

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

32. Jahrgang

1981

Heft 2

## Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung

Von Hans Urs von Balthasar, Basel

### 1. Hoffnung christlich

Jüdische Hoffnung geht auf jeden Fall nach vorn, sie meint die eschatologische Zukunft der Geschichte, sie ist messianisch, selbst dort, wo eine Messiasgestalt fehlen würde<sup>1</sup>. Das Heil ist so sehr vorn, daß es für sie im klassischen Alten Testament kein »Oben«, kein »Jenseits« gibt: hinter den Tod reicht die Hoffnung nicht (Ijob 17,15; Jes 38,18; Ps 6,6 usf.). Dieses »Vorn« kann sich in der Spätzeit in das eigentlich Eschatologische verschieben (das dann entsprechend apokalyptisch naherückt), es verbleibt unweigerlich im Linear-Geschichtlichen. Es ist, auch in der brennendsten Heilserwartung, so sehr die Negation einer schon gegebenen Erfüllung, daß im Lauf der Jahrtausende das Judentum das »Schon« der Herkunft seiner Hoffnung vom Bund und seiner Verheißung vielfach vergessen hat und sich als reine auf sich selbst stehende, absolute Bewegung zum Heil, als »Prinzip Hoffnung« verstehen konnte. Judentum besagt »einen bestimmten messianischen Affekt«<sup>2</sup>, »eine prophetische Bewegung«<sup>3</sup>, und zwar weltweit (weshalb Bloch den Zionismus und den »arabischen« »Duodezstaat« Israel verabscheut), mit Appell an (den geborenen Juden) Joachim von Fiore<sup>4</sup> und im Glauben, daß der »Jude Marx«<sup>5</sup> der endgültige »Zeuge... messianischer Gesinnung« ist, die »im Sozialismus mündet«<sup>6</sup>. »Sozialismus war für Moses Heß 'Sieg der jüdischen Mission im Geist der Propheten'«<sup>7</sup>. Alle angeblich christliche Theologie der Hoffnung, die das *primäre* Objekt der Hoffnung vorn, am Ende des geschichtlichen Prozesses sieht, bleibt in Wahrheit innerhalb des alttesta-

<sup>1</sup> Über Messianismus ohne Messias vgl. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris 1978.

<sup>2</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, I, 709.

<sup>3</sup> Ebd., 712 f.

<sup>4</sup> Ebd., 712.

<sup>5</sup> Ebd., 708.

<sup>6</sup> Ebd., 713.

<sup>7</sup> Ebd., 702.

mentlichen Verheißungsdenkens stecken. (Daß christliche Hoffnung, die primär auf das Erfüllte, aber noch Verborgene zielt, sich als solche – und zwar als einzige – wohl-tätig auf die horizontale Geschichte auswirken kann<sup>8</sup>, wird nachfolgend zu zeigen sein.)

Heidnische Hoffnung ist, was die innergeschichtliche Zukunft angeht, gänzlich unsicher; der Gutes erhoffende Mensch wird ebenso oft betrogen wie befriedigt. In direkter Umkehrung zum Jüdischen aber gibt es, aus ägyptischer und orphischer Tradition, bei Platon eine ausgesprochene Jenseitshoffnung<sup>9</sup>. Wie fragwürdig solche Hoffnungen im späteren antiken Raum auch sein mochten, sich abwandelnd in Seelenwanderungsgedanken oder solche des Aufgehens in die »Weltseele«, den »Logos«, das »Eine«, wie leibflüchtig sie durchgehend waren: sie bezogen sich immer auf das »vertikale« Geschick der Seele, ihre Beziehung zur göttlichen Welt.

Christliche Hoffnung hat mit jeder menschlichen und jeder religiösen Hoffnung gemein, daß sie über einen Ausstand, ein Noch-nicht sich nach dem erhofften Heilsgut ausstreckt. »Denn was einer sieht, weshalb erhoffte er es noch?« (Röm 8,24). Nicht dieses Moment aber soll uns im Augenblick beschäftigen, sondern ein anderes, wodurch sich christliche Hoffnung sowohl von jüdischer wie von heidnischer unterscheidet. Sie ist beiden gegenüber eine »bessere Hoffnung, durch die wir Gott nahen« (Hebr 7,19). Besser ist sie, sofern sie gegenüber der jüdischen nicht auf eine verheißene, sondern auf eine in Christus *erfüllte* Auferstehung von den Toten hofft, gegenüber der heidnischen, sofern dadurch der Leib, der konkrete Mensch in die Hoffnung miteinbezogen ist. Die Auferstehung Christi ist nicht nur Objekt, sondern Wirkgrund dieser besseren Hoffnung, zudem das Erhoffte vorweg mit Christus zusammen bei Gott aufbewahrt wird, um eschatologisch offenbart und überreicht zu werden (Kol 3,3–4). 1 Petr 1,3–5 faßt alle diese Momente zusammen: »Gesprochen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der nach seiner großen Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen... Erbe, das in den Himmeln aufbewahrt wird für euch, die ihr in der Kraft Gottes durch den Glauben zu der Seligkeit bewahrt werdet, welche bereit steht, um in der Endzeit geoffenbart zu werden«.

