). Leben im wahren Sinn hat man nicht in sich allein und nicht aus sich allein: Es ist eine Beziehung. Und das Leben in seiner Ganzheit ist Beziehung zu dem, der die Quelle des Lebens ist. Wenn wir mit dem in Beziehung sind, der nicht stirbt, der das Leben selber ist und die Liebe selber, dann sind wir im Leben. Dann „leben“ wir.

28. Aber nun kommt die Frage: Sind wir da nicht doch wieder beim Heilsindividualismus angelangt? Bei der Hoffnung nur für mich, die dann eben keine wirkliche Hoffnung ist, weil sie die anderen vergisst und auslässt? Nein. Die Beziehung zu Gott läuft über die Gemeinschaft mit Jesus – allein und aus eigenem reichen wir da nicht hin. Die Beziehung zu Jesus aber ist Beziehung zu dem, der sich für uns alle hingegeben hat (vgl. 1 Tim 2,6). Das Mitsein mit Jesus Christus nimmt uns in sein „Für alle“ hinein, macht es zu unserer Seinsweise. Es verpflichtet uns für die anderen, aber im Mitsein mit ihm wird es auch überhaupt erst möglich, wirklich für die anderen, fürs Ganze da zu sein. Ich möchte dazu den großen griechischen Kirchenlehrer Maximus Confessor († 662) zitieren, der zunächst auffordert, nichts der Erkenntnis und der Liebe Gottes vorzuziehen, dann aber sofort aufs ganz Praktische kommt: „Wer Gott liebt, kann Geld nicht für sich behalten. Er teilt es auf ‚göttliche‘ Weise aus [...] in gleicher Weise nach dem Maß der Gerechtigkeit.“¹⁹ Aus der Liebe zu Gott folgt die Teilnahme an Gottes Gerechtigkeit und Güte den anderen gegenüber; Gott lieben verlangt die innere Freiheit allem Besitz und Materiellen gegenüber: Die Liebe Gottes zeigt sich in der Verantwortung dem andern gegenüber.²⁰ Denselben Zusammenhang von Gottesliebe und Verantwortung für die Menschen können wir auf beeindruckende Weise im Leben des heiligen Augustinus beobachten. Nach seiner Bekehrung zum christlichen Glauben wollte er mit gleichgesinnten Freunden ein Leben führen, das ganz dem Wort Gottes und den ewigen Dingen gewidmet sein sollte. Das von der großen griechischen Philosophie formulierte Ideal des beschaulichen Lebens wollte er mit christlichen Gehalten verwirklichen, den „besseren Teil“ auf diese Weise

¹⁹ *Kapitel über die Liebe, Centuria 1*, Kap. 1: PG 90, 965.

²⁰ Vgl. *ebd.*: PG 90, 962–966.

wählen (vgl. *Lk* 10,42). Aber es kam anders. Bei einem Besuch des Sonntagsgottesdienstes in der Hafenstadt Hippo wurde er vom Bischof aus der Menge herausgeholt und genötigt, sich für den Dienst als Priester in dieser Stadt weihen zu lassen. In der Rückschau auf diese Stunde schreibt er in seinen *Bekenntnissen*: „Erschreckt von meinen Sünden und von der Last meiner Armseligkeit hatte ich im Herzen die Flucht in die Einsamkeit bedacht. Aber du hast mich gehindert und mich bestärkt mit deinem Wort: ‚Deshalb ist Christus für alle gestorben, damit auch die, die leben, nicht für sich selber leben, sondern für den, der für alle gestorben ist‘ (2 *Kor* 5,15)“.²¹ Christus ist für alle gestorben. Für ihn leben heißt, an seinem „Sein für“ sich beteiligen lassen.

29. Für Augustinus bedeutete dies ein völlig neues Leben. Er hat seinen Alltag einmal so beschrieben: „Unruhestifter zu-rechtweisen, Kleinmütige trösten, sich der Schwachen annehmen, Gegner widerlegen, sich vor Nachstellern hüten, Ungebildete lehren, Träge wachrütteln, Händelsucher zurückhalten, Eingebildeten den rechten Platz anweisen, Verzagte ermutigen, Streitende besänftigen, Armen helfen, Unterdrückte befreien, Guten Anerkennung zeigen, Böse ertragen und [ach!] alle lieben.“²² „Es ist das Evangelium, das mir Schrecken einjagt“²³ – jenen heilsamen Schrecken, der uns hindert, für uns allein zu leben und der uns nötigt, unsere gemeinsame Hoffnung weiterzugeben. In der Tat ging es Augustinus genau darum, in der kritischen Situation des römischen Reichs, die auch das römische Afrika bedrohte und am Ende seines Lebens zerschlug, Hoffnung weiterzugeben – die Hoffnung, die ihm aus dem

²¹ *Conf.* X 43, 70: *CSEL* 33, 279.

²² *Sermo* 340, 3: *PL* 38, 1484; vgl. F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (1951), 318.

²³ *Sermo* 339, 4: *PL* 38, 1481.

Glauben kam und die ihn befähigte, ganz gegen sein nach innen gewandtes Temperament am Bauen der Stadt entschieden und mit allen Kräften teilzunehmen. In dem gleichen Kapitel der *Bekenntnisse*, in dem uns vorhin der entscheidende Grund seines Einsatzes „für alle“ begegnet ist, sagt er: Christus „tritt für uns ein, sonst würde ich verzweifeln. Viel und schwer sind die Schwachheiten, viel und schwer, aber stärker ist deine Medizin. Wir könnten denken, dein Wort sei weit von einer Verbindung mit dem Menschen und könnten an uns verzweifeln, wenn dies Wort nicht Fleisch geworden wäre und unter uns wohnte.“²⁴ Von seiner Hoffnung her hat sich Augustinus für die einfachen Menschen und für seine Stadt verausgabt – auf seine geistige Noblesse verzichtet und einfach für die einfachen Menschen gepredigt und gehandelt.

30. Fassen wir zusammen, was sich auf dem Weg unserer bisherigen Überlegungen gezeigt hat. Der Mensch hat viele kleinere oder größere Hoffnungen, Tag um Tag – verschieden in den verschiedenen Perioden seines Lebens. Manchmal kann es scheinen, dass eine dieser Hoffnungen ihn ganz ausfüllt und dass er keine weiteren Hoffnungen braucht. In der Jugend kann es die Hoffnung auf die große, erfüllende Liebe sein; die Hoffnung auf eine bestimmte Stellung im Beruf, auf diesen oder jenen für das weitere Leben entscheidenden Erfolg. Wenn aber diese Hoffnungen eintreten, zeigt sich, dass dies doch nicht alles war. Es zeigt sich, dass er eine darüber hinausreichende Hoffnung braucht. Dass ihm nur etwas Unendliches genügen könnte, das immer mehr sein wird als das, was er je erreichen kann. In diesem Sinn hat die Neuzeit die Hoffnung auf die zu errichtende vollkommene Welt entwickelt, die durch die Erkenntnisse der Wissenschaft und einer wissenschaftlich fundierten Politik machbar geworden schien. So wurde die bibli-

²⁴ Conf. X, 43, 69: CSEL 33, 279.

sche Hoffnung auf das Reich Gottes abgelöst durch die Hoffnung auf das Reich des Menschen, die bessere Welt, die das wirkliche „Reich Gottes“ sein würde. Dies schien endlich die große und realistische Hoffnung zu sein, derer der Mensch bedarf. Sie konnte – für einen Augenblick – alle Kräfte des Menschen mobilisieren; das große Ziel schien allen Einsatzes wert. Aber im Lauf der Zeit zeigte sich, dass diese Hoffnung immer weiter davonläuft. Es wurde den Menschen zunächst bewusst, dass es vielleicht eine Hoffnung für die Menschen von übermorgen ist, aber keine Hoffnung für mich. Und so sehr zur großen Hoffnung das „Für alle“ gehört, weil ich nicht gegen die anderen und nicht ohne sie glücklich werden kann, so ist umgekehrt eine Hoffnung, die mich selber nicht betrifft, auch keine wirkliche Hoffnung. Und es zeigte sich, dass dies eine Hoffnung gegen die Freiheit ist, denn der Zustand der menschlichen Dinge hängt in jeder Generation neu von der freien Entscheidung dieser Menschen ab. Wenn sie ihnen durch die Verhältnisse und die Strukturen abgenommen würde, wäre die Welt doch wieder nicht gut, weil eine Welt ohne Freiheit keine gute Welt ist. So ist zwar der stete Einsatz dafür nötig, dass die Welt besser wird, aber die bessere Welt von morgen kann nicht der eigentliche und genügende Inhalt unserer Hoffnung sein. Und immer tut sich dabei die Frage auf: Wann ist die Welt „besser“? Was macht sie gut? Nach welchem Maßstab bemisst sich ihr Gutsein? Und auf welchen Wegen kann man zu diesem „Guten“ kommen?

