

Michel Demaison

Die Wege der christlichen Utopie

Die Kraft einer Moral ermißt sich an ihrer Fähigkeit, Menschen und Gruppen zu erfassen, ihrem Handeln Motive zu geben und sie frei zu machen für das, was jenseits des Handelns liegt: die Freude. Doch hat man bei der von der Kirche amtlich vertretenen Moral den Eindruck, als verliere sie ihren Boden, was bedeutend ernster ist, als wenn sie Boden aufgibt. Sie findet keinen Ort mehr. Eine Moral verliert ihren Ort, wenn sie nicht mehr fähig ist, Wurzel zu schlagen im Willen der Menschen und sie zu einem glaubwürdigen und erreichbaren Ziel zusammenzufassen – wenn es ihr nicht mehr gelingt, eine Art und Weise des Seins und Handelns zu begründen, die diese verschiedenen Willen in Richtung auf eine Befreiung und Entfaltung des Menschen konvergieren läßt. In dem Augenblick spricht sie die Menschen nicht mehr an. Die Grundlagen ihrer Beweisführung werden unsicher und unbeständig. Die Kraft ihrer Forderungen läßt nach, und ihre Kriterien sind nicht mehr verifizierbar. Sie besteht nur noch weiter im Bereich der Theorie. Daher wird ihre theoretische Abhandlung noch geraume Zeit weiter betrieben, wenn die Sitten, die sie regeln soll, längst verschwunden sind. Diese theoretischen Abhandlungen sterben nicht daran, daß sie keinen Ort haben; sie entfalten sich im «wunderbaren, von Hindernissen freien Raum der Utopie».¹

So ist es, meine ich, kein Zufall, wenn die Theologen seit einiger Zeit ein neues, magisches Wort in die Diskussionen und Veröffentlichungen hineinbringen: das Wort *Utopie*. Diese Mode ist zweifellos von einer Vielzahl von Faktoren bedingt. Vor allem einer davon läßt sich schwerlich übersehen: das zunehmende Bewußtwerden des dunklen, bedrängenden Gefühls, keinen Ort mehr zu haben, immer weniger situiert und situiierbar zu sein. Festigt sich dieser Eindruck, so wird er gleich in die rationalen Grundlagen der Theorie integriert und zum Thema gemacht. Dann stellt sich die christliche Moral als eine das Handeln regulierende und inspirierende Utopie dar, und man bemerkt nicht, daß sie so ihre tiefe Wunde enthüllt.

Um sich nicht selbst zu täuschen, müßte man die

Tiefengründe – im psychoanalytischen Sinne – der Arbeit durchleuchten, der sich die Theologen im Zusammenhang mit dem Utopie-Begriff widmen, einer Arbeit, die mancher in einem anderen Zusammenhang als Bastellei bezeichnen würde.² Dieser Artikel soll ein einfacher Erkundungsmarsch auf den verworrenen Pfaden der christlichen Utopie sein.

I. Spuren utopischer Theorie

Die Utopie ist etwas sehr Komplexes. Man kann sie als historisch greifbares kulturelles Phänomen studieren, das in literarischen und künstlerischen Dokumenten seinen Niederschlag gefunden hat; als Methode des Suchens und Forschens, die eine gewisse Verwandtschaft mit der Hypothese im Bereich der experimentellen Wissenschaften besitzt; als psychologische Reaktion, die aus den Grenzbereichen zwischen Vorstellungskraft und Vernunft entspringt; als eine für den Fortschritt der Gesellschaft unerläßliche Triebkraft. Bei jeder der genannten Betrachtungsweisen bleibt eine Doppeldeutigkeit: Je nach den Voraussetzungen des einzelnen Betrachters ist die Utopie die jeweils beste oder schlechteste Möglichkeit. Das Verdienst, den Begriff von seinen pejorativen Nuancen befreit zu haben, die dem Wort von Anfang an anhaften, ja schon von seiner Etymologie her, kommt vor allem Ernst Bloch zu. Bloch hat die Utopie zu einem philosophischen Begriff von einiger Bedeutung gemacht, indem er ihren epistemologischen Status definiert und ihren praktischen moralischen Wert ontologisch begründet hat: Mensch sein bedeutet in Wirklichkeit: Utopien haben.³ Seit etwa zwanzig Jahren wird das Wort nach und nach in der Philosophie heimisch, hat aber noch keine feste Anwendung gefunden.

Die Theologie hat es scheinbar, bedeutend weniger mißtrauisch, ohne allzu viele Umstände anerkannt. In welchem exakten Sinne übernimmt sie es? Erfüllt es eine neue Funktion, oder tritt es an die Stelle eines anderen, außer Gebrauch geratenen Begriffes? Verbirgt ihre jüngste Bereitwilligkeit diesem Begriff gegenüber eine Art *horror vacui*? Bis heute sind diese Fragen kaum geklärt worden, als hätten die, welche den Begriff verwenden, keine Angst davor, daß sie sich, wenn sie eine noch nicht kritisch geprüfte Terminologie übernehmen, zwangsläufig von ihr manipulieren lassen.

Die Utopie als literarisches Genus

Im kulturellen Erbe des Westens erscheinen die Utopien in einer relativ neuen Zeit als literarisches

Genus. Im allgemeinen stellen sie sich dabei in der Form von Abhandlungen, Berichten oder Gesprächen dar; sie nehmen zugleich an der Literatur und an der Philosophie teil, aber ihre Intention ist zutiefst moralisch und politisch. Die Vorstellungskraft entwirft eine ideale Ordnung der Natur und der Gesellschaft, projiziert sie an einen Ort außerhalb unserer Welt und beschreibt sie nicht selten mit einem großen Aufwand von Details. Die – eingestandene oder uneingestandene – Absicht ist, damit eine Kritik an der bestehenden Ordnung zu üben und schließlich eine Richtung für ihre Umwandlung zu geben.

Das ist nicht etwa eine Definition, die wir vorschlagen möchten. Es gibt tausend mögliche Variationen über das Thema der vollkommenen Organisation des allgemeinen Glückes, von denen viele den Rahmen der reinen Literatur sprengen: Andere Kunstgattungen oder auch die moderne Wissenschaft erweitern zum Beispiel den Anteil des Imaginären in den Träumen der Utopisten, obwohl das Element des versponnenen Irrealismus in den der Wirklichkeit vorausgreifenden Entwürfen der science-fiction zu schwinden neigt. Lange vor dem Erscheinen der *Utopia* von Thomas Morus hatten schon Philosophen und Dichter dem Mythos des gerechten und glücklichen Gemeinwesens gehuldigt, beginnend mit Platons *Staat* und *Gesetzen*.

