

*Die Hoffnung ist ein Auszug in das Zugesagte, ohne zu wissen, wohin. Sie ist ein Wissen um die Fremde dieser Erde, das sich aufmacht, die Heimat zu suchen . . . Ein Vertrauen zum Jetzigen und Behagen am Hiesigen, ein träges Darüberneigen des Hauptes mit schläfrigen Augen läßt Hoffen nicht aufkommen oder erstickt es wieder.*

*Heinrich Schlier*

## Mißachten die Christen die Zukunft?

Die Zukunft ist mehr denn je im Gespräch. Nicht nur dies oder das, was in der Zukunft liegt, was Gegenstand von Verheißung oder Erwartung ist, berauscht, mobilisiert Ideen und Kräfte, sondern, allgemeiner und konzentrierter zugleich, die Zukunft, die utopische wie die real mögliche, schlechthin. Sie beherrscht nicht nur die technische Phantasie und ihre literarischen und filmischen Produkte, die um die Wirkung des optischen Reizes verlängerten Gruselgeschichten aus dem Bereich der science fiction. Sie ist nicht nur Gegenstand spielerischer, unverbindlicher Unterhaltung für den technisch und naturwissenschaftlich unbedarften Normalverbraucher, sondern nimmt Einfluß auf das Denken, auf die kollektiven Zielvorstellungen und auf die alltäglichen Entscheidungen.

Kein gesellschaftlicher Lebensbereich ist aus dieser Zukunftsorientierung ausgeschlossen, keiner kann davon absehen, weder die Wissenschaft, jedenfalls nicht die Naturwissenschaft, noch die Wirtschaft, noch, sofern diese davon abhängig ist, die Technik, noch die Kirche oder die Theologie. Je mehr die Gesellschaft in sich zusammenwächst, je näher wenigstens die technisch-zivilisatorische Einheit der Globalgesellschaft rückt, je dichter das Netz gesellschaftlicher Beziehungen wird, um so enger wird die gegenseitige Abhängigkeit nicht nur horizontal im Raum, sondern auch vertikal in der Zeit, um so mehr rücken auch Gegenwart und Zukunft zusammen, um so mehr bedarf die Gesellschaft der Einbeziehung wenigstens der planbaren und voraussehbaren Zukunft in die ablaufenden Entscheidungsketten.

### *Dilemma zwischen Prognose und Praxis*

Aber niemand wird bestätigen wollen, die sich anbahnende Erkenntnis bestimme auch schon in einer der Weite des Problems angemessenen Weise die wirtschaftlich-technischen Entscheidungen, bestimme die Kriterien unserer Produktionsplanung und die Regeln des Güterausstauschs. Das Gefälle zwischen Prognose und Praxis (vgl. C. F. von Weizsäcker, Gedanken über unsere Zukunft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, S. 30) ist durch eine mentale Hinwendung zur Zukunft noch nicht überwun-

den. Die Erkenntnis, daß der Weltfriede zur „Lebensbedingung des technischen Zeitalters“ geworden ist, schafft noch keinen Frieden, die Forderung nach der Verwandlung der heutigen Außenpolitik in eine „Weltinnenpolitik“ schafft noch keine Instanzen, die eine solche Weltinnenpolitik verwirklichen oder durchsetzen könnten. Die Einsicht mag dasein und irgendwo auch der Wille, sie zu realisieren. Aber dann bleibt immer noch das nüchterne Fazit: Die Einsicht denkender Menschen habe sich in der Geschichte nicht als Großmacht erwiesen. Die Vernunft habe eben keine Atombomben (K. Steinbuch, Falsch programmiert, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1968, S. 145). Die Streitschrift Steinbuchs für eine „rationale“ Zukunft ist selbst eine beispielhafte Demonstration dieses Dilemmas.