Diese Hoffnung ist primär durchaus vertikal, sofern sie auf dem ins »oben« erhöhten Christusereignis gründet, das, auch wenn es sich endzeitlich für uns erschließt, kein endgeschichtliches sein wird, sondern das Kundwerden dessen, was im Jetzt gegenwärtig ist.

<sup>8</sup> J. Pieper, *Über die Hoffnung*, Leipzig 1935,41: »Die Tugend der Hoffnung bringt... rückwirkend Ordnung und Richtung auch in das natürliche Hoffen des Menschen.« Ders., *Über das Ende der Zeit*, München <sup>3</sup>1980, 78: »Die Hoffnung... ist keineswegs eine etwa rein auf das 'Jenseits' gerichtete, ...vielmehr eine Hoffnung, die fähig und gewillt macht, hier und jetzt innergeschichtlich zu wirken, ja sogar noch in der Katastrophe selbst eine Möglichkeit innergeschichtlich sinnvollen Wirkens zu sehen.«

<sup>9</sup> Vgl. den Schluß der Verteidigungsrede des Sokrates (Apol. 41C), seine »frohe Hoffnung, daß er dort Gutes im vollen Maß antreffen wird, wann er gestorben ist« (Phaid. 64A). »So ist die große Hoffnung, daß, wenn ich dort angekommen bin, wohin ich jetzt gehe, ich dort, wenn irgendwo, zur Genüge dasjenige erlangen werde, worauf alle meine Bemühungen in dem vergangenen Leben gezielt haben, so daß die mir jetzt aufgetragene Wanderung mit guter Hoffnung anzutreten ist auch für jeden andern, der nur glauben kann, dafür gesorgt zu haben, daß seine Seele rein ist« (ebd. 67).