31. Noch einmal: Wir brauchen die kleineren oder größeren Hoffnungen, die uns Tag um Tag auf dem Weg halten. Aber sie reichen nicht aus ohne die große Hoffnung, die alles andere überschreiten muss. Diese große Hoffnung kann nur Gott sein, der das Ganze umfasst und der uns geben und schenken kann, was wir allein nicht vermögen. Gerade das Beschenktwerden gehört zur Hoffnung. Gott ist das Fundament der Hoffnung –

nicht irgendein Gott, sondern der Gott, der ein menschliches Angesicht hat und der uns geliebt hat bis ans Ende: jeden Einzelnen und die Menschheit als Ganze. Sein Reich ist kein imaginäres Jenseits einer nie herbeikommenden Zukunft; sein Reich ist da, wo er geliebt wird und wo seine Liebe bei uns ankommt. Seine Liebe allein gibt uns die Möglichkeit, in aller Nüchternheit immer wieder in einer ihrem Wesen nach unvollkommenen Welt standzuhalten, ohne den Elan der Hoffnung zu verlieren. Und seine Liebe ist uns zugleich Gewähr dafür, dass es das gibt, was wir nur dunkel ahnen und doch im Tiefsten erwarten: das Leben, das „wirklich“ Leben ist. Versuchen wir, in einem letzten Teil dies weiter zu konkretisieren, indem wir uns praktischen Lern- und Übungsorten der Hoffnung zuwenden.

Lern- und Übungsorte der Hoffnung

1. Das Gebet als Schule der Hoffnung

32. Ein erster wesentlicher Lernort der Hoffnung ist das Gebet. Wenn niemand mehr mir zuhört, hört Gott mir immer noch zu. Wenn ich zu niemand mehr reden, niemanden mehr anrufen kann – zu Gott kann ich immer reden. Wenn niemand mehr mir helfen kann – wo es sich um eine Not oder eine Erwartung handelt, die menschliches Hoffenkönnen überschreitet –: Er kann mir helfen.²⁵ Wenn ich in eine letzte Einsamkeit verstoßen bin: Der Betende ist nie ganz allein. Aus dreizehn Gefängnisjahren, davon neun in der Isolierhaft verbracht, hat uns der unvergessliche Kardinal Nguyen Van Thuan ein kostbares kleines Buch hinterlassen: *Gebete der Hoffnung*. Dreizehn Jahre in Haft, in einer Situation scheinbar totaler Hoffnungslosigkeit, ist ihm das Zuhören Gottes, das Redenkönnen mit ihm zu einer wach-

²⁵ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2657.

senden Kraft der Hoffnung geworden, die ihn nach seiner Freilassung beflügelt hat, den Menschen in aller Welt Zeuge der Hoffnung zu werden – der großen Hoffnung, die auch in den Nächten der Einsamkeit nicht untergeht.

33. Sehr schön hat Augustinus in einer Predigt zum *Ersten Johannes-Brief* den inneren Zusammenhang von Gebet und Hoffnung dargestellt. Er definiert das Gebet als Übung der Sehnsucht. Der Mensch ist zum Großen geschaffen – für Gott selbst, für das Erfülltwerden von ihm. Aber sein Herz ist zu eng für das Große, das ihm zugedacht ist. Es muss geweitet werden. „Indem Gott die Gabe [seiner selbst] aufschiebt, verstärkt er unser Verlangen; durch das Verlangen weitet er unser Inneres; indem er es ausweitet, macht er es aufnahmefähiger [für ihn selbst].“ Augustinus verweist auf den heiligen Paulus, der von sich sagt, dass er ausgestreckt auf das Kommende hin lebe (vgl. *Phil* 3, 13), und gebraucht dann ein sehr schönes Bild, um diesen Vorgang der Weitung und Bereitung des menschlichen Herzens zu beschreiben. „Stell dir vor, Gott will dich mit Honig [Bild für die Zärtlichkeit Gottes und seine Güte] anfüllen. Wenn du aber ganz mit Essig angefüllt bist, wohin willst du den Honig tun?“ Das Gefäß, d. h. das Herz, muss zuerst ausgeweitet und dann gereinigt werden: vom Essig und vom Essiggeschmack befreit werden. Das kostet Arbeit, das kostet Schmerz, aber nur so entsteht die Eignung für das, wozu wir bestimmt sind.²⁶ Auch wenn Augustin unmittelbar nur von der Aufnahmefähigkeit für Gott spricht, wird doch ganz deutlich, dass der Mensch in dieser Arbeit, in der er sich vom Essig und seinem Essiggeschmack befreit, nicht nur für Gott frei, sondern gerade auch für die anderen offen wird. Denn nur indem wir Kinder Gottes werden, können wir beim gemeinsamen Vater sein. Beten bedeutet nicht, aus der Geschichte auszusteigen und

²⁶ Vgl. *In 1 Joannis* 4, 6: *PL* 35, 2008 f.

sich in den privaten Winkel des eigenen Glücks zurückzuziehen. Rechtes Beten ist ein Vorgang der inneren Reinigung, der uns gottfähig und so gerade auch menschenfähig macht. Im Beten muss der Mensch lernen, was er von Gott wirklich erbitten darf – was Gottes würdig ist. Er muss lernen, dass er nicht gegen den anderen beten kann. Er muss lernen, dass er nicht um die oberflächlichen und bequemen Dinge bitten darf, die er sich gerade wünscht – die falsche kleine Hoffnung, die ihn von Gott wegführt. Er muss seine Wünsche und Hoffnungen reinigen. Er muss sich von seinen stillen Lügen befreien, mit denen er sich selbst betrügt: Gott durchschaut sie, und die Konfrontation mit Gott nötigt ihn, sie selbst zu erkennen. „Wer bemerkt seine eigenen Fehler? Sprich mich frei von Schuld, die mir nicht bewusst ist“, betet der Psalmist (*Ps* 19 [18],13). Das Nichterkennen von Schuld, der Unschuldswahn, rechtfertigt und rettet mich nicht, denn ich bin selber schuld an der Abstumpfung meines Gewissens, an meiner Unfähigkeit, das Böse in mir als solches zu erkennen. Wenn es Gott nicht gibt, muss ich mich vielleicht in solche Lügen flüchten, weil es niemand gibt, der mir vergeben könnte, niemand, der wirklich Maßstab ist. Aber die Begegnung mit Gott weckt mein Gewissen, damit es nicht mehr Selbstrechtfertigung, Spiegelung meiner selbst und der mich prägenden Zeitgenossen ist, sondern Hörfähigkeit für das Gute selber wird.