Das nicht zuletzt durch die Mittel audiovisueller Kommunikation genährte und illustrierte Bewußtsein von der Einswerdung der Menschheit, von der zunehmenden Abhängigkeit und Beeinflußbarkeit des einen Endes des Globus durch das andere, die Einsicht in die Unmöglichkeit einer Flucht aus dem Solidaritäts- und Verantwortungszusammenhang für das Ganze verbürgt noch nicht die dafür angemessenen ethischen Potenzen. Und noch schwieriger ist es, diesen Potenzen wirksamen Einfluß in die Praxis administrativer und politischer Entscheidungen zu verschaffen. Verfolgt man Gespräche zwischen Wissenschaftlern und Männern der politischen Praxis, vorab zwischen Naturwissenschaftlern, Technikern, Verwaltungsfachleuten und Politikern, wird das „Dilemma des Fortschritts“ (Karl Löwith), das auch ein Dilemma zwischen Prognose und Praxis ist, zwischen Erkenntnis und Verantwortung, zwischen Entdeckungen und Auswirkungen, zwischen „Machbarkeit“ und sittlicher Bewältigung, zwischen voraussehbarer und gestaltbarer Zukunft, vollends offenbar. „Das Gegebene wandelt sich (zwar) im Interesse der Zukunft in Aufgaben“ (G. Ebeling), und der Zwang zur Prognose mag das Mögliche als „das eigentlich Wirkliche am Wirklichen“ erscheinen lassen. Dennoch gibt die Gegenwart gewordene Zukunft, dieses Mögliche als das eigentlich Wirkliche, noch keine Gewähr, daß es auch wirklich menschen-

möglich, das heißt humane und nicht nur hominisierte, gelebte und gestaltete und nicht nur verwaltete Zukunft sein wird.

### *Das ethische Gefälle*

Es riecht jedenfalls nach reichlich „futurologischer“ Übertreibung, wenn nicht nach Ahnungslosigkeit, wenn der schwedische Literaturhistoriker W. A. Berendsohn meint, die ethische Steuerung der großen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, technischen und politischen Probleme der Zukunft sei nicht viel anders (und schwieriger) zu bewerkstelligen als eine praktikable Verkehrsregelung (Die Zukunftstendenzen unserer Zeit und die Humanitätsidee, „Universitas“, Mai 1967, S. 491). Die Menschen fügten sich eben in eine planvolle Ordnung, weil sie den Nutzen für alle einsähen. Deswegen führe die zunehmende Verkehrsdichte und die Notwendigkeit ihrer Regelung auch notwendig zu einer Verkehrsethik, und so werde es sich auch in den übrigen menschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen zutragen. Die täglichen Zahlen von Verkehrstoten und -verletzten beweisen jedoch, daß nicht nur der sicheren rationalen Steuerung der technischen Faktoren Grenzen gesetzt sind, daß entschuldbares menschliches Versagen nicht ausgeschaltet werden kann, sondern daß es eine solche erlernbare Verkehrsethik zwar im Kern gibt, diese aber noch nicht übermäßig funktioniert. Auf jeden Fall scheint das zur Illustration oder gar zum Beweis gewählte Beispiel die optimistischen Humanitätsprognosen selbst zu desavouieren.

Und wie, wenn man das Beispiel auf die viel komplizierteren und empfindsameren Gabelungen und Stauungen des gesellschaftlichen „Verkehrs“ überträgt, nicht den des Amusements und der Geselligkeit, sondern des gesellschaftlichen Alltags mit seinen Leerläufen und Aggressionen, die sich in utopischen Eruptionen, in Intoleranz oder gar in brutaler Gewalt, im politischen oder kriminellen Mord Ventile schaffen. Die Zunahme der Kriminalität, vorab unter der Jugend, gerade in Ländern, in denen Technik und wirtschaftlicher Wohlstand am weitesten fortgeschritten sind, in denen aber auch die Folgen dieses Fortschritts und der enger werdenden gesellschaftlichen Verflechtungen, der örtlich und zeitlich zusammengerückte rassische, kulturelle und ideologische Pluralismus am weitesten gediehen sind, gibt zu denken. Daß die gesellschaftlich-sittliche Befähigung zur Bewältigung dieses Fortschritts uns nicht in demselben Maße wächst wie dieser selbst, ja, daß wir es nicht einmal bewerkstelligen, Vorurteile rassischer oder religiöser Art so weit abzubauen, daß den von solchen Vorurteilen betroffenen Gruppen die volle Teilnahme an seinen Früchten nicht verwehrt wird, ist zu einer Binsenwahrheit geworden. Aber so banal die Einsicht, so schwierig ist die Abhilfe.

