

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

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.<sup>1</sup> 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 zuverlässigen, 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-

meidlich zur Unmöglichkeit, sich zu entscheiden, verurteilt. Die Betätigung des Menschen in der Welt trägt in ihrer inneren Dialektik die Unmöglichkeit einer innerweltlichen Vollendung in sich; seine Ursehnsucht, mehr sich selbst zu sein, übersteigt den Horizont der Welt. In seiner transzendentalen Hoffnung hält der Mensch nach einer Zukunft Ausschau, die er mit seinen eigenen Kräften nicht zu erschaffen vermag: nach einer Zukunft, die nur als Gnade auf ihn zukommen kann.

Die menschliche Hoffnung hat Gemeinschaftscharakter. Gerade im Wissen um das eigene «Ich» wird jeder Mensch an die «andern Ich» verwiesen. Die Existenz des Menschen ist nicht solipsistisch; seine Gemeinschaftsdimension ist so wesentlich wie seine persönliche Dimension. «Der andere» ist nicht etwas, das mir dienlich ist, und auch kein Instrument zum Fortschritt der Gemeinschaft. Seine Präsenz macht sich mir und allen gegenüber als absoluter Anspruch auf Achtung und Liebe geltend. Wie ich für mich selbst hoffen muß, muß ich deswegen für ihn hoffen und er hinwieder muß für mich hoffen: wir müssen füreinander hoffen. Dieser Ruf zur Hoffnung, der allen gemeinsam ist und über allen steht, weil er über einen jeden hinausgeht (ein jeder stellt für die übrigen Menschen einen absoluten Wert dar), legt das allen Menschen gemeinsame und sie alle überragende Fundament bloß: den Ruf der absoluten Zukunft.

«Was soll ich tun?», «Was darf ich hoffen?» sind nach Kant die beiden Grundfragen des menschlichen Handelns.<sup>2</sup> Wäre es nicht zutreffender, wenn man sagen würde: «Was soll ich hoffen?» Die Hoffnung wird ja im Bewußtsein laut als Ruf zur radikalen, die ganze Existenz in eins fassenden Entscheidung. Jeder Mensch muß, ob gern oder ungern, sich entweder dafür entscheiden, sich dem unbegrenzten Sehnen seines Geistes nach seiner Vollendung (die er in der Betätigung an der Welt nicht zu erreichen vermag) zu überlassen oder dann sich auf den unvermeidlich begrenzten Horizont seiner innerweltlichen Hoffnungen zu beschränken. Dies ist die Grundentscheidung des Menschen; in ihr entscheidet er über das endgültige Schicksal seiner Existenz. Jeder Mensch lebt entweder als solcher, der nur innerweltlich hofft, oder als solcher, der in Fülle hofft.

## II. Der Tod als «Grenzsituation» der Hoffnung in ihrer personalen Dimension

Jede Existenzdeutung, die vom Tod absieht, ist zwangsläufig nicht existentiell, da der Tod die

äußerste Existenzmöglichkeit ist: existieren heißt dem Tod entgegengehen. Das menschliche Dasein empfängt vom Tod seinen entscheidenden, irreversiblen Charakter; deswegen stellt der Tod den Menschen vor die radikale Frage nach sich selbst.

Indem er äußerst behende in die Hoffnungen und Sorgen jedes Tages untertaucht (d. h. indem er lebt, als ob er nicht zu sterben hätte), macht der moderne Mensch den Tod zu etwas Banalem, ist sich aber dabei nicht bewußt, daß er dadurch auch das Leben zu etwas Banalem macht. Eine Existenz, die vom Tod nichts wissen will, ist paradoxerweise eine Existenz, die von sich selbst nichts wissen will. Der Versuch, den Tod unter dem immer höher werdenden Haufen der innerweltlichen Hoffnungen zu begraben, ist zum vornherein zum Scheitern verurteilt; es nützt nichts, nach «Lebenssicherungen» zu suchen gegenüber der Sicherheit des Todes. Jeder Mensch weiß in seinem Bewußtsein um die Gewißheit seines Todes: er erlebt darin die radikale Unsicherheit seines Daseins, seine kreatürliche Begrenztheit, seine Nichtigkeit. Der Tod ist in uns präsent als unausweichliches Schicksal und beständige Drohung. Mit seiner antizipierten Präsenz relativiert er unser ganzes Existieren, Entscheiden und Wirken in dieser Welt; ob es uns gefällt oder nicht, setzt er hinter unsere innerweltlichen Hoffnungen den absoluten Schlußpunkt.