Das erste zu beachtende Moment ist, daß diese Hoffnung nicht ein »Ausgriff« ist, sondern das Geschenk eines »Wiedergeborens aus Barmherzigkeit« und darin eines Ergriffenwordenseins ist, klassisch ausgesagt in Phil 3,12: »Nicht daß ich es schon ergriffen oder schon zur Vollendung gekommen wäre; ich jage ihm aber nach, ob ich es wohl ergreifen möge, weil ich meinerseits ergriffen worden bin von Christus Jesus«. Und ergriffen ist Paulus »von oben« nicht zu einer Berufung primär nach vorn, sondern ausdrücklich zu einer solchen »nach oben« (*anō klēsis*: ebd. 14). Die Hoffnung ist das Ergebnis nicht einer Sehnsucht oder eines Postulats, sondern eines Geschenks von dem her, was erhofft wird. »Es ist aber etwas Größeres, daß wir von Christus gehalten werden, als daß wir ihn halten. Denn wir können ihn nur solange halten, als wir von ihm gehalten werden«<sup>10</sup>. Was Paulus hier mit Erfaßtwordensein ausdrückt, umfaßt die ganze uns vorausliegende, aber uns (»als wir noch Sünder waren«) betreffende Heilsveranstaltung Gottes, sein Sich-Anversöhnen der Welt durch Christus, wodurch wir vor Gott gerechtfertigt werden, und dies nicht äußerlich, sondern aufgrund eines Mitgestorben- und Mitauferwecktwordenseins mit Christus, noch ehe wir etwas davon wußten (2 Kor 5,14). Aber erst nachdem wir es erfahren, glaubend für wahr gehalten und in der Taufe sakramental mitvollzogen haben, leben wir nicht mehr aus dem eigenen Zentrum; tiefer als dieses »lebt Christus in euch«, und wir leben aus dem Glauben an ihn (Gal 2,20). Für Paulus kann dieses glaubende Leben in und aus Christus doppelt ausgedrückt werden: pneumatologisch und christologisch. »In Christus Jesus sein« (Röm 8,1) heißt, vom Geist Gottes, der zugleich Christi Geist ist, bewohnt sein (ebd. 9), und *sofern* er uns bewohnt, wird er ebenso gewiß »unsere sterblichen Leiber auferwecken«, als er »Christus von den Toten auferweckt hat« (ebd. 11). Diese Gewißheit wird dadurch bestärkt, daß der Geist als »Angeld« und »Unterpfand« des erhofften Gutes bezeichnet wird (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14) – ein gewollt realistischer Ausdruck, der besagt, daß dem Glauben etwas von der Substanz und Qualität des Geglaubten vorweg eingehändigt wird, daß infolgedessen auch der Glaube ein Angeld der Schau Gottes ist: *inchoatio visionis*<sup>11</sup>. Dasselbe drückt das Zeugnis des Geistes (oder Gottes: 1 Joh 5,10) unserem Geist gegenüber (Röm 8,16) aus, da nach Pauli Lehre der Geist Gottes uns innerlich übereignet, in unsern Geist ergossen ist (Röm 5,5). Christologisch drücken dasselbe die Gefangenschaftsbriefe aus: die (neutestamentlich über die Völker, nicht nur über Israel) ergossene Fülle des Mysteriums Gottes »ist: Christus in euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit« (Kol 1,27), wobei *elpis* sosehr Geschenk ist, daß sie beinahe dasselbe wie *arabōn*, »Vorausgabe« besagt<sup>12</sup>. So noch deutlicher Kol 1,5, wo von der »Hoffnung« die Rede ist, »die für euch in den Himmeln bereitliegt«: »Aus der 'Hoffnung, in der gehofft wird', ist die 'Hoffnung, die gehofft wird' geworden«, und dies, »weil die zeitliche Dimension nicht mehr tragend ist«<sup>13</sup>. Im selben Sinn dürfte der Epheserbrief vom »innern Menschen« reden, »auf den hin Gott uns durch die Verleihung seines

<sup>10</sup> Paschasius Radbert, *De Fide, Spe et Caritate* 2,1 (PL 120, 1437), zit. nach J. Pieper, *Über die Hoffnung*, 1. c. 36.

<sup>11</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit I*, 148–164.

<sup>12</sup> E. Schweizer, *Kol* (EKK 1976) 89.

Geistes stärkt«, »auf daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne« (3,15–17); wobei der innere Mensch der Ort ist, an dem Christus in uns gegenwärtig wird (vgl. Gal 2,20)<sup>14</sup>.

Die Vertikalität dieses ganzen Verhältnisses drückt in einem abschließenden Bild Hebr 6,19 f aus: Wir sollen, sagte das Vorausgehende, »uns der uns dargebotenen Hoffnung bemächtigen«<sup>15</sup>. Und nun: »An ihr haben wir wie einen Anker der Seele, der sicher ist und fest und 'hindurchdringend ins Innen hinter den Vorhang', wohin als Vorläufer für uns Jesus eingegangen ist«.<sup>16</sup> Wie der Anker – seither das große Symbol der christlichen Hoffnung – vertikal hinunterreicht und sich am Meeresgrund festhakt, so der Anker der Seele, die Hoffnung, vertikal nach oben, sich festhakend im Allerheiligsten Gottes selbst (das besagt: »hinter dem [Tempel-]Vorhang«). Aber wie gelangt unsere Hoffnung bis ins Herz der Ewigkeit? Sie folgt der Bewegung des auferstehenden Christus, der »für uns« den Weg gebahnt hat, um uns »eine Stätte zu bereiten«. Und er tut dies nach Hebr. 6,20 als der Hohepriester des Neuen Bundes, das heißt als derjenige, der für uns gelitten hat.