34. Damit das Gebet diese reinigende Kraft entfaltet, muss es einerseits ganz persönlich sein, Konfrontation meines Ich mit Gott, dem lebendigen Gott. Es muss aber andererseits immer wieder geführt und erleuchtet werden von den großen Gebetsworten der Kirche und der Heiligen, vom liturgischen Gebet, in dem der Herr uns immer wieder recht zu beten lehrt. Kardinal Nguyen Van Thuan hat in seinem Exerzitienbuch erzählt, wie es lange Momente der Gebetsunfähigkeit in seinem Leben gab und wie er sich an den Gebetsworten der Kirche festgehalten

hat: am Vaterunser, am Ave Maria, an den Gebeten der Liturgie.²⁷ Im Beten muss es immer dieses Ineinander von gemeinschaftlichem und persönlichem Gebet geben. So können wir mit Gott reden, so redet Gott zu uns. So geschehen an uns die Reinigungen, durch die wir gottfähig werden und die uns befähigen, den Menschen zu dienen. So werden wir der großen Hoffnung fähig, und so werden wir Diener der Hoffnung für die anderen: Hoffnung im christlichen Sinn ist immer auch Hoffnung für die anderen. Und sie ist aktive Hoffnung, in der wir darum ringen, dass die Dinge nicht „das verkehrte Ende“ nehmen. Sie ist aktive Hoffnung gerade auch in dem Sinn, dass wir die Welt für Gott offenhalten. Nur so bleibt sie auch wahrhaft menschlich.

II. Tun und Leiden als Lernorte der Hoffnung

35. Alles ernsthafte und rechte Tun des Menschen ist Hoffnung im Vollzug. Zunächst in dem Sinn, dass wir dabei unsere kleineren oder größeren Hoffnungen voranzubringen versuchen: diese oder jene Aufgabe lösen, die für den weiteren Weg unseres Lebens wichtig ist; durch unseren Einsatz dazu beitragen, dass die Welt ein wenig heller und menschlicher wird und so auch sich Türen in die Zukunft hinein auftun. Aber der tägliche Einsatz für das Weitergehen des eigenen Lebens und für die Zukunft des Ganzen ermüdet oder schlägt in Fanatismus um, wenn uns nicht das Licht jener großen Hoffnung leuchtet, die auch durch Misserfolge im kleinen und durch das Scheitern geschichtlicher Abläufe nicht aufgehoben werden kann. Wenn wir nicht auf mehr hoffen dürfen als auf das jeweils gerade Erreichbare und auf das, was die herrschenden politischen und wirtschaftlichen Mächte zu hoffen geben, wird unser Leben

²⁷ *Hoffnung, die uns trägt*, Freiburg 2001, 121 f.

bald hoffnungslos. Es ist wichtig zu wissen: Ich darf immer noch hoffen, auch wenn ich für mein Leben oder für meine Geschichtsstunde augenscheinlich nichts mehr zu erwarten habe. Nur die große Hoffnungsgewissheit, dass trotz allen Scheiterns mein eigenes Leben und die Geschichte im Ganzen in einer unzerstörbaren Macht der Liebe geborgen ist und von ihr her, für sie Sinn und Bedeutung hat, kann dann noch Mut zum Wirken und zum Weitergehen schenken. Gewiss, wir können das Reich Gottes nicht selber „bauen“ – was wir bauen, bleibt immer Menschenreich mit allen Begrenzungen, die im menschlichen Wesen liegen. Das Reich Gottes ist Geschenk, und eben darum ist es groß und schön und Antwort auf Hoffnung. Und wir können – um in der klassischen Terminologie zu sprechen – den Himmel nicht durch unsere Werke „verdienen“. Er ist immer mehr, als was wir verdienen, so wie das Geliebtwerden nie „Verdienst“, sondern immer Geschenk ist. Aber bei allem Wissen um diesen „Mehrwert“ des Himmels bleibt doch auch wahr, dass unser Tun nicht gleichgültig ist vor Gott und daher nicht gleichgültig für den Gang der Geschichte. Wir können uns und die Welt öffnen für das Hereintreten Gottes: der Wahrheit, der Liebe, des Guten. Das ist es, was die Heiligen taten, die als „Mitarbeiter Gottes“ zum Heil der Welt beigetragen haben (vgl. *1 Kor* 3,9; *1 Thess* 3,2). Wir können unser Leben und die Welt von den Vergiftungen und Verschmutzungen freimachen, die Gegenwart und Zukunft zerstören könnten. Wir können die Quellen der Schöpfung freilegen und reinhalten und so mit der Schöpfung, die uns als Gabe vorausgeht, ihrem inneren Anspruch und ihrem Ziel gemäß das Rechte tun. Dies behält Sinn, auch wenn wir äußerlich erfolglos bleiben oder ohnmächtig zu sein scheinen gegenüber dem Übergewicht der entgegengesetzten Mächte. So kommt einerseits aus unserem Tun Hoffnung für uns und für die anderen; zugleich aber ist es die

große Hoffnung auf die Verheißungen Gottes, die uns Mut und Richtung des Handelns gibt in guten wie in bösen Stunden.

36. Zur menschlichen Existenz gehört das Leiden ebenso wie das Tun. Es folgt zum einen aus unserer Endlichkeit, zum anderen aus der Masse der Schuld, die sich in der Geschichte angehäuft hat und auch in der Gegenwart unaufhaltsam wächst. Natürlich muss man alles tun, um Leid zu mindern: das Leid der Unschuldigen zu verhindern, so gut es geht; Schmerzen zu lindern; in seelischem Leid zur Überwindung zu helfen. All dies sind Pflichten sowohl der Gerechtigkeit wie der Liebe, die zu den Grundforderungen christlicher Existenz und eines jeden wahrhaft menschlichen Lebens gehören. Im Kampf gegen den physischen Schmerz sind große Fortschritte gelungen; das Leiden der Unschuldigen und auch die seelischen Leiden haben in den letzten Jahrzehnten eher zugenommen. Ja, wir müssen alles tun, um Leid zu überwinden, aber ganz aus der Welt schaffen können wir es nicht – einfach deshalb nicht, weil wir unsere Endlichkeit nicht abschütteln können und weil niemand von uns imstande ist, die Macht des Bösen, der Schuld, aus der Welt zu schaffen, die immerfort – wir sehen es – Quell von Leiden ist. Das könnte nur Gott: Nur ein Gott, der selbst in die Geschichte eintritt, Mensch wird und in ihr leidet. Wir wissen, dass es diesen Gott gibt und dass daher die Macht in der Welt da ist, die die „Schuld der Welt hinwegnimmt“ (*Joh 1,29*). Mit dem Glauben, dass diese Macht besteht, ist die Hoffnung auf die Heilung der Welt in der Geschichte hervorgetreten. Aber es ist eben Hoffnung und noch nicht Vollendung; Hoffnung, die uns den Mut gibt, uns auf die Seite des Guten zu stellen, auch wo es aussichtslos scheint, im Wissen, dass im äußeren Gang der Geschichte die Macht der Schuld weiterhin furchtbare Gegenwart bleibt.