Diese kurze Vergegenwärtigung der Rolle der utopischen Strömung in der Geschichte mag genügen, damit uns ihr Fehlen in der biblischen Tradition auffällt. Sie hat in ihr keine Möglichkeit gefunden, sich als kulturelles Phänomen auszudrücken, das sich in Dokumenten oder Monumenten niederschlägt.⁴ Es ist daher unnütz, einer falschen Fährte zu folgen und Bücher oder Stellen der Bibel zu suchen, die dem Genus der Utopie verpflichtet wären.

Utopie und Eschatologie – literarische Ausdrücke eines und desselben Bedürfnisses?

Hier müssen wir von einem anderen Gesichtspunkt aus an unser Thema herantreten. Die utopischen Gedanken geben verschiedenen psychischen und sozialen Konstanten, hinter denen das Bedürfnis steht, sich eine Vorstellung von etwas zu machen, das der Sinneserkenntnis nicht gegenwärtig ist, eine eigentümliche Gestalt. Dabei schließt der Mensch dieses Anderswo in eine Stadt oder auf eine Insel ein, hebt jede zeitliche Dauer auf, um das Definitive als solches zu fixieren, läßt Hindernisse und Grenzen verschwinden, um an das Voll-

kommene heranzukommen, und öffnet den Augenblick für den möglichen Eindruck des stets über allem schwebenden Letzten. Allein die Vorstellungskraft eröffnet diesen Bedürfnissen den Zugang zum sprachlichen Ausdruck. So finden sie in Werken ihren Niederschlag, in denen sich ihre verschiedenen Ausdrucksformen miteinander verbinden, um dem Sehnen nach Glück einen allgemein menschlichen Ausdruck zu geben.

Die Aufgabe besteht darin, nachzuprüfen, ob es in der Schrift keine literarischen, kulturellen und juristischen Elemente gibt, die, von einem speziellen sozialen und religiösen Zusammenhang her, die gleichen Bedürfnisse auszudrücken suchen, indem sie entsprechende Symbole und Denkweisen in Umlauf setzen. Kann man nicht bei der Auswertung der Themen des Bundes und der Verheißung, in der Tätigkeit der Propheten und in den messianischen Bewegungen oder in der apokalyptischen Literatur ein dem der Utopien parallel laufendes Bemühen feststellen? Dieselbe Frage stellt sich hinsichtlich der neutestamentlichen Begriffe Reich, Kirche, Parusie, ewiges Leben, Auferstehung des Fleisches, Endzeit und für das Buch der Offenbarung des Johannes in seiner Gesamtheit.

Die Antwort auf diese Fragen erfordert notwendig eine erste Entschlüsselung, die Sache der Bibelwissenschaftler ist. Sie werden uns zweifellos darauf hinweisen, daß diese Motive des Alten wie des Neuen Testaments bereits mit einem Bedeutungsgehalt belegt und von diesem her koordiniert sind: Sie fließen zusammen zu dem, was man später Eschatologie genannt hat. Die eschatologische Dimension ist speziell der Aspekt, unter dem die jüdisch-christliche Offenbarung die Frage nach dem vollkommenen Glück der Menschheit betrachtet. Auf der Grundlage der exegetischen Analysen könnte dann die Gegenüberstellung von Utopie und Eschatologie auf der Ebene der Schrifttexte und ihrer Interpretation beginnen.

Die Fragestellung hört nicht auf mit der Offenbarung des Johannes. Sie muß das Auftreten eschatologischer Spuren verfolgen, wo immer die Botschaft des Evangeliums sich durch die schwankenden Schichten des Imaginären hindurch einen Weg hin zum Wort zu bahnen gesucht hat: in den Liturgien, den Monumenten, den Zeugnissen der Mystiker, allen Darstellungen der idealen Stadt, dem sporadischen Auftauchen des Millenarismus, den messianischen Bewegungen, die soziologisch in einer Situation der Verlassenheit wurzeln, welche der zahlreicher utopistischer Inventionen

gleich ist. Natürlich bilden diese Anspielungen keinen Beweis. Bei jeder Analogie und jeder Annäherung müssen die Unterschiede und äquivoken Züge untersucht werden, damit sich Sinn und Bedeutung der christlichen Eschatologie und Utopie herauskristallisieren. Ehe er zur Unterstützung seiner Thesen Dokumente oder Ereignisse der Vergangenheit heranzieht, muß der Theologe sich also der genauen Bedeutung vergewissern, die die positiven Wissenschaften ihnen beimessen.

Entspricht die christliche Utopie als historisches und kulturelles Phänomen einer Realität, die auf eine besondere Eigenart des theologischen Denkens hin geöffnet ist? Wenn wir uns hier ein Urteil darüber bilden wollen, müssen wir so verfahren, als wäre die Spannung auf das Reich hin so univok und deutlich, daß man ihren Ausdruck unfehlbar in jedem Text beziehungsweise jedem Faktum erkennen kann; man müßte so vorgehen, als wären die literarischen und künstlerischen Erzeugnisse des utopischen Denkens, die die Humanwissenschaften eben erst zu studieren beginnen, bereits voll registriert und unmittelbar zu identifizieren. Das alles aber sind Aufgaben, die noch der Erfüllung harren. Und jeder Vorgriff auf das, was sich dabei ergeben mag, ist unmöglich.

Man kann höchstens auf spurenhafte auftretende Ausdrücke utopischen Denkens in der Literaturgeschichte, der Kunstgeschichte und der politischen Geschichte der Bibel wie des Christentums aufmerksam machen. Solche Formen oder Formfragmente, die erkennen lassen, daß hier ein Bedürfnis vorhanden war, das nach einem Ausdruck suchte und das man heute als utopisch bezeichnen würde, sind wie Fossilien, welche die Formen von Schaltieren, abgedrückt in ganz andersartigem Gestein, bewahren. Um sich klar darüber zu werden, ob Utopie und Eschatologie wirklich ganz verschiedener Natur sind, muß die Forschung auf einer anderen Ebene fortgeführt werden.

II. Die Rollen einer utopischen Funktion

Die Utopie läßt sich nicht auf Vorstellungen von ewigem Frieden und futuristische Urbanisierungspläne reduzieren. Sie ist auch eine Funktion, deren Mechanismen und Wirkungen in der individuellen Psychologie feststellbar sind, vor allem aber in Kollektiven und Gruppen. Wir müssen also jetzt die empirischen Verhaltensweisen beobachten, die von der utopischen Funktion motiviert zu sein scheinen.

Die Charakteristika dieser Funktion

Ihr gemeinsamer Zug ist die Fähigkeit, sich von der Welt, so wie sie ist, zu entfernen, den scheinbar unentrinnbaren Ring der Dinge und Ursachen zu durchbrechen und an ihre Stelle eine imaginäre, aber glaubhafte Vorstellung der Welt, wie sie sein sollte, zu setzen. Die Vorstellungskraft allein ist fähig, diesen Sprung zustande zu bringen, mag man ihn nun als ein Herausreißen aus dem Schlaf der Konformismen oder als einen Sprung in das Land der Traumbilder darstellen. Aber um ihn zu tun, verfährt die Vorstellungskraft nicht in irgendeiner beliebigen Weise; auch sie hat ihre Gesetze. Ich möchte sie unter drei Aspekten zusammenfassen.