Der Tod läßt sich so wenig auf einen andern abschieben wie das Wissen um das eigene Ich: wie jeder sein Leben lebt, so stirbt auch jeder seinen Tod. In ihm tritt jedem Menschen der in seinem Sein enthaltene Fundus von Nichtsein zutage. Doch in eben dieser Negativität seiner selbst deckt sich jedem Menschen die tiefste Tiefe seiner Existenz auf. Im Tod erfährt der Mensch die absolute Ohnmacht, sich durch seine eigenen Mittel zu retten, den Einsturz der fatalen Illusion, sich selbst zu genügen. Er kann weder durch eigene Kraft den Schritt zu einem außerweltlichen Dasein vollziehen noch sich dieses durch seine eigene Vernunft mit Evidenz garantieren. Es bleibt ihm keine andere Möglichkeit, als sich vom Tod zum Tod tragen zu lassen, sich sterben zu lassen (Erfahrung seiner höchsten Passivität). Seine innerweltliche Existenz stürzt gänzlich zusammen. Er ist an die Grenze des Nicht-Verifizierbaren, des absoluten Schweigens gelangt (aller seiner Vorstellungen beraubt). Wohin geht er? Die Angst des Menschen vor dem Tod steigt aus der Selbstpräsenz seines Geistes auf, der in seinem Licht seine Existenz bestätigt. Er kann nicht seinen Wunsch zu leben ersticken, weil er seine Autopräsenz nicht unterdrücken kann; er

kann sich nicht mit dem Fall ins Nichts abfinden, weil er sich nicht mit dem Verschwinden seines Bewußtseins, der letzten Zufluchtsstätte seiner selbst, abfinden kann. Wenn der Tod das absolute Ende des Menschen wäre, würde die ganze menschliche Existenz auf das absolute Nichtsein zustreben, d. h. sie würde auf dem Nichts aufruhren. Doch das Bewußtsein des Menschen schließt die Negativität als letzte Ebene seines Seins aus, weil es in sich selbst die mit eigener Leuchtkraft versehene Erfahrung seines eigenen Seins besitzt.

In eben dieser Nähe zum Nichts ist somit der Tod Transzendenzgrenze, radikaler Ruf, sich für die Hoffnung zu entscheiden. In seinem totalen Unvermögen, sein Dasein zu sichern, kann der Mensch einzig hoffen, daß ihm eine neue Existenz geschenkt wird. Der Tod stellt den Menschen vor die Entscheidung zwischen einer autonomen Existenz, die sich auf seine Möglichkeiten innerhalb der Welt beschränkt (eine Entscheidung, die im Grunde mit der heroischen oder fatalistischen Verzweiflung, mit dem Überdruß am Leben oder mit einer entfremdeten Existenz im Vergessen des Todes identisch ist, ja deren Form annimmt) oder einer geöffneten Existenz mit zuversichtlichem Mut zur Hoffnung auf eine transzendente Zukunft. Der Tod ist somit «Grenzsituation» für die Freiheit des Menschen bei seiner Entscheidung, über die Welt hinauszugehen oder nicht. Und weil der Tod im menschlichen Dasein beständig zugegen ist, ist diese ganze Existenz «Grenzsituation» der Hoffnung. In der Antwort auf seine «transzendente Hoffnung» deutet jeder Mensch seine Existenz (und es gibt keine Daseinsdeutung ohne Entscheidung) und entscheidet über sein endgültiges Schicksal.