Von hier öffnet sich noch ein anderer Wesensunterschied zwischen der christlichen Hoffnung und der jüdischen oder heidnischen. In der durchschnittlichen jüdischen Vorstellung ist in den Zeiten hoher und höchster Not Gott am verborgensten, der Messias am abwesendsten. Für heidnische Gottesvorstellungen (wo sie vom Mythos gereinigt sind) ist Leiden mit Göttlichkeit nicht zusammenzudenken. Nun sehnt sich jede Hoffnung nach Glück, tiefer nach Heil oder ganzmenschlicher Seligkeit, deshalb klafft in ihr immer auch die Entfernung des »Noch-nicht« auf. Auch Paulus muß von einem »Fernsein vom Herrn« sprechen, solange wir in diesem Leibe wohnen, und »wir möchten lieber aus dem Leibe ausziehen und beim Herrn daheim sein« (2 Kor 5,6. 8). In diesem Zusammenhang werden »Glaube« und »Schau« in Gegensatz gestellt (ebd. 7). Aber diese Sprache wird völlig relativiert durch die vielen Äußerungen des Apostels über seine »Christusleiden«, in deren scheinbarer Ferne vom Herrn sich die größere Nähe zu ihm offenbart: für Paulus selbst wie für seine Gemeinde. So wächst paradoxerweise die Hoffnung auch aus einer zweiten Wurzel hervor: »Denn wir wissen: die Bedrängnis erwirkt Geduld, die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung« – und nun schlägt diese Hoffnung von unten mit der von oben zusammen:

<sup>13</sup> Ebd. 35; vgl. G. Bornkamm, Die Hoffnung im Kolosserbrief, in: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik (Festschrift E. Klostermann 1961, TU 77) 56–64. *Elpis* als Inbegriff des Heilsguts auch Kol 1,23, Tit 2,13, Hebr 6,18 f, in diesem Sinn wird »Hoffnung« fast gleichbedeutend mit dem bereitgelegten »Siegeskranz« (2 Tim 4,8) oder dem »Erbe« (Hebr 9,15). Als Paralleltext zu Kol 1,23: Eph 1,18, wo »Hoffnung der Berufung« näher erklärt wird als »der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes« und schließlich als die »überschwengliche Macht (Gottes) uns den Gläubigen gegenüber« entsprechend der göttlichen Macht der Totenerweckung Christi. Bornkamm sieht in Eph und Kol einen Übergang von der genuin paulinischen (apokalyptisch beeinflussten) zeitlich-futurischen Eschatologie zu einer präsentischen und sphärischen, räumlich-gnostisch denkenden. Warum aber sollte Paulus nicht selbst die apokalyptischen Hüllen seiner nicht vom Geschichtsende, sondern von der Auferstehung Christi her konstruierten Eschatologie abgestreift haben?

<sup>14</sup> Vgl. M. Barth, Ephesians (Anchor Bible 1974) I, 369, cf. 390 ff.

<sup>15</sup> »Saisir, s'accrocher, s'emparer de force de l'objet même de l'espérance« als Sinn von *krathēnai*: C. Spicq, Hébreux (E. B. 1963) II 163.

<sup>16</sup> So Chrysostomus, vgl. Cramer, Catenae VII, 522.

– »die Hoffnung aber kann nicht trügen, denn die Liebe Gottes ist in unseren Herzen ausgegossen durch den uns verliehenen Heiligen Geist« (Röm 5,3–5).

Hier sei angemerkt, daß Hoffnung (das Wort kommt im Sinn der »theologischen Tugend« in den Evangelien nicht vor) nur ein besonders angeleuchteter Aspekt einer einheitlichen, aber vielfältig beschreibbaren christlichen Grundhaltung ist. Daß sie von Glaube und Liebe, mit der sie von Paulus so gern zusammen genannt wird<sup>17</sup>, untrennbar ist, zeigen Stellen wie 1 Kor 13,7, wo die Liebe alles glaubt, hofft und aushält, oder Gal 5,5 f, wo der Glaube »hoffend wartet« und »in der Liebe wirksam wird«, oder 1 Petr 1,21, wo aufgrund der Totenerweckung Christi und seiner Verherrlichung »der Glaube auch zur Hoffnung auf Gott wird«. Und da Glaube alt- und neutestamentlich ein Grundvertrauen auf Gott und auf Christus ist, wird er, im Durchhalten dieses Vertrauens, von selbst zur »Geduld« (*hypomonē*), die man mit der Demut und der Liebe zusammen als die christliche Grundtugend bezeichnet hat<sup>18</sup>, aber auch zu dem »Wachen« und »Warten«, womit Jesu Lehre und Ermahnung bei den Synoptikern schließt, und endlich zu den Begriffen »Zuversicht«, »Vertrauen«. Alle diese Ausdrücke umkreisen dieselbe Grundhaltung und beziehen sich nie auf zukünftige irdische Heilsgüter – darin von der horizontalen jüdischen Hoffnung radikal verschieden –, sondern immer auf das verborgen-gegenwärtige Heilsgut, das der Auferstandene mit all seinen Gaben und Verfügungen verkörpert<sup>19</sup>.