Ebenso wie die wissenschaftliche Hypothese die Seele der experimentellen Forschung ist, stellt die utopische Vorstellungskraft die Seele des Suchens nach dem Glück für alle dar. Sie entdeckt unaufhörlich unbekannte Kombinationen, um alte, aber immer noch lebendige Bilder mit der Idee zu verbinden, die der Mensch sich heute von seinem Glück macht; von da aus konstruiert sie ihre ideale Welt. Kraft der Fähigkeit zur Gegenwärtigsetzung dessen, was nicht wirklich gegenwärtig ist, bereichert die Vorstellungskraft das Bewußtsein um eine zugleich anregende und aufreizende Form des Herantretens an die Wirklichkeit.⁵ Wie die Hypothese verpflichtet sie sich, indem sie das Problem als gelöst voraussetzt, die Mittel zu seiner effektiven Lösung zu finden. Das ist ihr *heuristischer* Aspekt.

Die utopische Funktion geht nicht von einem Nichts aus. Im allgemeinen stützt sie sich auf ein implizites oder explizites Urteil über eine persönliche Situation oder die gemeinsame Lebensbedingung einer Gesamtheit von Menschen und erhebt sich wie ein Protest. Das ist der *kritische* Aspekt ihrer Tätigkeit. Als Bewußtwerden angesichts eines unerträglichen Zustandes, als Abbau der Rechtfertigungen, die ihn schützen, als Weigerung, sich manipulieren zu lassen, nimmt dieses Bemühen um Befreiung von etwas, das den Anschein erweckte, als könnte es niemals anders sein, sehr verschiedene Formen an, je nach den Bedingungen der Freiheit. Doch bleibt er ein konstituierendes Moment des psychologischen und soziologischen Funktionierens der Utopie.

Der dritte Aspekt betrifft die Verbindung von Rationalem und Imaginärem. Die utopische Darstellung ist weder Dichtung noch Tragödie, ebenso wie die utopische Funktion keine reine,

von jeder Logik entbundene Phantasie ist. Sie versucht, die regulierende Rolle der Vernunft für das Handeln zu integrieren, wenn sie bestimmt, was getan werden müßte, weshalb und wie es getan werden müßte, falls die vollkommenen Institutionen, von denen sie träumt, realisiert werden. Selbst wenn sie eine bedenkliche Inanspruchnahme des Imaginären erkennen läßt, insofern sie sich vollständig auf ein «Als-ob» gründet, läßt diese Sorge um die Orthopraxie erkennen, daß das praktische und damit das ethische Anliegen niemals aufgehoben werden kann. In ihrer notwendigen Abhängigkeit von einer vorhergehenden «praxis» (*πρᾶξις*) strebt die Utopie danach, eine ganz neue «praxis» zu begründen: Das ist ihre *orientierende* Rolle.

Die utopische Funktion und der Sauerteig des Evangeliums

Wirkt sich dieser Komplex charakteristischer Funktionen auch in den Verhaltensweisen und psychischen Reaktionen der Gläubigen aus?

Von der Aufforderung an Abraham «Verlaß dein Land!» bis zu dem «Ja, ich komme bald!» der Offenbarung des Johannes, stellen sich alle entscheidenden Initiativen, die der Glaube inspiriert, als Wille dar, den notwendigen Kreis der Dinge, «die sind, was sie sind», zu durchbrechen, um eine neue, von einem neuen Gesetz beherrschte Ordnung kommen zu lassen. Seitdem wird das Imaginäre bemüht, und es hat selten mit einer solchen Überfülle und Erfindungskraft funktioniert wie in dem Augenblick, in dem es galt, die Wege zum Reich Gottes aufzuzeigen, sein Kommen vorzubereiten und zu beschleunigen, seine künftige Herrlichkeit zu feiern. Der Einbruch der christlichen Vorstellungsinhalte hat den Weg ganzer Gesellschaften beeinflußt, indem er als anregende Kraft wirkte.

Falls es kein Album voll vergilbter Bilder wird, sprengt der von der biblischen Offenbarung genährte Vorstellungsinhalt die fertigen Rahmen und gibt dem Gläubigen die Vorstellung des Möglichen wieder. Wer darum weiß, wie weit «die Hypothese» der Feindesliebe führt, und sich daran gibt, sie praktisch zu prüfen, ist ein größerer Unruhestifter als alle anderen. Wer die paradoxe Logik der Seligpreisungen praktisch anwendet, tritt ein in die Kenntnis des Reiches, in das Mysterium seines Wesens, er konzipiert sein Leben neu und entdeckt von neuem die Wirklichkeit. Solche Menschen entlarven die letzten Illusionen des guten Gewissens; sie lassen sich nicht von ihren eige-

nen Kompromissen zum Narren halten und von der verborgenen Selbsttäuschung bei jeder Art von Machtausübung; sie können über die Götzen lachen. Bei ihnen ist die Vorstellung dessen, was sein sollte, in der Lage, zum Handeln an dem, was ist, zu werden.

Da die Utopie für ihre eigene innere Logik eine gewisse Art von Verhaltensweisen unter den Mitgliedern der von ihr geplanten Gesellschaft voraussetzt, hat die Botschaft des Evangeliums nur Bestand, wenn sie eine bestimmte Art, Mensch unter Menschen zu sein und mit ihnen zu handeln, entwickelt. Sie geht sogar so weit, diese Art als Imperativ, als neues Gebot, vorzulegen. Das neue Gebot erfüllt die Rolle der Regulierung und Ausrichtung des Handelns, das in der utopischen Funktion erkannt und anerkannt worden ist. Inmitten der kontingenten Dinge und Ereignisse der Augenblickswirklichkeit will sie ein praktisches Handeln und Verhalten fordern, das die Wahrheit der Frohen Botschaft bestätigt: «Ihr seid tot, ihr seid auferstanden, ihr thront im Himmel – in Jesus Christus.» Handelt folglich gemäß dem, was ihr seid, frei von der Hülle des alten Menschen, bekleidet mit dem neuen Menschen und verherrlicht. Das ist gleichsam die ethische Transkription einer von Grund auf erneuerten Anthropologie. Das Gesetz der Caritas wird erschlossen aus der Eigentümlichkeit des umgewandelten Wesens des Gläubigen und hat seinerseits die Aufgabe, eine diesem Wesen gemäße «praxis» zu begründen. Als Erfindungsfähigkeit weckende, Protest ausdrückende und Orientierung gebende Kraft wirkt das Evangelium nach Art einer Utopie. Wäre das dann also die christliche Utopie?