### *III. Die Geschichte als «Grenzsituation» der Hoffnung in ihrer Gemeinschaftsdimension*

Die menschliche Existenz hat nicht nur eine personale Dimension. Als Glied der Menschheitsgemeinschaft ist jeder dazu berufen, am Unternehmen mitzuarbeiten, die Welt umzugestalten und die Geschichte zu schaffen. Sein Dasein ist in die Bewegung eingebettet, worin die Menschheit dieser Zukunft entgegenschreitet. Deswegen betrifft die Frage nach der Zukunft der Menschheit den Sinn des Daseins eines jeden. Die Zukunft der Menschheit ist auch meine Zukunft. Der moderne Mensch ist sich dieses Gemeinschaftscharakters seines Hingeordnetseins auf die Zukunft immer stärker bewußt.

In ihrer Betätigung an der Welt im Lauf der Geschichte gelangt die Menschheit zusehends mehr zur Sozialisierung und zur Herrschaft über die Natur. Es wäre jedoch eine Utopie, wenn man annehmen wollte, daß es diesem Fortschritt eines schönen Tages gelingen werde, die menschlichen Antagonismen zum Verschwinden zu bringen, indem die individuellen Freiheiten in der Harmonie einer Gemeinschaftsordnung sich zur Einheit zusammenfänden (die Spannung zwischen der Ichbezogenheit des Menschen und seiner Bezogenheit auf den andern erweist sich als unüberwindlich), oder die Bestrebungen der Menschheit auf die von ihr umgestaltete Welt einzuebnen. Die Betätigung an der Welt ist unvermeidlich objektivierend, d. h. sie schafft neue Möglichkeiten zur Umgestaltung der Welt. Noch während er am Wirken ist, entgleitet der Subjektivität des Menschen das Ergebnis seines Tuns; es wird vor ihm objektiviert, «versachlicht». Die «Subjekt-Objekt»- («Mensch-Welt»-)Diastase wird gerade durch die Betätigung des Menschen an der Welt automatisch wiederhergestellt; sie läßt sich innerhalb der gegenseitigen Beziehung zwischen der Menschheit und der von ihr umgestalteten Welt nicht eliminieren. Andererseits ist das Verbleiben dieser Diastase die Vorbedingung für die Möglichkeit, daß der Mensch in der Welt wirken kann. In dem Moment, in dem die Welt sich durch den Menschen gänzlich manipulieren ließe, würde sie zu einem bloßen Spielzeug des Menschen, zu einer für ihn bedeutungslosen Realität. Der Mensch hätte in der Welt nichts mehr zu suchen und zu erschaffen; er hätte mit eigener Hand für seine Freiheit ein wunderbares Gefängnis gebaut. Paradoxerweise wäre er aus einem Manipulator der Welt zu einem durch seine eigene Manipulation Manipulierten geworden. Die gänzlich auf die Möglichkeiten der von ihr umgestalteten Welt eingebnete Menschheit wäre zum Dasein eines perfektesten «Roboters» abgesunken.<sup>3</sup>

Infolgedessen schließt die Betätigung des Menschen an der Welt die Unmöglichkeit in sich, daß die Menschheit in ihrer Umgestaltung der Welt je zu einer endgültigen Vollendung gelangt. Die Menschheit kann endlos auf immer neue provisorische Zukunften zuschreiten, die man hinter sich läßt, sobald man sie erreicht hat. Die Zukunft der Menschheit, wenn es sie überhaupt gibt, kann nicht eine Errungenschaft des Menschen sein. Die Zukunft der Geschichte tendiert dahin, nicht eine geschichtliche Zukunft zu sein, sondern eine die Geschichte transzendierende Zukunft, etwas «ganz anderes», das sich im geschichtlichen Werden an-

kündigt. Die Geschichte der Menschheit gelangt nicht innerhalb ihrer selbst zu ihrer Vollendung.