Wenn es sich schon mit der nächsten Zukunft so verhält, soll sich die ferne dann möglicherweise problemloser gestalten? Die Forderung Berendsohns, man müsse, um sich dem Humanen in der Zukunft offenzuhalten, endgültig vom „Lehrsatz von der unveränderlichen Natur des Menschen“ Abschied nehmen, besteht gewiß zu Recht. Doch ist zu fragen, ob die Veränderung dieser „Natur“ so verläuft, daß die humanen, ethischen Potenzen in ihr verstärkt werden oder diese mindestens sich den erhöhten Anforderungen anpassen können; daß gerade dort, wo der Mensch auf Grund unserer biologischen, physikalischen und medizinischen Kenntnisse machbar wird durch

Steuerung von innen (Erbgut) und von außen (technische und gesellschaftliche Umwelt), jene ethischen Maßstäbe entwickelt und praktiziert werden, die die jeweils neue Entwicklungsstufe auch „anthropologisch“ meistern. Der Trend von der Realität in den Mythos, von der möglichen in die bloß projektierte Zukunft, von der wissenschaftlichen Prognose in politisch-ethische Fehlkalkulationen, von verschwommener Humanität in den banalen Klatsch scheint gerade in der „Futurologie“ ansteckend zu wirken. Was Wunder, wenn sich in den Chor von Zukunftsenthusiasten manche warnende Stimme mischt. Der Schweizer Nationalökonom E. Böhler meint in seiner jüngsten stark tiefenpsychologisch orientierten Veröffentlichung, Die Zukunft als Problem des modernen Menschen (Rombach, Freiburg 1966, S. 22): „Die Zukunftserwartung schafft durch Wissenschaft, Technik und Wirtschaft, die sie erzeugt hat, ganz neue Gefahren und sie macht uns — was noch wichtiger ist — auch ihnen gegenüber blind.“ Der „Mythos“ von der Zukunft sei offenbar nichts anderes als eine List der Natur, „die vitale Tätigkeit in Gang zu halten, was aber zugleich zur Erhöhung der Arbeitslast des Menschen und zu einer Verstärkung der Gefahren führt, denen die Hoffnung zu entrinnen hofft“ (a. a. O., S. 51). Auch die Wissenschaft stehe im Dienst dieser „vitalen Blindheit, und sie würde darin noch unterstützt durch bestimmende Eigenschaften des Menschen: durch Selbstbewußtsein, Selbstgerechtigkeit, durch Freiheits- und Individualbewußtsein, durch Vollkommenheits- und Erneuerungsstreben. Je mehr diese Eigenschaften „mythisch“ nach außen projiziert würden, desto geringer werde der persönliche Fortschritt, desto mehr werde die Menschheit das Opfer der technischen Mittel, die sie selbst erzeugt. „Statt die Zukunftserwartung in seiner eigenen Person zu realisieren, das heißt in der Gegenwart seiner Bestimmung gemäß zu leben, hat der Mensch seine Zukunftserwartung auf die Außenwelt projiziert und damit in den äußeren Fortschrittsglauben pervertiert“ (a. a. O., S. 95).

### *Zwischen Skepsis und Utopie*

Aber auch diejenigen, die vor einer Überbewertung der Zukunft warnen, die sich kulturkritisch von einem blinden Fortschrittsglauben, den sie seit der atomaren Gefahr erschüttert sehen, distanzieren wollen, leugnen nicht die eminente Bedeutung der Zukunft für das Verständnis und das Verhalten der Gegenwart. K. Löwith, der meint, der prometheische Mensch habe nun endgültig erfahren, „daß es besonderer und radikaler Veranstaltungen bedarf, um nicht an den entfesselten Produktionskräften zugrunde zu gehen“ (Verhängnis des Fortschritts, in: Die Idee des Fortschritts, Beck, München 1963, S. 36) sieht sich dennoch zu der Feststellung veranlaßt: das moderne historische Bewußtsein sei dadurch ausgezeichnet, „daß es — entgegen dem klassischen und wörtlichen Sinn von Historie — ganz und gar aus der Zukunft lebt . . .“ Die Erwartung der Zukunft sei „das Element, in dem der Wille zum Fortschritt schwimmt“. Und Böhler selbst kommt zum Ergebnis: Der moderne Mensch bringe der Zukunft nicht nur ein verstärktes, sondern auch ein qualitativ anderes Interesse entgegen als der Mensch früherer Jahrhunderte. An die Stelle der unbewußten und unbestimmten Zukunftserwartung sei „der bewußte und gewollte Zukunftswille getreten“.