Wenn man damit sagen will, daß die Zielvorstellung das Handeln in seinen Motiven und seinem Inhalt bestimmt, braucht man nicht den Begriff der Utopie zu bemühen. Es genügt die klassische Theorie der Finalität. Wenn man sagen will, daß die Macht des Bildes die Macht des Verlangens weckt, daß die Vorstellung des Möglichen die stumpfsinnige Hinnahme des Vorgefundenen überwindet und schlafende Energien mobilisiert, um das unter der Oberschicht Verborgene frei zu machen – so trifft man damit eine elementare Konstante des menschlichen Lebens und speziell der Religionspsychologie wie -soziologie. Wie sollte man sonst Phänomene begreifen wie etwa die Handlungsweisen der ersten Christen in der Erwartung der nahe bevorstehenden Parusie, die Versuche, eine christliche «Sozialordnung» zu schaffen, oder bestimmte heutige Formen des Auf-

begehrens, die Evangelium und Revolution in einen Zusammenhang bringen.

An diesem Punkt unserer Untersuchung möchte ich also sagen: Die utopische Funktion im Christentum stützt sich auf die Tätigkeit der Vorstellungskraft, die einen ganzen Komplex von Vorstellungen vom Kommen eines Reiches ordnet und weckt, in dem die Liebe einziges Gesetz ist. Diese Funktion versieht die Rolle eines Offenbarers des einzigen Zieles der menschlichen Existenz –, die Rolle des Sauerteigs, der, unter Verwendung der Kräfte des Wünschens und Sehns, die Gewohnheiten und Werte der alten Welt umstößt –, die Rolle des Modells für die Erneuerung von Sitten und Institutionen.

Die ethische Frage

Eine Erklärung dieser Art gestattet das notwendig gewordene Herantreten an das effektive praktische Verhalten der Christen. Schöpft es tatsächlich den Bedeutungsgehalt des Utopie-Begriffes aus, den die Theologen vertreten? So klärend sie ist zur Enthüllung des Anteils des Imaginären und des Traumes auf verschiedenen Ebenen des Handelns – die utopische Funktion sagt niemals, ob der Mensch auf diese oder jene Weise handeln *soll* und weshalb er *nicht anders handeln darf*. Sie bleibt an der Schwelle der spezifisch ethischen Frage stehen. Es wäre unnütz, ihr dies vorwerfen zu wollen, da sie weder beansprucht, diese Frage zu stellen, noch sie zu lösen. Dagegen ist es nicht unnütz zu fragen, weshalb sie sich nicht über das konstituierende Element des Sittlichen aussprechen kann. Dieses Schweigen ist der Beweis, daß die Utopie sich außerhalb des Bereiches entwickelt, in dem die Frage auftreten könnte: Weshalb muß das, was das Evangelium den Christen empfiehlt, praktisch verwirklicht werden? Die Kehrseite der Frage wäre: Ist das Reich Gottes die imaginäre Reproduktion in den Idealbereich projizierter Befriedigungen – oder nicht –, wenn der gesamte Bereich des Wirklichen nichts anderes ist als Kampf der menschlichen Bedürfnisse gegen ihre Grenzen?

Die Theologen sehen sich durch den Gebrauch des Begriffes der Utopie zwangsläufig veranlaßt, diese Fragen zu stellen, obwohl sie sich gern an ihre funktionelle Bedeutung halten würden. Doch die *Funktion* läßt sich nicht von dem *Sinn* trennen, wenn es darum geht, Möglichkeit und Eigenart eines dem Evangelium gemäßen Lebens zu erfassen. Was aber sucht man, wenn man von christlicher Utopie spricht, anderes, als dem christlichen Leben eine bestimmte Deutung zu geben?

III. Die Unsicherheit einer utopischen Interpretation

Die Utopie: Perspektive des praktischen Handelns?

Die Entscheidung, den Glauben von der Utopie her zu interpretieren, ist gewiß nicht zufällig getroffen worden. Sie erklärt sich aus dem Wesen des christlichen Lebensplanes, wie er vom Gläubigen selbst entworfen und motiviert wird. Ein Handeln, das sich freiwillig in die Perspektive des Reiches Gottes hineinstellt, läßt sich nicht adäquat nach Kriterien der experimentellen Erkenntnis messen und beurteilen, da diese nicht seinem vollen Bedeutungsgehalt gerecht wird. Man muß daher ein anderes Maß nehmen, das sich nicht mit dem der Wissenschaft vergleichen läßt, sondern in seiner Art dem Glauben gleichförmig ist, der in dem handelnden Subjekt wohnt. Eine solche Glaubenserkenntnis ist als einzige fähig, den letzten Sinn der Handlungen des Gläubigen voll und ganz klar zu machen.

Da aber eine solche Erkenntnis dem Begriff des Erkennens nur in analoger Weise entspricht, begreift man, daß ihm im heutigen kulturellen Kontext der Begriff der Utopie vorgezogen werden kann. Geht es nicht darum, das «surplus signifié» – das «zeichenhaft dargestellt Mehr», wie Paul Ricoeur sagt, zu erfassen: das, was über den unmittelbaren Sinn hinaus liegt, mehr erahnt als dargestellt, in Form von Symbolen antizipiert, weil nicht in ein System zu bringen, mehr angestrebt als in festem Besitz befindlich? Dann wäre also die Utopie des Glaubens die Perspektive des verheißenen Reiches, das zwar jenseits aller historischen Erfahrung bleibt, aber über diese das Licht einer definitiven, vollkommenen, letzten Sinngebung ergießt.

Entgeht ein solcher Standpunkt dem Vorwurf, Ideologie zu sein? Er besagt, daß man das Wesen eines Handelns aus dem Evangelium definieren kann, indem man die Bezugnahme auf die Utopie des Reiches als die charakteristische bezeichnet, die dieses Handeln unmittelbar als spezifisch christlich erkennen läßt. Die bequemen Begriffe Horizont, Gesichtskreis, Perspektive bergen die Gefahr, daß durch ihren allgemeinen Charakter die von ihnen bezeichnete, außerordentlich differenzierte gelebte Wirklichkeit verraten wird. Läßt sich doch nichts so leicht durch äquivoke Formulierungen verraten wie das Verhältnis des Menschen zur Transzendenz. Die Berufung auf die Utopie ist in dem Maße gerechtfertigt, wie «die Perspektive des Reiches» nicht spekulativ, sondern existentiell bestimmt ist – ausgehend von dem, was der Mensch war, ist und zu sein plant. Welche Bedeutung kann sonst der

Anspruch haben, die Identität des Handelns nach dem Evangelium zu erfassen, wenn es zuvor von der Bewegung abstrahiert worden ist, die den Glauben historisch inkarniert? Nach meiner Meinung ist eine Interpretation des Glaubens von der Utopie her nicht in dieser Richtung zu suchen.