Es hilft nichts, zu einem unendlichen Weiterleben der Menschheit in der Welt Zuflucht zu nehmen. Es handelt sich dabei um eine willkürlich aufgestellte These (die unverifizierbar und unbeweisbar und heute durch die Möglichkeit einer Selbstzerstörung der Menschheit ernstlich in Frage gestellt ist), welche das schwerwiegende Problem, daß jeder Mensch im Tod verschwindet und daß alle menschlichen Generationen eine nach der andern verschwinden, nicht löst (weder ist die menschliche Person ein anonymer Moment der gegenwärtigen Generation, noch ist diese eine Phase, die lediglich auf die nächste vorbereitet). Vor allem aber ist zu sagen, daß diese Hypothese die Grundfrage nach dem Sinn des geschichtlichen Werdens selbst bestehen läßt. Warum kann die Menschheit nicht an der Welt wirken, ohne daß sie stets jede Vollendung ihres Tuns transzendiert? Welche geheimnisvolle Kraft drängt die Menschheit stets vorwärts oder – besser gesagt – zieht sie stetsfort an und entzieht sich ihr stetsfort? Wird die Antwort auf diese entscheidende Frage einzig innerhalb des geschlossenen Systems der gegenseitigen immanenten Beziehung «Menschheit–Welt» gesucht, so wird man zugeben müssen, daß die Menschheit letztlich durch das eiserne, unpersönliche Gesetz der Weltevolution regiert wird; der Mensch wird zu einem bloßen Produkt des der Natur innewohnenden Dynamismus verkürzt und hat keinen andern Seinsgrund als den, zur Entfaltung dieses Dynamismus beizutragen. Kann aber der Mensch das Wissen um seine schöpferische Freiheit lediglich als ein hervorragendes Element des schicksalhaften Mechanismus der immanenten Weltentwicklung auffassen? Der Menschheit bliebe somit keine andere Alternative als die: sich als Ruf zur Hoffnung auf eine transzendente Zukunft aufzufassen, die sie selbst nicht schaffen, aber als Gabe empfangen kann. Die Geschichte enthüllt sich somit als neue Transzendenzgrenze, d. h. als «Grenz-situation» für die Entscheidung zur Hoffnung. In ihrem geschichtsschöpferischen Tun muß die Menschheit die Entscheidung treffen zwischen einem zukunftslosen Werden (ein Werden von rein innerweltlicher Immanenz) und einem Werden, das für die Gabe der transzendenten Zukunft offen ist.

#### *IV. Die christliche Hoffnung in ihrer personalen Dimension*

Die christliche Existenz ist durch die personalen, gemeinschaftsbezogenen Haltungen des Glaubens,

der Hoffnung und der Liebe charakterisiert, die eng miteinander verbunden sind und um die Selbstoffenbarung und -schenkung Gottes in Christus kreisen. Der Glaube blickt vorzüglich auf das hin, was Gott in Christus zum Heil der Menschheit und der Welt bereits getan hat. Nur innerhalb des Glaubens lassen sich die Hoffnung und die Liebe verstehen, weil man nur in ihm um das Mysterium Christi und die Teilhabe des Menschen an ihm weiß. Die Hoffnung, die vor allem nach der künftigen Vollendung der Offenbarung Gottes in Christus Ausschau hält, verleiht dem Glauben und der Liebe ihre eschatologische Dimension. Als Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott und der Menschen unter sich mit Christus (d. h. als Liebe zu Gott, die in der Liebe und im selbstlosen Dienst an den Menschen vollzogen wird) bildet die Liebe das Band, das Glauben und Hoffnung verbindet und vervollkommnet; von ihr empfängt die christliche Existenz ihre Einheit und ihren letzten Sinn.

Das Entscheidende des Christentums (worin es um Sein oder Nichtsein geht) liegt in der persönlichen Präsenz Gottes in der Geschichte, d. h. im personalen Gottsein des Menschen Jesu. In der Menschwerdung, im Tod und in der Auferstehung Christi (drei immanente Phasen ein und desselben Mysteriums) hat Gott seinen endgültigen Heilsakt vollzogen und geoffenbart. In Christus sind die Menschheitsgemeinschaft und die Welt unwider-ruflich zum Schicksal berufen, mit ihm am ewigen Leben Gottes teilzunehmen.<sup>4</sup>

Christus ist das «eschaton» vor allem in sich selbst und durch sich selbst. Sein Dasein in der Geschichte war darauf ausgerichtet, die Geschichte zu transzendieren (Identität des Gekreuzigten und des Auferstandenen: Apg 2, 36; 3, 13; 4, 10). Sein authentisches «Mensch-sein-wie-wir» schloß das Schicksal des Todes in sich; sein personales Gottsein gewährleistete seinen Sieg über den Tod: als menschgewordener Gottessohn war Christus dazu bestimmt, durch den Tod zum Leben mit Gott jenseits der Geschichte überzugehen (Hebr 2, 10–18; 9, 12. 28; 10, 10. 12). Das Mysterium Christi besitzt den Charakter des «ein-für-allemal» (Hebr 7, 27; 9, 12. 28; 10, 10. 12), d. h. des Unwider-ruflichen und Unwiederholbaren, des endgültigen Siegers über die Sünde und den Tod.