Angesichts dieses Entwicklungsfaktums befände sich der

Christ auf dem Holzweg, wollte er aus der Einsicht in die möglichen oder tatsächlichen Gefahren, die in der konkret erwarteten Zukunft auf ihn zukommen und von denen seine eigene Zukunftserwartung ständig betroffen ist, die Flucht antreten und nur über das Verhängnis klagen. Es gilt die Gefahren zu erkennen, sie möglichst zu neutralisieren, aber nicht ihnen auszuweichen. Skepsis nicht nur gegenüber einem landläufigen, nicht von Wissen, sondern von Gefühlen, nicht von Einsicht, sondern von Wunschdenken getragenen Fortschrittsglauben, sondern auch gegenüber einer wie immer garteten utopischen Zukunftserwartung, ob diese nun technokratischen, marxistischen oder teilhardschen Ursprungs ist, mag angebracht sein. Denkt man gerade an einige neuere Strömungen in der Theologie, auch an gewisse Passagen der Pastoralkonstitution, möchte man auch durchaus meinen, gerade dem christlichen Denken wäre hier ein Schuß Skepsis durchaus anzuraten. Hie und da mögen sich in der Tat theologische Denker an die Rotschöpfe eines in seiner Substanz schon erlahmenden, aber in der ideologischen Breitenwirkung noch recht lebendigen Fortschrittsglaubens hängen. Die Bemerkung von Löwith, katholische und protestantische Theologen suchten ihren Hörern einzureden, daß die „fortschrittliche“ Entwicklung von Gott gewollt sei und daß der Rundfunksender des Vatikans so etwas wie das pfingstliche Sprachwunder erneuere, mag trotz des ausgefallenen Vergleichs nicht ganz aus der Luft gegriffen sein.

Aber Skepsis gegenüber solchem Fortschrittsglauben, vor allem gegenüber seinen unreflektierten vulgarisierten Formen, kann noch nicht Resignation vor der Zukunft selbst sein. Angst ist noch keine Antwort auf eine schwer zu bewältigende Herausforderung. Diese verhindert ohnehin nicht den Lauf der Entwicklung, wohl aber sachgerechte Entscheidungen. Man wird sich gewiß hüten, das Teilwissen von der Zukunft zu totalisieren, man wird es aber nutzen und gemeinschaftlich unter Hinzuziehung aller erreichbaren Faktoren verwerten, um nicht ungerüstet in sie einzutreten. Man wird dabei freilich immer die nächste Zukunft, die ja schon in der Gegenwart „geschieht“, vor Augen haben und nicht die der empirischen Erfahrung völlig jenseitige. Da aber Zukunftsbewältigung nicht nur Sache der Einsicht, sondern des Willens ist, bedarf es eines diesen Willen antreibenden Movens. Dieses Movens muß nicht nur Neigung, sondern kann auch Zwang zur Utopie sein, die Bereitschaft, das Wagnis, die Lust, auch das Unmögliche auf sich zu nehmen. Ohne utopisches Moment ist wissenschaftlicher Fortschritt auch in seinen rationalsten, „technischsten“ Formen nicht möglich. Da aber die Utopie mit der Endzeiterwartung durch die Hoffnung verschwimmt ist, birgt sich darin auch die Gefahr der Verwechslung der beiden.

Nicht zufällig hat sich die christliche Theologie der Hoffnung in ihrer von J. Moltmann geprägten Gegenwartsform an dem im besten Sinn des Wortes utopischen Denken E. Blochs entzündet, ist ihr vornehmlich katholisches Pendant der eschatologisch-politischen Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus gewachsen und findet in den sozialrevolutionären oder gesellschaftskritischen Bewegungen der studentischen Jugend ihren Niederschlag. Bloch bleibt auch abseits von dem, was sich als Mode an ihm verkauft, der große und eigentliche Anreger der eschatologischen Theologie als des christlich begründeten Movens gesellschaftlicher Veränderung und damit zusammenhängend der vielzitierten, aber noch wenig reflektierten „gesellschaftskritischen Funktion“ der

Kirche. Das Anliegen Blochs, das in seinem Denken ebenso jüdisch-messianisch wie marxistisch vorgeprägt ist, bezeichnet je seine Hoffnungsphilosophie selbst als eine Meta-Religion, als eine „Religion im Erbe“ (Prinzip Hoffnung, Band 2, S. 1521). Durch sie will er die christlich-jüdische Religion in ihrem Kern, in ihrer eschatologischen Hoffnung „beerben“ und überwinden, indem er an die Stelle des christlichen „Gott vor uns“ als der absoluten Zukunft, das „ungefundene zukünftige Humanum“, als „utopisch hypostasiertes Ideal des unbekanntes Menschen“ setzt (Prinzip Hoffnung, Bd. 2, S. 1515).

Dieser Beerbungsversuch wurde für die Theologie der Hoffnung der treibende Anlaß, den christlichen Verheißungsglauben für eine christliche Interpretation der Zukunft neu fruchtbar zu machen und in einer „zukunftsorientierten“ Gesellschaft als kritische Potenz einzusetzen.