Die Koordinaten eines Raumes für die christliche Utopie

Man kann die christliche «praxis» nicht so definieren, als werde sie von einer Utopie bestimmt, die es in die Wirklichkeit zu übertragen gelte und deren einziger Mangel darin bestehe, daß sie niemals ins Dasein tritt. Das Problem besteht darin, festzustellen, unter welchen Bedingungen sich der Sinn für ein Handeln nach dem Evangelium bildet. Diese Bedingungen sind konkret verwirklicht in folgender doppelter Bewegung: von der Geschichte aus, die in menschlicher Weise gelebt wird, zur Bekundung des Mysteriums; von dem Mysterium her, das geglaubt wird, um die Geschichte gelebt zu machen. Man könnte auch sagen, um die Einheit dieser Bewegung besser zum Ausdruck zu bringen, daß dem, was vom Glauben *als wirklich* angenommen ist, eine historische Realisierung gegeben werden muß, die so ist, daß es sich für die Welt *als Mysterium* erkennbar machen kann. Nach dem klassischen Vokabular der Theologie wird man sagen: In einer und derselben Bewegung setzt sich die Inkarnation fort und kündigt sich die Eschatologie an.

Dieser unauflösbare zweiteilige Rhythmus von Handeln und Sinn, von Geschehen und Ziel, den der Gläubige als inkarnierendes Handeln und als eschatologischen Sinn aufgreift, umschreibt den Raum, innerhalb dessen etwas wie christliche Utopie in Erscheinung treten könnte. Dieser semantische Raum erstreckt sich zwischen einem Festpunkt und einem Fluchtpunkt; wegen des historischen Charakters des Menschen läßt sich der Festpunkt, Jesus Christus, nicht mehr neu festsetzen als reines Faktum, zu dem man in der Unbeweglichkeit seines Vergangen-Seins in Verbindung tritt, und der Fluchtpunkt, das Reich der Endzeit, wird unweigerlich verfehlt, wenn er nicht an das vergangene Ereignis der Inkarnation rückgebunden wird. Wie kann man in dieser Gespanntheit die utopische Zielsetzung erkennen, die sich ihrerseits der Aufgabe widmet, in langen Darstellungen die Zukunft der Gesellschaft zu entwickeln, während sie die Geschichte der Vergangenheit im Schweigen der Vergessenheit verdämmern läßt? Diese Verschiedenartigkeit ist keineswegs ober-

flächlich. Wenn wir sie auf drei Ebenen sondieren, werden wir sehen, wie problematisch die theologische Verwendung der Utopie ist.

1. Die Utopie entwickelt in der Vorstellung einen Idealzustand der Gesellschaft insgesamt und in ihren Einzelteilen und projiziert diese Vorstellungen an einen unbestimmten Ort und in eine unbestimmte Zeit. Selbst wenn sie weiter zielt, zeigt sich ihre eigene Bewegung in der Kunst des Konstruierens. Doch so zukunftsbezogen diese Konstruktionen sich darstellen – oder vielmehr in eben dem Maße, in dem sie reine Frucht des Imaginären sein wollen –, entnehmen sie ihr Material dem, was sie bereits in der Hand haben. Sie erfinden aus dem Alten, ja sogar aus dem Archaischen. Die Utopie verbirgt in ihrem tiefsten Grund eine geheime Furcht vor der Zukunft, aus der das Unerwartete, das Unvorhersehbare und das ganz Neue auftaucht. In diesem Punkt steht sie im Gegensatz zum Geist des Eschatologischen. Denn wenn die Christen sich notwendig Vorstellungen vom Himmelreich gemacht haben und machen, die sie in die Zukunft projizieren, so geben sie diese doch nur als rätselhafte, dunkle und vieles offenlassende Bilder wieder, wie sie sich Kinder von in der Verbannung Lebenden von ihrer Heimat machen würden, in der sie nicht geboren sind. Wenn sie gesagt haben: «Alle Dinge werden neu sein», können sie kaum mehr weiter gehen, sondern höchstens noch die bezeichnenden Dinge dieser Zeit aufzählen und jedes von ihnen als neu bestimmen. Diese Nüchternheit ist beabsichtigt, weil das Noch-Nicht des Heiles doch etwas ganz anderes ist als alles, was vorgestellt oder gewünscht wird. Die Utopisten können sich erlauben, gesprächig zu sein, weil sie alte Potentiale von Bedürfnissen, von Archetypen, von Symbolen und von Träumen reaktivieren. Der Gläubige faßt sich kurz, um frei zu bleiben für schöpferisches Handeln, für die Herbeiführung des erhofften Neuen durch sein Handeln.

2. Wir haben die kritische Funktion der Utopie betont. Doch diese Kritik des Gegenwärtigen wird aus solcher Entfernung ausgeübt, daß sie unfähig ist, den Willen zur Änderung, den sie weckt, zu lenken, indem sie die Wasser des Imaginären strömen läßt. Die Macht der von den Fesseln des Wissens und Wollens gelösten Vorstellungskraft wandelt sich in Ohnmacht zum Handeln. Das Umgehen des ethischen Momentes ist unvermeidlich, sobald die Versöhnung von Mensch und Natur und der Menschen untereinander nur in der Form einer symbolischen Antizipation angeboten wird,

sobald jede Grenze aufgehoben ist, ohne daß von der Kraft ihrer Negativität Gebrauch gemacht worden wäre.⁶ Was fragwürdig bleibt, ist das Verhältnis der Utopie zur Zeit. Gefangen von einem Heimweh nach einer mythischen Vergangenheit und flüchtend in eine zeitlose Zukunft, ist sie immer dann nicht da, wenn gehandelt werden muß. Vor dem Tribunal des Moralisten genießt sie den Vorteil einer ständigen Niederschlagung des Prozesses, falls sie nicht überhaupt fernbleibt.

Das Evangelium dagegen verweist, eben weil seine Zielvorstellung eschatologisch ist, mit besonderem Nachdruck auf die Aufgabe von heute. Es gibt die Auflage, ein Handeln auszudenken, das dem Wollen des Reiches Gestalt verleiht, unter Berücksichtigung der objektiven Bedingungen und der Information des handelnden Subjektes. Die Akte des Glaubens und Hoffens selbst verbinden sich in der Gegenwart. Ein Übersehen des ethischen Momentes käme für einen Plan christlichen Lebens einer Selbsterstörung gleich; es würde jede Verifizierung durch das praktische Handeln ausschalten und dadurch die Eschatologie in der Illusion verdämmern lassen.