Als Glied und Haupt der Menschheit (Solidarität des menschgewordenen Gottes mit allen Menschen) ist Christus das «eschaton» sowohl für uns als auch für die Welt. Seine Präsenz in der Geschichte stellt den Anfang vom Ende der Ge-

schichte dar; in ihm und durch ihn ist die ganze Menschheit (und in ihr die für den Menschen erschaffene Welt) bestimmt, über die Zeit hinaus an seinem verherrlichten Leben teilzunehmen (Röm 8, 19–23. 28–30; 1 Kor 15, 20–23; Eph 1, 10; 2, 6; Kol 1, 15–18; Phil 3, 21). Diese Bestimmung wird dem Menschen während seines Daseins in der Welt zur Kenntnis gebracht durch den Heiligen Geist, der ihn zur Lebensgemeinschaft mit Gott beruft; durch seinen Geist ist der erhöhte Christus im Menschen zugegen und damit die Garantie und Vorwegnahme der künftigen Auferstehung (Röm 5, 5; 8, 11. 14–17; 2 Kor 1, 22; 5, 5): schon jetzt empfängt der Mensch von Christus das «ewige Leben» (Jo 3, 36; 6, 40; 10, 10. 28; 1 Jo 3, 15).

Als höchste Vollendung und Offenbarung der heilschaffenden Liebe Gottes zu allen Menschen rufen der Tod und die Auferstehung Christi zu einer grenzenlosen Hoffnung auf; das Kreuz hat für unsere Hoffnung eine ungeheure Bedeutung (Röm 5, 8; 8, 31–39; Eph 1, 7; 2, 4; 1 Tim 2, 3–6; 4, 10; Jo 3, 6; 1 Jo 4, 9–16). Die Gegenwart des Heiligen Geistes im Herzen des Gläubigen läßt ihn das Mysterium Christi als Ruf erfassen, vorbehaltlos diesem Gott zu vertrauen, der sich in Christus als Gott, der die Liebe ist, kundgetan hat (Röm 5, 1–5; 8, 14–17; 15, 13; 1 Jo 5, 8–16). Die Antwort des Menschen auf diesen Ruf der Liebe Gottes in Christus ist die christliche Hoffnung: eine radikale Entscheidung, worin der Mensch in zuversichtlicher Kühnheit sein Dasein in seine Hände nimmt, um sich bedingungslos der Verheißung Gottes auszuliefern. Der Gläubige ist sich bewußt, daß er Sünder und dem Tod verfallen ist; er weiß, daß seine gebrechliche Freiheit eine unvermeidliche Gefahr für sein Heil darstellt und daß eben dieser sein Glaube ihm nicht erlaubt, menschliche Berechnungen über sein persönliches Schicksal jenseits des Todes anzustellen; er weiß um das Drama seiner Existenz und erlebt es. Er besiegt jedoch diese Ungewißheit (die für ihn eine beständige Versuchung darstellt) im Wagemut, sich gänzlich auf das in Christus an ihn ergangene Heilswort Gottes zu verlassen. Die christliche Hoffnung ist «auf dem Auszug befindliche Existenz», d. h. ein Weggehen von sich selbst, indem man auf jegliche Heilsgarantie verzichtet, die man sich vermittels eigener Berechnungen zu verschaffen suchen kann, und sich einzig auf die göttliche Verheißung verläßt. Man schneidet die Ankertaue entzwei, durch die man sich in sich selbst und in der Welt sichern wollte, und wirft den Anker in den unauslotbaren Abgrund des Mysteriums Gottes in Christus. In-