### *Zukunftsvergessenheit in der Theologie?*

Die Herausforderung Blochs ist jedoch nur ein Motiv, die christliche Offenbarung von ihrer eschatologischen Spitze her zu durchdenken und so Zukunft in dem doppelten Sinn, in dem Moltmann sie versteht, als futurum, als das, was wird, und als adventus, als das, was kommt, theologisch zu interpretieren. Das andere nicht weniger entscheidende Motiv ist die Kritik an der „Herkunfts“-bezogenheit des christlichen Offenbarungsgutes durch Kirche, Theologie und christliche Praxis. Der Vorwurf der Zukunftsvergessenheit gegenüber der kirchlich-theologischen Tradition spielt für die politisch-eschatologische Theologie eine gleichähnliche Rolle wie der Vorwurf der Seinsvergessenheit gegenüber der „abendländischen“ Metaphysik durch Heidegger und die Philosophie der Existenz. Moltmann klagt nicht nur über die Verkümmern der Eschatologie in der liberalen protestantischen Theologie des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, sondern auch über deren Verkennung in der dialektischen, in der heilsgeschichtlichen und in der existentialen Theologie Bultmanns und seiner Schule. Auch in diesen Theologien findet er noch zuviel griechisches Denken vor, zuviel Logos und zuwenig Verheißung. Er bezichtigt sie deswegen einer „Seinsmystik der gelebten Gegenwart“, die eine Gottunmittelbarkeit voraussetze, „die dem Glauben, der um Christi willen Gott glaubt, nicht zu eigen werden kann, ohne daß die geschichtliche Vermittlung und Versöhnung Gottes mit dem Menschen im Christusgeschehen und damit dann auch die Wahrnehmung der Geschichte in der Kategorie der Hoffnung verschwinden“ (Theologie der Hoffnung, S. 25).

Ähnlich, wenn auch in allgemeinerer Form insistiert J. B. Metz: Alle wirksamen Weltanschauungen und Humanismen in Ost und West seien heute zukunftsorientiert. Nahezu die gesamte moderne Religionskritik sei von dem Tenor geleitet: „Das Christentum wie Religion überhaupt ist ohnmächtig gegenüber dem Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein.“ Gerade deswegen verstehe sich dieses neue Bewußtsein vielfach als Liquidierung jeglichen religiösen Bewußtseins, „als Anbahnung einer nach-religiösen Zeit, in der jede Transzendenzorientierung als rein spekulativ durchschaut und von einer Zukunftsorientierung abgelöst werden soll“ (Zur Theologie der Welt, Grünwald-Kaiser, Mainz/München 1968, S. 79). Metz richtet diesen Vorwurf aber nicht nur an die Theologie: Der Verlust der Eschatologie in der Theologie gehe Hand in Hand mit der Verborgenheit der Zukunft in der „Seinsmetaphysik“, ob diese nun objektivistisch, tran-

szendental, personal oder existential verstanden wird. Alles „emphatische Gerede von Geschichte und Geschichtlichkeit“ in dieser Philosophie gehe von der stillschweigenden Identifizierung von Geschichte als Herkunftsgeschichte aus und erfasse Zukunft nur als Korrelat der Gegenwart und nicht „als in sich selbst gegründete, sich selbst gehörende Wirklichkeit“ (Der christliche Glaube und die Zukunft, „Universitas“, März 1968, S. 291). Im Kielwasser dieser Philosophie unterliege das christliche Denken einer zweifachen Gefahr, die nicht ohne Wirkung auf das praktische Verhalten bleibe: der Verkürzung der geschichtlichen Dimension des Glaubens, in der „die Zukunft dieser Geschichte bloß als Pseudonym für die erfahrene Unverfügbarkeit je gegenwärtiger existentieller Entscheidung“ angesehen wird, und der Verkürzung der gesellschaftlich-politischen Dimension der Glaubenswirklichkeit, die privatisiert und individualistisch verengt werde (Zur Theologie der Welt, S. 76).

### *Die weltverändernde Kraft verloren?*

Mit dieser Kritik finden sich die Theologen durchaus in guter „weltlicher“ Gesellschaft. C. F. von Weizsäcker kommt zu einem ähnlichen, auch von Moltmann zitierten Schluß: „Das Kirchenchristentum, das einst die treibende Kraft der Geschichte war, hat sich durch die Revolution die Kraft seiner Eschatologie und durch die Naturwissenschaft die Kraft des Schöpfungsglaubens nehmen lassen. Es ist nicht mehr die Kraft der Weltveränderung“ (Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. 1, 1965, S. 187). Aber Weizsäcker spricht hier nicht von Theologie, sondern von Christentum, und hierin liegt wohl doch ein beträchtlicher Unterschied. Theologie ist Reflexionshilfe für das christliche Leben. Erschrecken über die Zukunftsvergessenheit müßten demnach nicht nur die Theologie, sondern das Christentum, genauer die Kirchen und die Christen in ihnen.