Damit ist ein abschließender Gedanke erreicht, der vielen Tendenzen heutiger Theologie widerstreitet: christliche Hoffnung bezieht sich nirgends auf die irdische Zukunft. Für diese wird aufgrund der gebotenen Nachfolge Jesu für die Jünger vor allem Negatives vorausgesagt, wobei freilich immer wieder zu Mut, Zuversicht und getroster Hoffnung aufgerufen wird (vgl. Mt. 10). Wie immer es mit den Gesetzen der Evolution stehen mag, sie haben mit der Geschichte der Menschheit nichts zu tun, in welcher es vor allem um Entscheidung für Gut und Böse geht.<sup>20</sup> Theologen, die vom Neuen Testament eine Hoffnung für die irdische Zukunft eröffnen möchten, müssen einen eigentlichen *Salto mortale* von Kreuz-Auferstehung zu Evolutions-Perspektiven wagen oder entscheidend auf das Alte Testament zurückgreifen. Aber der Horizontalismus der alttestamentlichen Erwartung ist als ganzer »figure« (Pascal) für das

<sup>17</sup> 1 Thess 1,3; 1 Kor 13,13; Kol 1,4–5; M. Meinertz, *Theol. d. NT* (1950) II 122, 196.

<sup>18</sup> E. Przywara, *Demut, Geduld, Liebe*, Düsseldorf 1960.

<sup>19</sup> J. A. de Guibert, *Sur l'emploi d'ELPIS et des ses Synonymes dans le NT*, in: *Rech. Sc. Rel.* 4 (1913) 565–569. Der Autor vermutet, Jesus habe das Wort *elpis* absichtlich vermieden: »il a voulu éviter toute confusion entre ces biens meilleurs qu'il apportait et ceux qui formaient l'objet de l'espérance juive telle que s'en nourrissaient ses contemporains« (569).

<sup>20</sup> Dazu die pertinentesten Ausführungen von J. Pieper in: *Hoffnung und Geschichte*, München 1967, Kp. 2.

<sup>21</sup> Man darf hier nie vergessen, daß mit dem Fortgang Christi (»ich verlasse die Welt wieder« Joh 16,28; vgl. 17,11) ein Vakuum eintritt, in dem er, auch gesucht, nicht mehr gefunden wird. Zu den Juden: »Ihr werdet mich suchen, aber ihr werdet mich nicht finden; denn wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen« (Joh 7,34). Zu den Jüngern: »Es werden Tage kommen, da werdet ihr nur einen der Tage des Menschensohnes zu sehen begehren und werdet ihn nicht sehen« (Lk 17,22). Deshalb die Anweisung Jesu, in ihm als dem Licht zu wandeln, »wer bei Nacht wandelt, strauchelt, weil ihm das Licht fehlt« (Joh 11,10). »Es kommt die Nacht, da niemand mehr wirken kann« (Joh 9,4). Den Christen wird von Paulus aufgetragen, Licht im finsternen Weltall (»inmitten dieses verdorbenen und verkehrten Geschlechts«) zu sein (Phil 2,15). Und »weil wir nicht der Nacht und der Finsternis angehören, laßt uns nicht schlafen wie die andern, sondern wachen und nüchtern sein« (1 Thess 5,5 ff).

quer zur Geschichte stehende Auferstehungsereignis Christi, und jede Vermengung mit der überholten »figure« führt notgedrungen zu dem endgültig abgetanen Chiliasmus. Zu einem besseren Ergebnis gelangten die Hoffnungs- und Befreiungstheologien, wenn sie schlicht vom kategorischen Imperativ des Evangeliums ausgingen, das (hier mit dem Alten Bund im Einklang) den bedingungslosen Einsatz für die Hungernden, Dürstenden, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen (Mt 25), für die Armen und Unterdrückten (Lk 4) verlangt. Und dies jeweils aus der unerschöpflichen Kraft der christlichen, vertikalen Trias von Glaube-Hoffnung-Liebe, die, im Gegensatz zu allen pro-metheischen, pro-gnostischen Dispositionen der Menschen als einzige die geistige Atmosphäre des Planeten entscheidend zu klären vermag. Prognostik gehört zum göttlichen Schöpfungsauftrag und kann in Zeiten wie den unsern zur Notwehr einer überleben wollenden Menschheit werden; durchaus in Ordnung. Aber nur der »eschatologische Vorbehalt« der um das anwesende Heil wissen den christlichen Hoffnung kann Normen setzen und konkrete Schritte vorzeichnen, die, wenn beachtet und unternommen, Schritte auf das wirkliche Heil zu sind<sup>21</sup>.