3. Seit einigen Jahren operieren bestimmte theologische Strömungen mit Vorliebe mit der Kategorie der «Zukunft». Sie haben ihre Gründe dafür. Diese Betonung erwächst aus der gleichen Mentalitätswandlung, welche die Sympathien für die Utopie erklärt: In dem geistigen und praktischen Anliegen der Christen verschiebt sich der Schwerpunkt von der Vergangenheit zur Zukunft. Doch ist es nicht selbstverständlich, daß Systematisierungen, die um Zukunft und Utopie als philosophische Kategorien kreisen, der hinter diesen Anliegen verborgenen Unruhe Herr werden und die Gefahren einer neuen Ideologie bannen. Ist das historisch Vollbrachte nicht in den Rang tastender Versuche oder verfehler Unternehmungen verwiesen? Wie eine Ontologie des «Noch-nicht-Seienden» könnte die Theologie der Zukunft sehr wohl am Ende der Vergangenheit ihre ganze historische Bedeutung nehmen und würde sich so mühelos von den unbeugsamen Bestimmtheiten durch das, was bereits getan und geschehen ist, freimachen. Damit würde sie sich unfähig machen zur Einflußnahme auf das Wirkliche. Denn die Kategorien der Zukunft und der Utopie haben für sich allein nicht die Mittel, das Ereignis in sich selbst anzugehen, um es theoretisch zu analysieren und in eine «praxis» zu integrieren.

Was ein einziges Mal geschehen ist, als Erbe der Vorbereitungen und vorausgegangenen Ereignis-

nisse, und seinerseits die nachfolgenden Ereignisse beeinflusst – das ist und bleibt der verbindliche Festpunkt für jegliche Interpretation des christlichen Lebens. Erwachsen aus Ereignissen und sich auf sie gründend, ist der Glaube von Natur aus befähigt, das Ereignishafte zu fassen, sich sein Urteil darüber zu bilden und sich seinem Urteil zu stellen, im Hinblick darauf und von ihm her zu handeln. Aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen, wird er unverständlich.

Die Hoffnung – Ende der Utopie

Auf den drei betrachteten Ebenen haben wir die Utopie auf frischer Tat beim Delikt der «Achronie» ertappt: Es gibt für sie keine Zeit und keine Geschichte. Die Ereignisse bilden Veranschaulichungen ihrer Thesen und wertvolle Bezugspunkte für ihre Proteste und Extrapolationen, doch haben sie ihre Substanz und ihre innere Verstehbarkeit eingebüßt. Sobald der Gläubige ins Umherirren abgeglitten ist, bewegt er sich in einem Zustand der Schwerelosigkeit. Denn sein Boden ist die Geschichte und seine natürliche Schwere die Erkenntnis Jesu Christi.

Tatsächlich hängt alles davon ab, ob der Mensch den Glauben hat. Für den Nichtglaubenden genügt das Wort «Glaube», damit für ihn alles zur Utopie wird – im banalen Sinne von Hirngespinnst und Illusion verstanden. Für den Glaubenden genügt dasselbe Wort, um alles aus der Utopie herauszuführen. Der Christ glaubt, daß er nicht in der Utopie leben kann – oder er glaubt nicht wirklich. Thomas Morus schließt seine *Utopia* mit der scharfsinnigen, aber ein wenig melancholischen Bemerkung: «Ich bekenne gern, daß es bei den Bewohnern von Utopia eine Menge Dinge gibt, die ich gern in unseren Städten verwirklicht sähe. Doch wünsche ich dies mehr, als ich es hoffe.»⁷ Der unüberwindliche Abstand zwischen Wunsch und Hoffnung ist das, was die Utopie vom Glauben trennt.

Der Begriff, der bereits in der Bibel die Aufgabe versieht, das authentische Verhalten des Gläubigen in die Geschichte zu übertragen, hat nur den einen Namen «Hoffnung». Denn hoffen ist das Verhalten, das die Gegenwart mit dem historischen Festpunkt Jesus und dem eschatologischen Fluchtpunkt verbindet. Christliches Leben läßt sich unmöglich auf eine Deutung von der Utopie her zurückführen, in dem Maße, wie es *Hoffnung des Geglauhten* und nicht Herbeiwünschen des Vorstellbaren ist. Im Herzen der lebendigen Erfahrung ist die Trennungslinie deutlich und keine Verwechs-

lung und Vermischung möglich. Doch können die beiden Erfahrungen, die von Glaube und Hoffnung, die des Imaginären und Gewünschten, in demselben handelnden Subjekt koexistieren.

Wollen die Theologen, wenn sie von christlicher Utopie sprechen, nicht gerade die Gründe für diese Koexistenz verstehen?

IV. Worum geht es bei einer Mittlerrolle der Utopie?

In dem Augenblick, in dem ihre Inadäquatheit deutlich erkennbar wird, legt sich ein Rückgriff auf die Utopie unter einem neuen Aspekt nahe: nicht mehr als hermeneutischer Brennpunkt für eine erneuerte Interpretation des praktischen Handelns der Christen, sondern in einer Mittlerfunktion, die möglich, ja notwendig ist, damit der Glaube und die Hoffnung mit einer Bedeutungsfülle für den Menschen gelebt werden und einen verständlichen und mitteilbaren Ausdruck bekommen.

Spuren utopischer Strukturen sind in den biblischen Texten und in der gesamten patristischen und theologischen Tradition erkennbar. Gewisse aus der Christenheit hervorgegangene Initiativen überschneiden sich mit den sozialen Auswirkungen der Utopien. Motivierungen, die für die Reaktionen der Christen bestimmend sind, verbinden sich mit den Rollen der utopischen Funktion. Sollte das alles zufällig oder ohne Bedeutung sein? Wie soll man, wo doch das wesenhafte Verhältnis des Glaubens zur Geschichte eben neu bestätigt wird, diesen Komplex konvergierender Phänomene zurückweisen, die zu einem Teil die Geschichte des Glaubens gebildet haben, ohne sich dadurch selbst zu widersprechen? Die enge Verbindung zwischen ihm und seiner utopischen Aura lösen, würde einmal mehr bedeuten: so handeln, als könne der Glaube seine Identität nur in einer narzißtischen Reserviertheit finden. Die Furcht vor Neuem, die Leugnung der Verantwortung angesichts einer vorliegenden Aufgabe, die Unfähigkeit, seine Vergangenheit auf sich zu nehmen, um nur von den negativen Aspekten zu sprechen – würde dies alles nicht einen Teil seiner Geschichte und der jedes einzelnen Gläubigen ausmachen? Als hätten Tamar, Ruth und Bethsabée nicht auch ihren Platz in der Genealogie des Glaubens.

In den vielfältigen Formen, die Botschaft des Evangeliums zu leben und auszudrücken, wird die Zwischenschaltung der Utopie mehr oder minder deutlich je nach der Art, wie das gläubige Bewußtsein strukturiert ist. Doch läßt sie sich immer durch

besonders enthüllende Tatsachen hindurch erkennen, und ohne sie ließen sich nicht alle Aspekte kollektiver oder individueller Verhaltensweisen und ihrer Motivierungen erklären. Diese Zwischenschaltung, diese Mittlerrolle, ist für die konkrete Existenz des Glaubens in dem Maße notwendig, wie die Befähigung zur Utopie eine typisch menschliche Eigentümlichkeit ist. Auf der Ebene dieser konkreten Existenz möchte ich abschließend kurz aufzeigen, wie Utopie als Mittlerin eschatologischer Hoffnung auftritt, und dabei zwei Gedankengängen folgen, welche die Wirksamkeit der Utopie in zwei Richtungen zerlegen: die Richtung der Befreiung des Imaginären, und die des Willens, das Politische in seiner Gesamtheit der Vernunft unterzuordnen.