Beließe man die Frage innerhalb der Theologie, wenn auch innerhalb einer „anthropologisch gewendeten“ Verheißungstheologie, könnte sich wohl auch diese dem Zug spekulativer „Weltlosigkeit“ kaum entziehen. Die Frage muß sich also über die Theologie in erster Linie an die christliche und kirchliche Praxis richten. Denn hier muß der Verheißungsglaube nicht nur gelehrt, sondern gelebt, die christliche Hoffnung real verantwortet werden. Hier aber kommt es zur eigentlichen Krisis. Die Zukunftsvergessenheit in der Praxis durch die Jahrhunderte ist offenbar. In der doppelten Form: in der welthaften Bindung an das Hergebrachte, an die „geheiligte Tradition“, an festgefügte, de facto langfristig unveränderliche disziplinäre und soziale Normen; in der weltlosen Vorwegnahme der Enderwartung, in der Welt als zu realisierende Geschichtswelt nicht zum Tragen kommt, in der man Verheißung nicht als Weltsendung, sondern vornehmlich als weltloses Erwarten des Verheißenen verstand. Diese Formen der Zukunftsvergessenheit werden nicht einmal so sehr in der Theologie als in der kirchlichen Praxis, in der angewandten Theologie, vor allem in der Moral, in der Ascese, in der klösterlich und deshalb „jenseitig“ verstandenen kirchlichen Spiritualität tradiert. Sie sind nicht nur mitverantwortlich für die langlebige Selbstbehauptung des Bewahrungsprinzips in der christlichen Erziehung, sondern nicht weniger für die häufig wiederholten Bündnisse zwischen Christentum und konservativen, kulturellen und politischen Ideologien. Ihre Folgen sind wohl noch wirksam bis hinein in die von den Christen bevor-

zugten Bildungsideale und Bildungsziele und zeigen sich in der lang ausgeprägten Abneigung gegen technisch-naturwissenschaftliche Fächer. Sie richten sich also gerade gegen jene Bereiche, die heute real zukunftsorientiert sind, da sie die Voraussetzungen für den technischen und zivilisatorischen Fortschritt bereitstellen und ständig erweitern. Verbaut nicht oft gerade der Mangel an Mut den Weg zu fälligen Reformen und zu einer realistischen Prognostik auch im kirchlichen Bereich? Warum weigert man sich, Untersuchungsergebnisse, die Aufschluß über das tatsächlich religiöse Verhalten und über die Reichweite kirchlicher Pastoral bieten und Handreichungen für zukunftsorientiertes kirchliches Handeln abgeben könnten, zur Kenntnis zu nehmen und arbeitet unter Einsatz enormer Kräfte ins Leere? Mit solcher (vergeblicher) Bewahrungsmoralität steht die Kirche freilich nicht allein. Sie spiegelt den Trend der Gesamtgesellschaft, den Hang des Milieus zu gefestigter Tradition und sein Sicherheitsbedürfnis wider: in ihren Strukturen und in den einzelnen Gläubigen. Verschärft sich aber die Krisis für die Gesamtgesellschaft, da diese heute an Stelle vorherrschender passiver Zukunftserwartung zu aktiver Zukunftsgestaltung gezwungen ist, und die Verspätung von Reformen im Bildungs- und Verwaltungssektor wegen der beschleunigten technischen Entwicklung zu unheilvoller Diskontinuität führen würde, sind die Kirchen und in ihnen die Christen durch sie doppelt herausgefordert: Erstens müssen sie gefährlicher eigener Diskontinuität vorbeugen, indem sie gewohnte Denk- und Handlungsschemata in der Praxis sprengen und wesentliche Reformen wagen, wenn sie ihnen nicht von außen und deshalb unter ungünstigeren Bedingungen aufgezwungen werden sollen. Zweitens erwartet die Gesellschaft von ihnen einen wirksamen Beitrag zur Bewältigung ihrer eigenen aufgelasteten Zukunft, aus der die Christen sich ja nicht ohne Solidaritätsbruch zurückziehen können. Entscheidend ist, daß mit dieser Erwartung gerechnet werden muß. Daß sie die Christen auch überfordert, ist nur ein anderer Aspekt in ein und demselben Vorgang.