37. Kehren wir zurück. Das Leid können wir versuchen zu begrenzen, zu bekämpfen, aber wir können es nicht aus der Welt

schaffen. Gerade wo Menschen im Versuch der Leidvermeidung sich allem zu entziehen suchen, was Leid bedeuten könnte, sich die Mühsal und den Schmerz der Wahrheit, der Liebe, des Guten ersparen wollen, treiben sie in ein leeres Leben hinein, in dem es vielleicht kaum Schmerz, um so mehr aber das dumpfe Gefühl der Sinnlosigkeit und der Verlorenheit gibt. Nicht die Vermeidung des Leidens, nicht die Flucht vor dem Leiden heilt den Menschen, sondern die Fähigkeit, das Leiden anzunehmen und in ihm zu reifen, in ihm Sinn zu finden durch die Vereinigung mit Christus, der mit unendlicher Liebe gelitten hat. Ich möchte in diesem Zusammenhang einige Sätze aus einem Brief des vietnamesischen Märtyrers Paul Le-Bao-Thin († 1857) zitieren, in denen diese Verwandlung des Leidens durch die Kraft der aus dem Glauben kommenden Hoffnung sichtbar wird. „Ich, Paulus, Gefangener um des Namens Christi willen möchte euch um die Drangsale wissen lassen, in die ich hier täglich eingetaucht bin, damit euch die Flamme der göttlichen Liebe entzündet und ihr mit mir den Lobgesang zu Gott erhebt: Ewig währt sein Erbarmen (vgl. *Ps* 136 [135]). Dieser Kerker ist wirklich ein Bild der Hölle: Zu den grausamen Martern aller Art wie Fesseln, eiserne Ketten und Seile kommen hinzu Hass, Racheakte, Verleumdungen, obszöne Worte, falsche Beschuldigungen, Gemeinheiten, falsche Schwüre, Flüche und schließlich Angst und Traurigkeit. Gott, der die drei Jünglinge aus dem brennenden Feuerofen befreit hat, ist mir immer nahe. Er hat auch mich befreit aus diesen Trübsalen und sie in Süßigkeit verwandelt: Ewig währt sein Erbarmen. Inmitten dieser Foltern, die gewöhnlich die anderen beugen und zerbrechen, bin ich dank Gottes Gnade voll Freude und Heiterkeit, denn ich bin nicht allein, sondern Christus ist mit mir [...] Wie dieses entsetzliche Schauspiel ertragen, bei dem ich jeden Tag Herrscher, Mandarine und ihre Höflinge sehen muss, die deinen heiligen Namen verfluchen, der du über den Cherubinen

und Seraphinen thronst (vgl. Ps 80 [79],2)? Sieh – dein Kreuz wird von den Heiden mit Füßen getreten. Wo ist deine Herrlichkeit? Wenn ich dies alles sehe, ziehe ich in der Glut deiner Liebe vor, in Stücke gehauen zu werden, um zum Zeugnis deiner Liebe zu sterben. Zeige mir, Herr, deine Macht! Komm mir zu Hilfe und rette mich, damit in meiner Schwachheit deine Kraft vor allen Völkern offenbart und verherrlicht werde [...] Liebe Brüder, wenn ihr diese Dinge hört, dann freut euch und erhebt einen immerwährenden Dankgesang zu Gott, dem Quell alles Guten und preist ihn mit mir: Ewig währt sein Erbarmen [...] Ich schreibe euch dies alles, damit euer und mein Glaube ein einziger miteinander werden. Während der Sturm wütet, werfe ich meinen Anker bis vor den Thron Gottes: lebendige Hoffnung, die in meinem Herzen ist...“²⁸ Dies ist ein Brief aus der „Hölle“. Das ganze Grauen eines Konzentrationslagers wird sichtbar, in dem zu den Qualen durch die Tyrannen die Entfesselung des Bösen in den Leidenden selber hinzukommt, die so noch einmal zu Instrumenten für die Grausamkeit der Folterer werden. Es ist ein Brief aus der „Hölle“, aber in ihm ist das Psalmwort wahr: „Steige ich hinauf in den Himmel, bist du da; bette ich mich in die Unterwelt, bist du zugegen [...] Würde ich sagen: Finsternis soll mich bedecken [...] Nacht würde leuchten wie der Tag, die Finsternis wäre Licht“ (Ps 139 [138],8–12; vgl. auch Ps 23 [22],4). Christus ist in die „Hölle“ hinabgestiegen, und so ist er bei dem, der dorthin geworfen wird, da und macht ihm die Finsternis zu Licht. Das Leid, die Qualen bleiben furchtbar und nahezu unerträglich. Aber der Stern der Hoffnung ist aufgegangen – der Anker des Herzens reicht bis zum Thron Gottes. Nicht das Böse wird im Menschen entbunden, sondern das Licht siegt: Leid wird – ohne aufzuhören, Leid zu sein – dennoch zu Lobgesang.

²⁸ Römisches Stundenbuch, Lesehore, 24. November.

38. Das Maß der Humanität bestimmt sich ganz wesentlich im Verhältnis zum Leid und zum Leidenden. Das gilt für den Einzelnen wie für die Gesellschaft. Eine Gesellschaft, die die Leidenden nicht annehmen und nicht im Mit-leiden helfen kann, Leid auch von innen zu teilen und zu tragen, ist eine grausame und inhumane Gesellschaft. Aber die Gesellschaft kann die Leidenden nicht annehmen und sie nicht in ihrem Leiden tragen, wenn die Einzelnen dies nicht können, und wiederum der Einzelne kann das Leid des anderen nicht annehmen, wenn er nicht selbst im Leiden Sinn, einen Weg der Reinigung und der Reifung, einen Weg der Hoffnung zu finden vermag. Denn Annehmen des anderen, der leidet, bedeutet, dass ich mir sein Leid selbst zueigne, dass es auch mein Leiden wird. Eben dadurch aber, dass es nun geteiltes Leid geworden ist, dass ein anderer in ihm da ist, dringt das Licht der Liebe in dieses Leiden ein. Das lateinische Wort *con-solatio*, Tröstung, drückt dies sehr schön aus, indem es die Vorstellung eines Mitseins in der Einsamkeit weckt, die dann keine Einsamkeit mehr ist. Aber auch die Fähigkeit, das Leid um des Guten, um der Wahrheit und der Gerechtigkeit willen anzunehmen, ist konstitutiv für das Maß der Humanität, denn wenn letztlich mein Wohlbefinden, mein Unverletztbleiben wichtiger ist als die Wahrheit und als die Gerechtigkeit, dann gilt die Herrschaft des Stärkeren; dann dominiert die Gewalt und die Lüge. Die Wahrheit, die Gerechtigkeit muss über meiner Bequemlichkeit und meiner physischen Unversehrtheit stehen, sonst wird mein Leben selber zur Lüge. Und endlich ist auch das Ja zur Liebe Quell von Leid, denn Liebe verlangt immer wieder Selbstenteignungen, in denen ich mich beschneiden und verwunden lasse; sie kann gar nicht ohne dieses auch schmerzliche Aufgeben meiner selbst bestehen; sonst wird sie zu reinem Egoismus und hebt sich damit als Liebe selber auf.

39. Leiden mit dem anderen, für die anderen; leiden um der Wahrheit und der Gerechtigkeit willen; leiden aus Liebe und um ein wahrhaft Liebender zu werden – das sind grundlegende Elemente der Humanität, die abzustreifen den Menschen selbst zerstören würde. Aber noch einmal erhebt sich die Frage: Können wir das? Ist der andere gewichtig genug, dass ich seinetwegen selbst ein Leidender werde? Ist mir die Wahrheit gewichtig genug, dass sie des Leidens lohnt? Und ist die Verheißung der Liebe so groß, dass sie die Gabe meiner selbst rechtfertigt? Dem christlichen Glauben kommt in der Geschichte der Humanität gerade diese Bedeutung zu, dass er im Menschen auf neue Weise und in neuer Tiefe die Fähigkeit zu diesen für seine Menschlichkeit entscheidenden Weisen des Leidens verbunden hat. Er hat uns gezeigt, dass Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe nicht bloß Ideale, sondern Wirklichkeit dichtester Art sind. Denn er hat uns gezeigt, dass Gott, die Wahrheit und die Liebe in Person, für uns und mit uns leiden wollte. Bernhard von Clairvaux hat das großartige Wort geprägt: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*²⁹ – Gott kann nicht leiden, aber er kann mitleiden. Der Mensch ist Gott so viel wert, dass er selbst Mensch wurde, um mit dem Menschen mit-leiden zu können, ganz real in Fleisch und Blut, wie es uns in der Passionsgeschichte Jesu gezeigt wird. Von da aus ist in alles menschliche Leiden ein Mitleidender, Mittragender hineingetreten; in jedem Leiden ist von da aus die *con-solatio*, der Trost der mitleidenden Liebe Gottes anwesend und damit der Stern der Hoffnung aufgegangen. Gewiss, in unseren verschiedenen Leiden und Prüfungen brauchen wir immer auch unsere kleinen oder großen Hoffnungen – auf einen freundlichen Besuch, auf Heilung innerer und äußerer Wunden, auf einen guten Ausgang