Die dem Imaginären gegebene Wahrheit

Über die Funktionen und Rollen hinaus, die es versteht, hat das Imaginäre einen Wert und eine Bedeutung in sich selbst. Es ist der Lebensraum, in dem sich die Tätigkeit des Symbolischen entfaltet: In dieser Hinsicht stellt seine Befreiung in der Utopie für das christliche Leben eine notwendige Vermittlung dar. Der Glaube wird nur für denjenigen zu einem vermenschlichenden Engagement, der in symbolischer Form den Abstand überbrückt, der seine Worte und Handlungen von dem erhofften Reich trennt. Doch diese symbolische Tätigkeit gelangt zur vollen Ausübung, wenn sie sich in dem typisch utopischen Bedürfnis verwurzelt, eine ideale Ordnung zwischenmenschlicher Beziehungen herzustellen. Dann tendiert sie, unter Ausnutzung der indirekten Erkenntnis des Mythos, der Allegorie und des Symbols zur Wiederherstellung des psychischen und ethischen Gleichgewichtes, das durch die totalitären Ansprüche anderer Erkenntnisformen bedroht ist. Auch der Glaube muß, um bestehen zu können, eine «Ernte» an Sinngehalt einbringen, von überallher, wo er vorhanden ist und damit auch aus dem Bereich der Utopie. Was wäre aus dem Evangelium geworden, wenn es nur durch die Dokumente des Lehramtes und die Traktate der Theologen überliefert worden wäre?

Die liturgische Feier des christlichen Mysteriums ist zweifellos der bevorzugte Platz für die Entfaltung der Vermittlertätigkeit des Utopischen. Zunächst einmal besteht bei ihr ein überströmender Reichtum an indirekten Mitteln der Erkenntnis und der Mitteilung: sakraler Raum, Gesänge, Bilder, Riten, Sakramente. Aber mehr noch: Die Bewegung, die diese verschiedenen Elemente in eine Ord-

nung bringt, bewirkt eine Art Antizipation der Eschatologie – nicht mehr nach Art eines illusorischen und eigene Aktivität hemmenden «Als-ob», sondern durch eine gemeinsam gesprochene und gelebte Verkündigung und Bestätigung dessen, daß das «Nochnicht» des Reiches in der augenblicklichen Zelebration in symbolischer Form gegenwärtig ist.

Wie man es auch immer ausdrücken mag: Das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen dem Letzten gegenüber aktiviert die Mittel und Möglichkeiten des Imaginären. Und wenn dieses Letzte sich darstellt als Glück, das einer Vielzahl mitgeteilt werden soll, geht diese Abhängigkeit über utopische Konstruktionen.

Politische Utopien und Reich Gottes

Die Darstellungen der Eschatologie mit Mitteln der Vorstellungskraft können ihre politische Konzeption nicht aufheben, die sichtbar wird in Bildern wie Himmelreich, Stadt Gottes, himmlisches Jerusalem, Leib Christi – alles Motive, in denen wir es mit einer Menge Auserwählter zu tun haben, die in völlig neuen Beziehungen zueinander zusammengeführt werden. Selbst wenn der Versuch vergeblich ist, den inneren Aufbau dieser Ordnung mit unseren Begriffen zu erfassen, so existiert sie dennoch in ihrer eigenen Logik und Vernunftstruktur. Sie ist zweifellos das, was man Gnade oder Caritas nennt.

Die politische Dimension der letzten Erfüllung wird deutlich sichtbar aus der Absurdität der Vorstellung eines Heiles des einzelnen für sich allein, und positiv in den Ideen einer bleibenden Gemeinschaft der Glieder, einer von allen geteilten Freude, der Bezugnahme auf ein Einheitsprinzip, der Steigerung ungenutzter personalisierender Kräfte in jedem einzelnen. Niemand kann der Gläubige Gott begegnen wollen, ohne auch dies alles mitzuwollen. Daher werden diese Forderungen beibehalten bis hinein in das Aufblühen der eschatologischen Visionen und Bilder. In seinem Bestreben, die menschlichen Beziehungen innerhalb eines Kollektivs

rational zu ordnen, verzichtet auch der Politiker nicht auf ein Verfahren, das die Wege des Imaginären einschlägt. Gerade das aber ist der unersetzliche Beitrag der Utopien.

Die Vermittlung der Utopien ist also erforderlich, damit die Hoffnung auf das Reich sich auch in dem Register entfaltet, das der politischen Dimension der gesamten menschlichen Wirklichkeit einen imaginären Ausdruck zu schaffen hat. Dieses Verfahren behält seinen Platz innerhalb der eschatologischen Perspektive des Evangeliums. Das ist möglich, da das Letzte sich der Vernunft auf Wegen der indirekten Erkenntnis ankündigt, von der eine klassische Form die Utopie ist; das ist notwendig, weil eine Eschatologie, der ihre sozialen und politischen Beiklänge genommen sind, nicht mehr christlich ist.

Wenn sie verhindern, daß das Eschatologische und das Politische sich zu eigenständigen und sich selbst genügenden Sphären heranzubilden, und wenn sie effektiv diese harte Spannung aushalten, dann geben die Christen der evangelischen Ethik einen *Art*, und die Theologen können mit diesem Kampf solidarisch werden. Der imaginäre Ausdruck der Vollendung dieses Wachstums, der Lösung dieser Spannung, gehört der Utopie an. Wenn man so will, ist das die unvermeidliche christliche Utopie.

Doch um ehrlich zu sein: Es bedarf so großer Anstrengung, um der Spannung nicht auszuweichen, um ihre Forderungen auf den vielen Ebenen, auf denen sie sich auferlegen, zu beachten, und es ist so schwer, das wahre Voranschreiten des Reiches zu erkennen und gemeinsam immer wieder vorläufige Lösungen zu suchen, daß ich mich frage, ob diese dringlichen Aufgaben die Christen nicht habituell von dem Wesen der Utopie fernhalten. Was die Theologen anbetrifft, so wollen wir ihnen, wenn sie die Woche über getreulich ihre Arbeit getan haben, die Freiheit lassen, am Sonntag als Utopisten zu wandeln.

Dieser Beitrag ist bereits erschienen in *Lumière et Vie* 95 (November-Dezember 1969) 87–110.

¹ Der Ausdruck stammt von M. Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris 1966) Vorwort.

² Zum Begriff Basteln (*bricolage*) vgl. C. Levi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris 1962) 29–33. Er wird diskutiert von P. Ricœur, *Structure et herméneutique: Esprit* (November 1963) 596–627, vor allem 613–615. Er wird im theologischen Zusammenhang wieder aufgenommen von A. Casanova, *Vatican II et l'évolution de l'Eglise* (Paris 1969) 124f.