### *Zukunft und Nachfolge*

Wie können sich die Christen dieser doppelten Herausforderung gegenüber verantworten? Hier scheint eine gründliche Besinnung auf den Verheißungscharakter der christlichen Religion nicht nur eine helfende, sondern eine notwendige Voraussetzung. In dieser Besinnung scheint der eigentliche Beitrag der Hoffnungstheologie für die Erneuerung christlicher Praxis zu liegen. Ist das Christentum in seinem Wesen Verheißungsreligion, in der das geschichtliche Christusgeschehen in Kreuz und Aufstehung, Anfang und „Angeld“, geschichtliche Vorwegnahme, aber nicht Erfüllung der Verheißung in ihrer Endankunft — eine im Kern selbstverständliche aber immer wieder vergessene oder doch verkürzte Selbstaussage des Christentums —, so ist dieses, um eine anthropologische Metapher Blochs hier anzuwenden, „ein riesiger Behälter voll Zukunft“ (Prinzip Hoffnung, S. 135). „Die Hoffnung auf die absolute Zukunft Gottes, auf das eschatologische Heil, das der absolute Gott selbst ist, ist nicht die Legitimation eines Konservativismus, der — alles versteinern — angstvoll die sichere Gegenwart einer unbekannteren Zukunft vorzieht..., sondern die Ermächtigung und der Befehl zu einem immer wieder aufgenommenen, vertrauenden Exodus aus der Gegenwart in die (auch innerweltliche) Zukunft“ (K. Rahner, Zur Theologie der Hoffnung,

„Internationale Dialogzeitschrift“, Nr. 1, 1968, S. 76). Die Verpflichtung zu solchem Exodus sei in Wirklichkeit die einzige „Tradition“, die dem Christentum mit auf den Weg gegeben wurde. Woran dieser ständige Exodus sich je zu entzünden und zu vollziehen habe, kann aber nicht aus der Verheißung selbst deduziert werden. Sie ist nur Ermächtigung und Befehl, bezeichnet aber nicht auch schon den zu verwirklichenden Inhalt. Und dennoch geht es nicht um irgendeine Ermächtigung, sondern um die Verantwortung der konkreten Nachfolge, die nicht nur den Mut zum Neuen, sondern als das „andere“ Medium „gesellschaftskritischen“ Verhaltens den Willen zur Geduld und zum Erleiden einschließt.

Hierin liegt die Begrenzung der „schöpferischen“ Potenz christlichen Verheißungsglaubens, aber auch sein Reichtum. In dieser eschatologischen Konsequenz liegt der dem Christentum eigene Beitrag zur jeweiligen Zukunftsbewältigung der Gesamtgesellschaft sowie die Aufforderung, ihre eigene Zukunft in die Zukunft der Welt hinein zu wagen. Nur so entgeht es zugleich der doppelten Gefahr der Gleichsetzung mit einer wie immer gearteten Zukunftsideologie und einer Hypostasierung der Zukunft, weil der Gott der absoluten Zukunft auch immer der Gott der Herkunft und der je Gegenwärtige ist.

Dennoch ist dem Christentum eine Verwandtschaft zum Utopischen nicht verwehrt. Die Fähigkeit dazu, die Voraussetzung jeder ungesicherten Entscheidung ist, wird

durch die Endverheißung gestärkt, das Verständnis für die „funktionale“ Rolle des Utopischen geweckt. Konkrete Handlungsmodelle lassen sich aus dem christlichen Verheißungsglauben aber nicht ableiten. Aus ihm kommen Impulse, gewisse Regeln, Wegmarkierungen, aber nicht die Entscheidungsinhalte, nicht die Gesetze, nach denen die jeweils künftige Gesellschaft aufgebaut werden oder funktionieren soll. Deswegen kann es auch nicht Aufgabe der Kirchen als solcher, schon gar nicht des kirchlichen Amtes sein, solche Modelle zu entwickeln oder gar durchzusetzen. Was die eschatologisch-politische Theologie der Kirche als Institution an gesellschaftskritischer Macht zugeordnet hat, kann unmittelbar nicht von der Kirche als solcher, sondern von den Christen in sachkundiger Solidarität mit den Nichtchristen ausgeübt werden. Sollte der Kirche dennoch eine institutionalisierte Rolle „schöpferischer Gesellschaftskritik“ angelastet werden, könnte sie, wie es A. Schwan gegenüber J. B. Metz auf der Marienbader Tagung der Paulus-Gesellschaft formulierte, nur „Fehlanzeige erstatten“ (Dokumente der Paulus-Gesellschaft, Bd. XIX, S. 530). Es ist aber primäre Aufgabe der Kirche als Institution, in ihrem Glaubensdienst und in ihrer gesellschaftlichen Aktivität, in ihrem Lehr- und Gesprächsstil aus dem Wissen um die Endverheißung heraus jene Verhaltensregeln zu pflegen und zu vermitteln und mitzuformen, die zum Mut für das „Neue“ befähigen.

## Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

### Ein internationaler Kirchenrechtskongreß in Rom

Zur Fünfzig-Jahr-Feier der ersten einheitlichen Kodifikation des Kirchenrechtes, des heute gültigen Codex Iuris Canonici

(CIC), versammelten sich in Rom vom 20. bis 25. Mai 1968 rund 300 Kirchenrechtler sowie Vertreter der Rechtsfakultäten zahlreicher ausländischer Universitäten unter dem Vorsitz von Kardinal P. Felici. Der Kongreß wurde auf Wunsch des Papstes von der Kardinalskommission für die Kodexreform einberufen. Außer zahlreichen Präfekten und Sekretären der verschiedenen Kongregationen nahmen von deutscher Seite am Kongreß u. a. teil: Kardinal J. Döpfner, die Kirchenrechtler K. Mörsdorf, München, W. Steinmüller, Regensburg, sowie Prof. P. Mikat, Bochum, und von evangelischer Seite J. Dombois, Heidelberg. Die Vielfalt der behandelten und diskutierten Themen stand in eindeutigem Zusammenhang mit der nachkonziliaren Kodexreform, mit neuen vom Konzil her bestimmten Fragestellungen. Die einzelnen Themen lassen sich in etwa zu folgenden Problemkreisen versammeln: 1. Grundlegende Fragen; 2. Verhältnis von forum externum zum forum internum; 3. das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche; 4. die besondere kirchenrechtliche Problematik der Orden und des Ordenslebens; 5. die Ehegesetzgebung (vgl. hierzu „Osservatore Romano“, vom 20. bis 26. 5. 68).

Kardinal P. Felici wies in seinen Einleitungsworten auf die Untrennbarkeit von Charisma und Gesetz hin, die beide auf das gleiche Ziel hingebordnet seien und in Christus, dem Urheber von Gnade und Gewalt, ihren Ursprung hätten. Zu diesem Punkt bemerkte in einem späteren Diskussionsbeitrag J. Dombois, daß die von R. Sohm vertretene These der Unvereinbarkeit von Recht

und Charisma in der Kirche von den protestantischen Theologen und Kirchenrechtlern heute allgemein aufgegeben sei und er mit Verwunderung festgestellt habe, daß „einige Katholiken immer noch wie Sohm denken“ („Osservatore Romano“ 24./25. 5. 68). In diesem Sinne betonte R. Bidagor, Sekretär der Kardinalskommission für die Kodexreform, in seinem Referat „Theologie und Kirchenrecht“ die zugleich theologische und rechtliche Struktur der Kirche, wie sie vom Konzil erarbeitet worden sei. Diese Doppelstruktur der Kirche müsse — so führte G. D’Ercole von der Lateranuniversität anschließend in seinem Vortrag „Kanones, Schrift und Tradition“ aus — bei der künftigen Kodexreform genau umschrieben werden. Er sprach sich weiter für eine dem Papsttum analoge Definition des Bischofs aus, der gleich ihm, die Funktionen des Hirten, Lehrers und Priesters ausübe. Auch die Funktion des Vorstehers der Gemeinde, des Pfarrers, müsse von ihren biblischen und patristischen Aspekten her neu umschrieben werden.

### Forum internum und Subsidiaritätsprinzip

Zum zweiten Themenkreis äußerte sich F. McManus, Direktor der kirchenrechtlichen Abteilung der katholischen Universität Washington, in seinem Beitrag „Das forum internum“. Der Gesetzgeber sollte auf die Gewohnheit verzichten, auch für den Wissensbereich Normen aufzustellen und deren sündhafte Übertretung jeweils zu katalogisieren. Vielmehr müßte er eine den „Forderungen und Zielen des christlichen Volkes entsprechende Gesetzgebung erstellen und deren Beachtung dem von der Moral erleuchteten und geführten Gewissen des einzelnen überlassen“. Das Gesetz müsse als Handelnsnorm verstanden