²⁹ *Sermones in Cant., Serm. 26, 5*, in: Bernhard von Clairvaux, hg. G. B. Winkler, Bd. V, 394.

aus einer Krise usw. In unbedeutenderen Prüfungen mögen diese Typen von Hoffnung auch genügen. Aber in wirklich schweren Prüfungen, in denen ich mich definitiv entscheiden muss, die Wahrheit dem Wohlbefinden, der Karriere, dem Besitz vorzuziehen, wird die Gewissheit der wahren, großen Hoffnung, von der wir gesprochen haben, nötig. Deswegen auch brauchen wir die Zeugen, die Märtyrer, die sich ganz gegeben haben, um es uns von ihnen zeigen zu lassen – Tag um Tag. Auch in den kleinen Alternativen des Alltags das Gute der Bequemlichkeit vorzuziehen – wissend, dass wir gerade so das Leben selber leben. Sagen wir es noch einmal: Die Fähigkeit, um des Wahren willen zu leiden, ist Maß der Humanität. Aber diese Leidensfähigkeit hängt an der Weise und an dem Maß der Hoffnung, die wir in uns tragen und auf die wir bauen. Weil die Heiligen von der großen Hoffnung erfüllt waren, konnten sie den großen Weg des Menschseins gehen, wie ihn uns Christus vorangegangen ist.

40. Noch eine für die Dinge des Alltags nicht ganz unerhebliche kleine Bemerkung möchte ich anfügen. Zu einer heute vielleicht weniger praktizierten, aber vor nicht allzu langer Zeit noch sehr verbreiteten Weise der Frömmigkeit gehörte der Gedanke, man könne die kleinen Mühen des Alltags, die uns immer wieder einmal wie mehr oder weniger empfindliche Nadelstiche treffen, „aufopfern“ und ihnen dadurch Sinn verleihen. In dieser Frömmigkeit gab es gewiss Übertriebenes und auch Ungesundes, aber es ist zu fragen, ob da nicht doch irgendwie etwas Wesentliches und Helfendes enthalten war. Was kann das heißen: „aufopfern“? Diese Menschen waren überzeugt, dass sie ihre kleinen Mühen in das große Mitleiden Christi hineinlegen konnten, so dass sie irgendwie zu dem Schatz des Mitleids gehörten, dessen die Menschheit bedarf. So könnten auch die kleinen Verdrießlichkeiten des Alltags Sinn gewinnen und zum Haushalt des Guten, der Liebe in der Menschheit bei-

tragen. Vielleicht sollten wir doch fragen, ob solches nicht auch für uns wieder zu einer sinnvollen Möglichkeit werden kann.

III. Das Gericht als Lern- und Übungsort der Hoffnung

41. Im großen *Credo* der Kirche schließt der Mittelteil, der das Geheimnis Christi von der ewigen Geburt aus dem Vater und von der zeitlichen Geburt aus Maria der Jungfrau über Kreuz und Auferstehung bis zu seiner Wiederkunft behandelt, mit den Worten: „Er wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten.“ Der Ausblick auf das Gericht hat die Christenheit von frühesten Zeiten an als Maßstab des gegenwärtigen Lebens, als Forderung an ihr Gewissen und zugleich als Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit bis in das alltägliche Leben hinein bestimmt. Der Glaube an Christus hat nie nur nach rückwärts und nie nur nach oben, sondern immer auch nach vorn, auf die Stunde der Gerechtigkeit hingeblickt, die der Herr wiederholt angekündigt hatte. Dieser Blick nach vorn hat dem Christentum seine Gegenwartskraft gegeben. In der Gestaltung der christlichen Kirchenbauten, die die geschichtliche und kosmische Weite des Christus-Glaubens sichtbar machen wollten, wurde es üblich, an der Ostseite den königlich wiederkommenden Herrn – das Bild der Hoffnung – darzustellen, an der Westseite aber das Weltgericht als Bild der Verantwortung unseres Lebens, das die Gläubigen gerade auf ihrem Weg in den Alltag hinaus anblickte und begleitete. In der Entwicklung der Ikonographie des Gerichts ist dann freilich immer stärker das Drohende und Unheimliche des Gerichts hervorgetreten, das die Künstler offenbar mehr faszinierte als der Glanz der Hoffnung, die von der Drohung wohl oft allzu sehr verdeckt wurde.

42. In der Neuzeit verblasst der Gedanke an das Letzte Gericht: Der christliche Glaube wird individualisiert und ist vor allem auf das eigene Seelenheil ausgerichtet; die Betrachtung der Weltgeschichte wird stattdessen weitgehend vom Fortschritts-gedanken geprägt. Dennoch ist der tragende Gehalt der Gerichtserwartung nicht einfach verschwunden. Er nimmt nun freilich eine ganz andere Form an. Der Atheismus des 19. und des 20. Jahrhunderts ist von seinen Wurzeln und seinem Ziel her ein Moralismus: ein Protest gegen die Ungerechtigkeiten der Welt und der Weltgeschichte. Eine Welt, in der ein solches Ausmaß an Ungerechtigkeit, an Leid der Unschuldigen und an Zynismus der Macht besteht, kann nicht Werk eines guten Gottes sein. Der Gott, der diese Welt zu verantworten hätte, wäre kein gerechter und schon gar nicht ein guter Gott. Um der Moral willen muss man diesen Gott bestreiten. So schien es, da kein Gott ist, der Gerechtigkeit schafft, dass nun der Mensch selbst gerufen ist, die Gerechtigkeit herzustellen. Wenn der Protest gegen Gott angesichts der Leiden dieser Welt verständlich ist, so ist der Anspruch, die Menschheit könne und müsse nun das tun, was kein Gott tut und tun kann, anmaßend und von innen her unwahr. Dass daraus erst die größten Grausamkeiten und Zerstörungen des Rechts folgten, ist kein Zufall, sondern in der inneren Unwahrheit dieses Anspruchs begründet. Eine Welt, die sich selbst Gerechtigkeit schaffen muss, ist eine Welt ohne Hoffnung. Niemand und nichts antwortet auf das Leiden der Jahrhunderte. Niemand und nichts bürgt dafür, dass nicht weiter der Zynismus der Macht, unter welchen ideologischen Verbrämungen auch immer, die Welt beherrscht. So haben die großen Denker der Frankfurter Schule, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno Atheismus und Theismus gleichermaßen kritisiert. Horkheimer hat radikal bestritten, dass irgendein immanenter Ersatz für Gott gefunden werden könne, zugleich freilich auch das Bild des guten und gerechten Gottes

abgelehnt. In einer äußersten Radikalisierung des alttestamentlichen Bilderverbotes spricht er von der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“, das unnahbar bleibt – ein Schrei des Verlangens in die Weltgeschichte hinein. Auch Adorno hat entschieden an dieser Bildlosigkeit festgehalten, die eben auch das „Bild“ des liebenden Gottes ausschließt. Aber er hat auch und immer wieder diese „negative“ Dialektik betont und gesagt, dass Gerechtigkeit, wirkliche Gerechtigkeit, eine Welt verlangen würde, „in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich Vergangene widerrufen wäre“. ³⁰ Das aber würde – in positiven und darum für ihn unangemessenen Symbolen ausgedrückt – heißen, dass Gerechtigkeit nicht sein kann ohne Auferweckung der Toten. Eine solche Aussicht bedingte jedoch „die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd.“ ³¹

43. Von der strengen Bildlosigkeit her, die zum ersten Gebot Gottes gehört (vgl. *Ex* 20, 4) kann und muss auch der Christ immer wieder lernen. Die Wahrheit der negativen Theologie ist vom 4. Lateran-Konzil herausgestellt worden, das ausdrücklich sagt, dass zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf keine noch so große Ähnlichkeit festzustellen ist, dass nicht zwischen ihnen eine immer noch größere Unähnlichkeit bliebe. ³² Dennoch kann die Bildlosigkeit für den Glaubenden nicht so weit gehen, dass er – wie Horkheimer und Adorno meinten – im Nein zu beiden Behauptungen, zum Theismus und zum Atheismus stehenbleiben müsste. Gott hat sich selbst ein „Bild“ gegeben: im menschengewordenen Christus. In ihm, dem Gekreuzig-

³⁰ *Negative Dialektik* (1966) Dritter Teil, III, 11, in: Gesammelte Schriften Bd. VI, Frankfurt/Main 1973, 395.