dem der Gläubige sich so gänzlich der Gnade Gottes in Christus ausliefert (worin der Kern der christlichen Hoffnung besteht), vollzieht er seine Hingabe an Gott als Antwort auf die Liebe Gottes zu ihm; er nimmt die in Christus angebotene Gnade Gottes an und macht sie sich zu eigen. Im Akt des Hoffens erfährt er, daß er von Gott geliebt wird, und hat Kenntnis (athematisches Erkennen) von der Liebe Gottes zu ihm. Dies ist die Gewißheit der christlichen Hoffnung: Ich bin dessen gewiß, daß Gott für mich der Gott der Gnade ist – eine lebendige (nichtreflexive) Gewißheit in eben dem Entschluß zur Hoffnung; eine Gewißheit, welche die Verheißung einfängt und dadurch auf das künftige Heil hinstrebt. «Rechtfertigung durch den Glauben» will heißen «Heil in Hoffnung» (Röm 5, 1–5; 8, 24–25).

#### *V. Die christliche Hoffnung in ihrer Gemeinschaftsdimension und ihrem Bezug auf die Geschichte*

Der Christ erhofft das Heil nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Menschheitsgemeinschaft und für das Werk des Menschen in der Welt, die Geschichte. Die Grundlage seiner Hoffnung (der Tod und die Auferstehung Christi) hat eine universale Spannweite. Der erhöhte Christus ist Retter und Herr aller Menschen (Apg 4, 12; 10, 36; Jo 4, 42; 12, 32); er ist das Zentrum, worin die gesamte Schöpfung ihren tragenden Grund und ihr letztes Ziel besitzt (1 Kor 8, 6; Eph 1, 11; Kol 1, 16–18; Hebr 1, 3; Jo 1, 3). Die christliche Hoffnung ist nicht echt, wenn sie nicht eine universale Dimension hat; in ihrem tiefsten Innern schließt sie die Hingabe des Menschen an Gott, der die Liebe ist, in sich, und die Liebe zu Gott läßt sich von der Liebe zu den Menschen nicht trennen (1 Jo 4, 7–12. 20–22). Die christliche Liebe, worin die Hoffnung zu ihrer Vollendung gelangt, verlangt vom Christen, für die andern das gleiche zu erhoffen wie für sich selbst, d. h. den andern zu lieben wie sich selbst.

Daß die Menschheit und ihre Geschichte sich auf eine transzendente Zukunft hinbewegen, ist für den Christen ein Glaubensmysterium, nicht eine menschliche Feststellung oder Prospektion. Nicht der Mensch ist es, der mit eigenen Kräften die Geschichte zu ihrer endgültigen Vollendung bringt. Insofern sie das Werk des Menschen ist, verläuft die Geschichte in einer endlosen Bewegung von Etappen, die fortwährend überholt werden. Die absolute Zukunft ist eine unvorhersehbare Gnade,

die nur als Freiheit und Gnade eintreffen kann: Sie ist das Mysterium der Selbstmitteilung Gottes in Christus; auf ihn blickt der Gläubige im Akt der Hoffnung hin. Die christliche Eschatologie ist eine Eschatologie der Hoffnung.

Weil er an den Tod und die Auferstehung Christi glaubt (d. h. an die persönliche Präsenz Gottes in der Geschichte, in der historischen und meta-historischen Dimension ein und desselben Christus), glaubt der Christ, daß die Selbstmitteilung Gottes schon jetzt vorweggenommen wird in der Existenz des Menschen, der sich vom Geiste Gottes leiten läßt.<sup>5</sup> Jeder Mensch ist zur Lebensgemeinschaft mit Gott berufen (das «christliche Existential»). Die jetzige Wirklichkeit der Umgestaltung des Menschen durch den Heiligen Geist (das «Schon» der Rechtfertigung aus dem Glauben) nimmt das «Noch-nicht» des erhofften Heils vorweg. Die Präsenz der Gnade Christi im Menschen richtet sein Dasein und sein Wirken in der Welt auf die endgültige Vollendung der Menschheit und der Geschichte hin. Die Umgestaltung der Welt durch den Menschen erhält durch die Gnade Christi einen absolut neuen Sinn: in ihrer Antwort an Gott (Glaube, Hoffnung, Liebe), die in ihrer Beziehung zu den andern und zur Welt vollzogen wird (das Wirken des Menschen in der Welt ist nicht lediglich Ausdruck seines Seins, sondern dessen authentische Erfüllung), strebt die «christusförmige» Menschheit und durch sie die Welt und die Geschichte der absoluten Zukunft, Gott, entgegen. Doch die Gnade Christi ist nicht etwas, worüber der Mensch wie über eine Sache oder eine Energie der Welt verfügen kann, und auch kein bloßes Mittel zu seinem Heil; als Selbstmitteilung Gottes an den Menschen transzendiert sie stets den Menschen, dessen freies Annehmen immer darin besteht, daß er die Gabe Gottes in der Haltung der Hoffnung empfängt. Es ist somit Gott selbst (absolute Zukunft, Zukunft als absolute Gnade), der in seiner Selbstschenkung an den Menschen die Menschheit und die Geschichte ihrer Vollendung entgegenführt. Die Menschheitsgeschichte und die