³ E. Bloch, *Philosophische Grundfragen I* (Frankfurt 1961) 36. Der Titel dieses Vortrages lautet «Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins».

⁴ Was dem am nächsten kommt, ist das apokalyptische Genus, in

dem sapientielle und prophetische Strömungen zusammenfließen und das der Offenbarung göttlicher Geheimnisse und der Endzeit zugewandt ist. Die Bedeutung der Einzelheiten der Beschreibungen und gewisse Aspekte ihrer sozialen Funktion erinnern an das utopische Genus, aber die Unterschiede sind bedeutend tiefgreifender als die Ähnlichkeiten.

⁵ Das Wort «présentifier» (das wir mit «gegenwärtigsetzen» übersetzt haben) stammt von J.-P. Sartre, *L'imaginaire* (Paris 1940) 232. «Es kann kein erkennendes Bewußtsein geben ohne ein sich vorstellendes Bewußtsein und umgekehrt. So enthüllt sich die Vorstellungskraft, weit davon entfernt, als tatsächliches Charakteristikum des Bewußtseins aufzutreten, als eine wesentliche und transzendente Bedingung des Bewußtseins. Ebenso absurd ist es, sich ein Bewußtsein zu denken, das keine Vorstellungskraft besitzt, als ein Be-

wußtsein zu denken, welches das *cogito* nicht zustande bringt» (239).

⁶ Es gibt hier eine Verwandtschaft zu der psychischen Haltung des «Ästhetisierens». Doch hat sie nichts gemein mit der künstlerischen Schöpfung, welche die Aussöhnung nur dadurch symbolisch antizipiert, daß sie ihre Grenzen von ihrem Wesen, der Materie und ihren eigenen Gesetzen her hat.

⁷ Thomas Morus, *L'Utopie* (franz. Ausgabe Paris 1966) 201.
Übersetzt von Karlhermann Bergner

Juan Alfaro

Die innerweltlichen Hoffnungen und die christliche Hoffnung

I. Dasein und Hoffnung

Der Mensch lebt, insoweit er strebt und plant, d. h. insoweit er hofft; er ist in seinem tiefsten Innern dazu berufen, sich in der Zukunft zu verwirklichen.¹ Die Hoffnung ist in allen grundlegenden Dimensionen des menschlichen Daseins vorhanden, im Bewußtsein des Menschen, in seiner Freiheit, Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, in seiner Beziehung zur Welt und zu den andern. In ihr tritt das Mysterium des Menschen als eines «endlichen Geistes» («inkarnierten Geistes») zutage.

Die primäre Gegebenheit, welche die absolute Originalität der menschlichen Existenz ausmacht, ist das Bewußtsein als lebendige Autopräsenz des eigenen «Ich» in seiner unaussprechlichen Einmaligkeit; in ihm fängt jeder Mensch unmittelbar die Wirklichkeit des eigenen Ich ein. Doch in eben diesem Bewußtsein erfährt sich der Mensch als unvollständige Selbstpräsenz, als nicht volle Koinzidenz mit sich selbst; er kann sich selbst nicht präsent sein außer im Gegensatz zu dem, was nicht er selbst ist, d. h. darin, daß das Objektive seiner Subjektivität entgegensteht. Das Bewußtsein ist unvermittelte Erfahrung des spirituellen Seins des Menschen (Positivität) und seines Nichtseins (Begrenztheit, Negativität). Im unteilbaren Wissen um das eigene Sein und die eigene Begrenztheit zugleich steigt die radikale Unruhe des Menschen auf, die in seinem Geist (Selbstpräsenz) begründet und durch seine Begrenztheit bedingt ist: sie ist die Wesensspannung des Menschen seiner Fülle entgegen. Der Mensch trägt in seinem Bewußtsein zum vornherein das Sehnen, sich selbst zu sein in

geboren am 7. Juli 1938 in Gaillard, Dominikaner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von Arbresle, am Institut Catholique von Paris und an der Universität Münster, ist Lizentiat der Theologie, unterrichtet Theologie und ist Studenten-seelsorger in Lyon. Er veröffentlichte in *Lumière et Vie* 1969: *Les Sentiers de l'Utopie chrétienne*.

seiner unmittelbaren Individualität, sich unbeschränkt zu verwirklichen und dabei doch stets der gleiche zu bleiben. Der Ruf, in den aufeinanderfolgenden, nicht mehr rückgängig zu machenden Akten seiner Freiheit sich selbst zu verwirklichen, zwingt sich ihm als absoluter Imperativ auf. Das Wissen um seine gebrechliche Freiheit setzt ihn der Ungewißheit seiner Verwirklichung und der unvermeidlichen Gefahr des Scheiterns seiner Existenz aus. Es beruft ihn zur Hoffnung, zum zuseherlichen, beherzten Schritt auf die Zukunft hin. Ohne diesen unablässigen Ruf zur Hoffnung bliebe die menschliche Freiheit gelähmt. Die Hoffnung ist somit eine transzendente Dimension der menschlichen Existenz; sie ist geradezu in die Grundstruktur des Menschen als eines «begrenzten Geistes» eingekerbt («*transzendente Hoffnung*»).

Der Mensch kann seine Sehnsucht, mehr sich selbst zu sein, nicht anders verwirklichen als in seiner Betätigung an der Welt. Dem unbegrenzten Charakter seines Sehns nach entsprechen die unendlichen Möglichkeiten der Welt. Indem er die Welt umgestaltet, vervollkommnet der Mensch sich selbst; er wächst im Wissen um sich selbst und in der Freiheit und gelangt dazu, mehr sich selbst zu sein. Die Aufgabe, die Welt umzugestalten, obliegt ihm mit der gleichen absoluten Verantwortung, die ihn sich selbst zu vervollkommen heißt; sie ist eine ihm anvertraute Sendung und nicht lediglich ein Ergebnis des Selbsterhaltungstriebes oder Fortschrittsinstinkts. Doch in keiner Entscheidung seiner Freiheit verwirklicht sich der Mensch ganz; keine Errungenschaft seiner umgestaltenden Betätigung an der Welt stellt die endgültige Etappe dar: er läßt sie gerade dann, wenn er sie zurückgelegt hat, hinter sich. Seine Hoffnung geht stets über seine Hoffnungen hinaus; seine Zukunft transzendiert unvermeidlich alle ihre konkreten Verwirklichungen. Zwischen seiner unbegrenzten Sehnsucht, die ihn zum Wirken antreibt, und den Ergebnissen seiner Tätigkeit in der Welt liegt ein unüberwindliches Gefälle. Das menschliche Dasein schreitet unablässig über sich selbst hinaus, wenn dem nicht so wäre, bliebe die Freiheit unver-