³¹ *Ebd.*, Zweiter Teil, 207.

³² DS 806.

ten, ist die Verneinung falscher Gottesbilder bis zum Äußersten gesteigert. Nun zeigt Gott gerade in der Gestalt des Leidenden, der die Gottverlassenheit des Menschen mitträgt, sein eigenes Gesicht. Dieser unschuldig Leidende ist zur Hoffnungsgewissheit geworden: Gott gibt es, und Gott weiß, Gerechtigkeit zu schaffen auf eine Weise, die wir nicht erdenken können und die wir doch im Glauben ahnen dürfen. Ja, es gibt die Auferstehung des Fleisches.³³ Es gibt Gerechtigkeit.³⁴ Es gibt den „Widerruf“ des vergangenen Leidens, die Gutmachung, die das Recht herstellt. Daher ist der Glaube an das Letzte Gericht zuallererst und zuallermeist Hoffnung – die Hoffnung, deren Notwendigkeit gerade im Streit der letzten Jahrhunderte deutlich geworden ist. Ich bin überzeugt, dass die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist. Das bloß individuelle Bedürfnis nach einer Erfüllung, die uns in diesem Leben versagt ist, nach der Unsterblichkeit der Liebe, auf die wir warten, ist gewiss ein wichtiger Grund zu glauben, dass der Mensch auf Ewigkeit hin angelegt ist, aber nur im Verein mit der Unmöglichkeit, dass das Unrecht der Geschichte das letzte Wort sei, wird die Notwendigkeit des wiederkehrenden Christus und des neuen Lebens vollends einsichtig.

44. Der Protest gegen Gott um der Gerechtigkeit willen ist nicht dienlich. Eine Welt ohne Gott ist eine Welt ohne Hoffnung (*Eph* 2,12). Nur Gott kann Gerechtigkeit schaffen. Und der Glaube gibt uns die Gewissheit: Er tut es. Das Bild des Letzten Gerichts ist zuallererst nicht ein Schreckbild, sondern Bild der Hoffnung, für uns vielleicht sogar das entscheidende Hoffnungsbild. Aber ist es nicht doch auch ein Bild der Furcht? Ich würde sagen: ein Bild der Verantwortung. Ein Bild daher

³³ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 988–1004.

³⁴ Vgl. *ebd.*, Nr. 1040.

für jene Furcht, von der der heilige Hilarius sagt, dass all unsere Furcht in der Liebe ihren Ort hat.³⁵ Gott ist Gerechtigkeit und schafft Gerechtigkeit. Das ist unser Trost und unsere Hoffnung. Aber in seiner Gerechtigkeit ist zugleich Gnade. Das wissen wir durch den Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Beides – Gerechtigkeit und Gnade – muss in seiner rechten inneren Verbindung gesehen werden. Die Gnade löscht die Gerechtigkeit nicht aus. Sie macht das Unrecht nicht zu Recht. Sie ist nicht ein Schwamm, der alles wegwischt, so dass am Ende dann eben doch alles gleich gültig wird, was einer auf Erden getan hat. Gegen eine solche Art von Himmel und von Gnade hat zum Beispiel Dostojewski in seinen *Brüdern Karamasow* mit Recht Protest eingelegt. Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre. Ich möchte an dieser Stelle einen Text von Platon zitieren, der eine Vorahnung des gerechten Gerichts ausdrückt, die in vielem auch für den Christen wahr und heilsam bleibt. Er spricht – gewiss in mythologischen Bildern, die aber unzweideutig Wahrheit sichtbar machen – davon, dass am Ende die Seelen nackt vor dem Richter stehen werden. Nun zählt nicht mehr, was sie einmal in der Geschichte gewesen waren, sondern nur das, was sie in Wahrheit sind. „Da hat er (der Richter) vielleicht die Seele eines [...] Königs oder Herrschers vor sich und sieht gar nichts Gesundes an ihr. Er findet sie durchgepeitscht und voll von Narben, die von Meineid und Ungerechtigkeit stammen [...] und alles ist schief vor Lüge und Hochmut, und nichts ist gerade, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist. Und er sieht, wie die Seele durch Willkür, Üppigkeit, Übermut und Unbesonnenheit im Handeln mit Maßlosigkeit und Schändlichkeit beladen ist. Bei diesem Anblick aber

³⁵ Vgl. Tractatus super Psalmos, Ps 127, 1–3: CSEL 22, 628–630.

schickt er diese sofort in den Kerker, wo sie die verdienten Strafen erdulden soll [...] Manchmal aber sieht er eine andere Seele vor sich, eine, die ein frommes und ehrliches Leben geführt hat [...]; er freut sich über sie und schickt sie gewiss auf die Inseln der Seligen.“³⁶ Jesus hat uns zur Warnung im Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (*Lk* 16,19–31) das Bild einer solchen von Übermut und Üppigkeit zerstörten Seele gezeigt, die selbst einen unüberbrückbaren Graben zwischen sich und dem Armen geschaffen hat: den Graben der Verslossenheit in den materiellen Genuss hinein, den Graben der Vergessenheit des anderen, der Unfähigkeit zu lieben, die nun zum brennenden und nicht mehr zu heilenden Durst wird. Dabei müssen wir festhalten, dass Jesus in diesem Gleichnis nicht von dem endgültigen Geschick nach dem Weltgericht handelt, sondern eine Vorstellung aufnimmt, die sich unter anderem im frühen Judentum findet und einen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung meint, in dem das endgültige Urteil noch aussteht.

45. Diese frühjüdische Vorstellung vom Zwischenzustand schließt die Auffassung ein, dass die Seelen nicht einfach nur in einer vorläufigen Verwahrung weilen, sondern schon Strafe erfahren, wie es das Gleichnis vom reichen Prasser zeigt, oder aber auch schon vorläufige Formen der Seligkeit empfangen. Und endlich fehlt nicht der Gedanke, dass es in diesem Zustand auch Reinigungen und Heilungen geben kann, die die Seele reif machen für die Gemeinschaft mit Gott. Die frühe Kirche hat solche Vorstellungen aufgenommen, aus denen sich dann in der Kirche des Westens allmählich die Lehre vom Fegefeuer gebildet hat. Wir brauchen hier nicht auf die komplizierten historischen Wege dieser Entwicklung zu blicken; fragen wir einfach danach, worum es in der Sache geht. Die Lebensentschei-

³⁶ *Gorgias* 525a–526c.

dung des Menschen wird mit dem Tod endgültig – dieses sein Leben steht vor dem Richter. Sein Entscheid, der im Lauf des ganzen Lebens Gestalt gefunden hat, kann verschiedene Formen haben. Es kann Menschen geben, die in sich den Willen zur Wahrheit und die Bereitschaft zur Liebe völlig zerstört haben. Menschen, in denen alles Lüge geworden ist; Menschen, die dem Hass gelebt und die Liebe in sich zertreten haben. Dies ist ein furchtbarer Gedanke, aber manche Gestalten gerade unserer Geschichte lassen in erschreckender Weise solche Profile erkennen. Nichts mehr wäre zu heilen an solchen Menschen, die Zerstörung des Guten unwiderruflich: Das ist es, was mit dem Wort *Hölle*³⁷ bezeichnet wird. Auf der anderen Seite kann es ganz reine Menschen geben, die sich ganz von Gott haben durchdringen lassen und daher ganz für den Nächsten offen sind – Menschen, in denen die Gottesgemeinschaft jetzt schon all ihr Sein bestimmt und das Gehen zu Gott nur vollendet, was sie schon sind.³⁸