Heilsgeschichte sind nicht miteinander identisch, aber die Heilsgeschichte findet im Menschen innerhalb seiner Existenz in der Welt statt.<sup>6</sup> Der Mensch selbst, die von ihm umgestaltete Welt und seine Geschichte sind «schon jetzt» von Christus erlöst. «Der da kommen wird», ist schon im Kommen: Das Reich Gottes ist im Kommen (Mk 1, 15; Lk 11, 20). Der Christ erhofft sein endgültiges Kommen als die Offenbarung des innersten Wesens Gottes (des ganz andern), über jede menschliche Voraussicht und Vorstellung hinaus.

Die christliche Hoffnung hält den Menschen keineswegs von seiner Sendung zur Umgestaltung der Welt ab, sondern spornt ihn im Gegenteil zu seiner innerweltlichen Aufgabe an und integriert seinen Welteinsatz in seine Verantwortung vor Gott und den Menschen, die in Christus, dem Erstgeborenen der Menschheit, seine Brüder sind. Der Christ lebt aus der (im Glauben begründeten) Hoffnung, daß das Werk des Menschen in der Welt nicht scheitert und sich nicht in der endlosen Suche nach einer Vollendung verliert, die nie eintreffen wird; seine Hoffnung auf die endgültige Vollendung hält und trägt ihn bei seinem Wirken an der Welt. Andererseits unterdrückt die Gnade der absoluten Zukunft nicht seine Verantwortung als Träger der Geschichte, sondern steigert sie im Gegenteil aufs höchste (wie die Gabe der Rechtfertigung die freie Antwort seines Glaubens nicht aufhebt, sondern sich in ihr verwirklicht). Die Rettung des Menschen und der Welt vollzieht sich im Dialog zwischen der absoluten Freiheit Gottes in seiner Selbstmitteilung an den Menschen und der verantwortlichen Freiheit des Menschen gegenüber dem Anruf des Gottes, der die Liebe ist. Die christliche Liebe als Vollendung der Hoffnung verlangt vom Christen, daß er sich im Dienst der Menschheit voll und ganz für die innerweltlichen Aufgaben einsetzt. Gerade indem der Christ seiner Verantwortung vor der Menschheit, der Welt und der Geschichte nachkommt, nimmt die christliche Hoffnung das Kommen des Reiches Gottes in Christus vorweg.

<sup>1</sup> Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1963) 2.

<sup>2</sup> E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 804–805.

<sup>3</sup> Vgl. K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen: Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln 1965) 77–88; J. B. Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments: Ernst Bloch zu ehren* (Frankfurt 1965) 227–242; M. Moltmann, *Zukunft und Transzendenz: Intern. Dialogzeitschr.* 2 [1969/1] 2–13).

<sup>4</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, *Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie: Concilium* 5 (1969) 18–28.

<sup>5</sup> Zweites Vatikanum, *Konst. über die Kirche*, Nr. 48.

<sup>6</sup> Vgl. J. Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano* (Barcelona 1969) 93–104.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### JUAN ALFARO

geboren am 10. Mai 1914 in Carcastillo-Navarra, Jesuit, 1944 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von Oña, am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom sowie an der Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie (1949) und seit 1952 Professor für Dogmatik an der Universität Gregoriana. Er veröffentlichte: *Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester: Mysterium Salutis III/1* (Einsiedeln 1970).