46. Aber weder das eine noch das andere ist nach unseren Erfahrungen der Normalfall menschlicher Existenz. Bei den allermeisten – so dürfen wir annehmen – bleibt ein letztes und innerstes Offenstehen für die Wahrheit, für die Liebe, für Gott im Tiefsten ihres Wesens gegenwärtig. Aber es ist in den konkreten Lebensentscheidungen überdeckt von immer neuen Kompromissen mit dem Bösen – viel Schmutz verdeckt das Reine, nach dem doch der Durst geblieben ist und das doch auch immer wieder über allem Niedrigen hervortritt und in der Seele gegenwärtig bleibt. Was geschieht mit solchen Menschen, wenn sie vor den Richter hintreten? Ist all das Unsaubere, das sie in ihrem Leben angehäuft haben, plötzlich gleichgültig? Oder was sonst? Der heilige Paulus gibt uns im *Ersten Korin-*

³⁷ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1033–1037.

³⁸ Vgl. *ebd.*, Nr. 1023–1029.

ther-Brief eine Vorstellung von der unterschiedlichen Weise, wie Gottes Gericht auf den Menschen je nach seiner Verfassung trifft. Er tut es in Bildern, die das Unanschaulbare irgendwie ausdrücken wollen, ohne dass wir diese Bilder auf den Begriff bringen könnten – einfach weil wir in die Welt jenseits des Todes nicht hineinschauen können und von ihr keine Erfahrung haben. Zunächst sagt Paulus über die christliche Existenz, dass sie auf einen gemeinsamen Grund gebaut ist: Jesus Christus. Dieser Grund hält stand. Wenn wir auf diesem Grund stehengeblieben sind, auf ihm unser Leben gebaut haben, wissen wir, dass uns auch im Tod dieser Grund nicht mehr weggezogen werden kann. Dann fährt Paulus weiter: „Ob aber jemand auf dem Grund mit Gold, Silber, kostbaren Steinen, mit Holz, Heu oder Stroh weiterbaut: das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt. Hält das stand, was er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt es nieder, dann muss er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch“ (3,12–15). In diesem Text zeigt sich auf jeden Fall, dass die Rettung der Menschen verschiedene Formen haben kann; dass manches Aufgebaute niederbrennen kann; dass der zu Rettende selbst durch „Feuer“ hindurchgehen muss, um endgültig gottfähig zu werden, Platz nehmen zu können am Tisch des ewigen Hochzeitsmahls.

47. Einige neuere Theologen sind der Meinung, dass das verbrennende und zugleich rettende Feuer Christus ist, der Richter und Retter. Das Begegnen mit ihm ist der entscheidende Akt des Gerichts. Vor seinem Anblick schmilzt alle Unwahrheit. Die Begegnung mit ihm ist es, die uns umbrennt und freibrennt zum Eigentlichen unserer selbst. Unsere Lebensbauten können sich dabei als leeres Stroh, als bloße Großtuerei erweisen und zusammenfallen. Aber in dem Schmerz dieser Begegnung, in

der uns das Unreine und Kranke unseres Daseins offenbar wird, ist Rettung. Sein Blick, die Berührung seines Herzens heilt uns in einer gewiss schmerzlichen Verwandlung „wie durch Feuer hindurch“. Aber es ist ein seliger Schmerz, in dem die heilige Macht seiner Liebe uns brennend durchdringt, so dass wir endlich ganz wir selber und dadurch ganz Gottes werden. So wird auch das Ineinander von Gerechtigkeit und Gnade sichtbar: Unser Leben ist nicht gleichgültig, aber unser Schmutz befleckt uns nicht auf ewig, wenn wir wenigstens auf Christus, auf die Wahrheit und auf die Liebe hin ausgestreckt geblieben sind. Er ist im Leiden Christi letztlich schon verbrannt. Im Augenblick des Gerichts erfahren und empfangen wir dieses Übergewicht seiner Liebe über alles Böse in der Welt und in uns. Der Schmerz der Liebe wird unsere Rettung und unsere Freude. Es ist klar, dass wir die „Dauer“ dieses Umbrennens nicht mit Zeitmaßen unserer Weltzeit messen können. Der verwandelnde „Augenblick“ dieser Begegnung entzieht sich irdischen Zeitmaßen – ist Zeit des Herzens, Zeit des „Übergangs“ in die Gemeinschaft mit Gott im Leibe Christi.³⁹ Das Gericht Gottes ist Hoffnung sowohl weil es Gerechtigkeit wiewohl weil es Gnade ist. Wäre es bloß Gnade, die alles Irdische vergleichgültigt, würde uns Gott die Frage nach der Gerechtigkeit schuldig bleiben – die für uns entscheidende Frage an die Geschichte und an Gott selbst. Wäre es bloße Gerechtigkeit, würde es für uns alle am Ende nur Furcht sein können. Die Menschwerdung Gottes in Christus hat beides – Gericht und Gnade – so ineinandergefügt, dass Gerechtigkeit hergestellt wird: Wir alle wirken unser Heil „mit Furcht und Zittern“ (*Phil* 2,12). Dennoch lässt die Gnade uns alle hoffen und zuversichtlich auf den Richter zugehen, den wir als unseren „Advokaten“, *parakletos*, kennen (vgl. *1 Joh* 2,1).

³⁹ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1030–1032.

48. Noch ein Motiv muss hier Erwähnung finden, weil es für die Praxis christlichen Hoffens Bedeutung hat. Wiederum schon im Frühjudentum gibt es den Gedanken, dass man den Verstorbenen in ihrem Zwischenzustand durch Gebet zu Hilfe kommen kann (z. B. 2 *Makk* 12,38–45; 1. Jahrhundert v. Chr.). Die entsprechende Praxis ist ganz selbstverständlich von den Christen übernommen worden, und sie ist der Ost- und Westkirche gemeinsam. Der Osten kennt kein reinigendes und sühnendes Leiden der Seelen im „Jenseits“, wohl aber verschiedene Stufen der Seligkeit oder auch des Leidens im Zwischenzustand. Den Seelen der Verstorbenen kann aber durch Eucharistie, Gebet und Almosen „Erholung und Erfrischung“ geschenkt werden. Dass Liebe ins Jenseits hinüberreichen kann, dass ein beiderseitiges Geben und Nehmen möglich ist, in dem wir einander über die Grenze des Todes hinweg zugetan bleiben, ist eine Grundüberzeugung der Christenheit durch alle Jahrhunderte hindurch gewesen und bleibt eine tröstliche Erfahrung auch heute. Wer empfindet nicht das Bedürfnis, seinen ins Jenseits vorangegangenen Lieben ein Zeichen der Güte, der Dankbarkeit oder auch der Bitte um Vergebung zukommen zu lassen? Nun könnte man weiterfragen: Wenn das „Fegefeuer“ einfach das Reingebranntwerden in der Begegnung mit dem richtenden und rettenden Herrn ist, wie kann dann ein Dritter einwirken, selbst wenn er dem anderen noch so nahesteht? Bei solchem Fragen sollten wir uns klarmachen, dass kein Mensch eine geschlossene Monade ist. Unsere Existenzen greifen ineinander, sind durch vielfältige Interaktionen miteinander verbunden. Keiner lebt allein. Keiner sündigt allein. Keiner wird allein gerettet. In mein Leben reicht immerfort das Leben anderer hinein: in dem, was ich denke, rede, tue, wirke. Und umgekehrt reicht mein Leben in dasjenige anderer hinein: im Bösen wie im Guten. So ist meine Bitte für den anderen nichts ihm Fremdes, nichts Äußerliches, auch nach dem Tode nicht. In der Ver-

flochtenheit des Seins kann mein Dank an ihn, mein Gebet für ihn ein Stück seines Reinwerdens bedeuten. Und dabei brauchen wir nicht Weltzeit auf Gotteszeit umzurechnen: In der Gemeinschaft der Seelen wird die bloße Weltzeit überschritten. An das Herz des anderen zu rühren, ist nie zu spät und nie vergebens. So wird ein wichtiges Element des christlichen Begriffs von Hoffnung nochmals deutlich. Unsere Hoffnung ist immer wesentlich auch Hoffnung für die anderen; nur so ist sie wirklich auch Hoffnung für mich selbst.⁴⁰ Als Christen sollten wir uns nie nur fragen: Wie kann ich mich selber retten? Sondern auch: Wie kann ich dienen, damit andere gerettet werden und dass anderen der Stern der Hoffnung aufgeht? Dann habe ich am meisten auch für meine eigene Rettung getan.

Maria, Stern der Hoffnung

49. Mit einem Hymnus aus dem 8./9. Jahrhundert grüßt die Kirche seit mehr als 1000 Jahren Maria, die Mutter des Herrn, als „Meeresstern“: *Ave maris stella*. Menschliches Leben bedeutet Unterwegssein. Zu welchem Ziel? Wie finden wir die Straße des Lebens? Es erscheint wie eine Fahrt auf dem oft dunklen und stürmischen Meer der Geschichte, in der wir Ausschau halten nach den Gestirnen, die uns den Weg zeigen. Die wahren Sternbilder unseres Lebens sind die Menschen, die recht zu leben wussten. Sie sind Lichter der Hoffnung. Gewiss, Jesus Christus ist das Licht selber, die Sonne, die über allen Dunkelheiten der Geschichte aufgegangen ist. Aber wir brauchen, um zu ihm zu finden, auch die nahen Lichter – die Menschen, die Licht von seinem Licht schenken und so Orientierung bieten auf unserer Fahrt. Und welcher Mensch könnte uns mehr als Maria Stern der Hoffnung sein – sie, die mit ihrem Ja

⁴⁰ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 1032.

Gott selbst die Tür geöffnet hat in unsere Welt; sie, die zur lebendigen Bundeslade wurde, in der Gott Fleisch annahm, einer von uns geworden ist, unter uns „zeltete“ (vgl. *Joh 1,14*)?

50. Darum rufen wir zu ihr: Heilige Maria, du gehörtest zu jenen demütigen und großen Seelen in Israel, die – wie Simeon – „auf den Trost Israels warteten“ (*Lk 2,25*), wie Anna auf die „Erlösung Jerusalems“ hofften (*Lk 2,38*). Du lebstest in den heiligen Schriften Israels, die von der Hoffnung sprachen – von der Verheißung, die Abraham und seinen Nachkommen geschenkt war (vgl. *Lk 1, 55*). So verstehen wir das heilige Erschrecken, das dich überfiel, als der Engel Gottes in deine Stube trat und dir sagte, du sollest den gebären, auf den Israel hoffte, auf den die Welt wartete. Durch dich, durch dein Ja hindurch sollte die Hoffnung der Jahrtausende Wirklichkeit werden, hineintreten in diese Welt und ihre Geschichte. Du hast dich der Größe dieses Auftrags gebeugt und ja gesagt: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Wort“ (*Lk 1,38*). Als du in der heiligen Freude über die Berge Judäas zu deiner Base Elisabeth eiltest, wurdest du zum Bild der kommenden Kirche, die die Hoffnung der Welt in ihrem Schoß über die Gebirge der Geschichte trägt. Aber neben der Freude, die du in deinem *Magnificat* in die Jahrhunderte hinein gesagt und gesungen hast, wusstest du doch auch um die dunklen Worte der Propheten vom Leiden des Gottesknechtes in dieser Welt. Über der Geburt im Stall zu Bethlehem leuchtete der Glanz der Engel, die den Hirten die frohe Kunde brachten, aber war doch zugleich auch die Armut Gottes in dieser Welt nur allzu spürbar. Der greise Simeon sprach dir von dem Schwert, das dein Herz durchdringen werde (vgl. *Lk 2,35*), vom Zeichen des Widerspruchs, das dein Sohn sein werde in dieser Welt. Als dann das öffentliche Wirken Jesu begann, musstest du zurücktreten, damit die neue Familie wachsen konnte, die zu gründen er gekommen war und die aus denen wachsen sollte,

die sein Wort hörten und es befolgten (vgl. *Lk* 11,27 f.). Bei all der Größe und Freude des ersten Aufbruchs von Jesu Wirken hast du doch schon in der Synagoge von Nazareth die Wahrheit des Wortes vom „Zeichen des Widerspruchs“ erfahren müssen (vgl. *Lk* 4,28 ff.). So hast du die wachsende Macht der Feindseligkeit und der Ablehnung erlebt, die sich immer mehr um Jesus zusammenbraute bis zur Stunde des Kreuzes hin, in der du den Retter der Welt, den Erben Davids, den Sohn Gottes als Gescheiterten, zum Spott Ausgestellten zwischen Verbrechern sterben sehen musstest. Du empfindest das Wort: „Frau, siehe da dein Sohn“ (*Joh* 19, 27) Vom Kreuz her empfindest du eine neue Sendung. Vom Kreuz her wurdest du auf neue Weise Mutter: Mutter für alle, die deinem Sohn Jesus glauben und ihm folgen wollen. Das Schwert des Schmerzes durchbohrte dein Herz. War die Hoffnung gestorben? War die Welt endgültig ohne Licht, das Leben ohne Ziel? In jener Stunde hast du gewiss neu in deinem Innern auf das Wort des Engels gehört, mit dem er auf dein Erschrecken beim Augenblick der Verheißung geantwortet hatte: „Fürchte dich nicht, Maria!“ (*Lk* 1,30). Wie oft hatte der Herr, dein Sohn, dasselbe zu seinen Jüngern gesagt: Fürchtet euch nicht! In der Nacht von Golgotha hörtest du in deinem Herzen neu das Wort. Zu seinen Jüngern hatte er vor der Stunde des Verrats gesagt: „Habt Mut. Ich habe die Welt überwunden“ (*Joh* 16,33). „Euer Herz lasse sich nicht verwirren und zage nicht“ (*Joh* 14,27). „Fürchte dich nicht, Maria!“ In der Stunde zu Nazareth hatte der Engel zu dir auch gesagt: „Seines Reiches wird kein Ende sein“ (*Lk* 1,33). War es zu Ende, bevor es begonnen hatte? Nein, beim Kreuz warst du von Jesu eigenem Wort her zur Mutter der Glaubenden geworden. In diesem Glauben, der auch im Dunkel des Karsamstags Gewissheit der Hoffnung war, bist du auf den Ostermorgen zugegangen. Die Freude der Auferstehung hat dein Herz berührt und dich nun neu mit den Jüngern zusammengeführt, die Fami-

lie Jesu werden sollten durch den Glauben. So warst du inmitten der Gemeinschaft der Glaubenden, die in den Tagen nach der Himmelfahrt Jesu einmütig um die Gabe des Heiligen Geistes beteten (vgl. *Apg* 1,14) und sie dann am Pfingsttag empfangen. Das „Reich“ Jesu war anders, als die Menschen es hatten erdenken können. Es begann in jener Stunde, und dieses „Reiches“ wird kein Ende sein. So bleibst du inmitten der Jünger als ihre Mutter, als Mutter der Hoffnung. Heilige Maria, Mutter Gottes, unsere Mutter, lehre uns mit dir glauben und hoffen und lieben. Zeige uns den Weg zu seinem Reich. Stern des Meeres, leuchte uns und führe uns auf unserem Weg!

Gegeben zu Rom, Sankt Peter, am 30. November, dem Fest des heiligen Apostels Andreas, im Jahr 2007, dem dritten Unseres Pontifikats.