## 2. »Theologie der Hoffnung«

Es war vor allem die faszinierende Gestalt Ernst Blochs, die in Europa dazu führte, jüdische Themen in die christliche Eschatologie wiedereinzuführen, während die latein-amerikanischen Befreiungstheologien, um ihren politischen Einsatz zu motivieren, direkt auf die Weisungen und Verheißungen der Propheten zurückgriffen. Die alttestamentliche Prophetie, so wird argumentiert, verheißt eine endgültige Befriedung der Schöpfung im ganzen und der Menschenwelt im besonderen, die in Jesu Menschwerdung und Auferstehung noch nicht erfüllt ist<sup>22</sup>. Zwei große Themen hängen mit dieser Position zusammen: Da die Geschichte Jesu mit seiner Auferstehung – die nur Modellcharakter für die eschatologische Durchsetzung seiner Herrschaft hat – nicht vollendet ist, sich vielmehr in der Weltgeschichte mit Hilfe der Verkündigung und der Veränderungskraft der Kirche erst durchsetzen muß, bleibt die (alttestamentliche) »Hoffnung nach vorn« in Kraft. Und da in Christi Kreuz und Auferstehung der trinitarische Gott selbst sich in die Geschichte der Welt engagiert hat, vollendet er, sofern er mit der Welt vereinigt Geschichte hat, sich selbst mit dieser zu-

<sup>22</sup> »Der Realismus der Verheißung (weist) über die neutestamentliche Erfüllung hinaus«: P. Althaus, Die letzten Dinge, Gütersloh 1957, 309. »Das Heil muß auch als Schalom im alttestamentlichen Sinn verstanden werden«: J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München <sup>3</sup>1955, 303. »Wenn die christliche Mission der Glaubensgerechtigkeit an alle Menschen sich auf dem Hintergrund der jahwistischen Abrahamsverheißung und der prophetischen Eschatologie des Jesajabuches erhebt, indem sie diese Erwartungen in gegenwärtige Aktivität verwandelt, so muß in ihrem Horizont nicht nur die Aufrichtung des Glaubensgehorsams unter den Heiden erscheinen, sondern auch das, was alttestamentlich als Segen, Friede, Gerechtigkeit und Fülle des Lebens erhofft wird«: ebd. 304. Die messianischen Hoffnungen Israels sind durch das Christentum erst partiell erfüllt, so »muß der Überschuß der noch unerfüllten Verheißungen des Alten Testaments auf dem Boden des Neuen Testaments anerkannt werden«: J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 158. »Präsentische Eschatologie verschlingt die Geschichte.« Sie ist entweder »platonisierend« oder »existential«. Moltmann, Die Zukunft der Schöpfung, München 1977, 26.

sammen. Letzteres bringt die von Bloch nur angeregte Theologie der Hoffnung in die Nähe der »Prozeßtheologie«; dieses zweite Thema soll nachfolgend Gegenstand des dritten Kapitels sein.

Für die Hoffnungstheologie ist die »präsentische Eschatologie« der eigentliche Gegner; so gibt es in J. Moltmanns Hoffnungsbuch keine einzige Erwähnung des Johannesevangeliums. Man wird aber, um gerecht zu sein, damit beginnen müssen, zu bestimmen, was mit »präsentischer Eschatologie« überhaupt gemeint ist. »In Jesus«, sagt Sir Hoskyns, »ist die Welt mit ihrem Ende konfrontiert. Dies besagt nicht, daß die Eschatologie der frühen Überlieferung (bei Johannes) in eine innerliche, präsentische, geistliche Mystik verwandelt worden wäre; es besagt vielmehr, daß nach der Meinung des Evangelisten das Herzstück christlicher Eschatologie weniger in der Erwartung einer zweiten Ankunft auf den Wolken des Himmels liegt als in der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu, seinen Worten und Taten: hier ist die endgültige Scheidung zwischen Leben und Tod erfolgt«<sup>23</sup>. Entsprechend zu Joh 5,24–25: Das Hören des Wortes Jesu als Übergang vom Tod zum Leben »ist keine bloße Stufe in einem Evolutionsprozeß, vielmehr das eschatologische Ereignis. Der Ort, an dem das eschatologische Gericht über Leben und Tod ergeht, ist keine transzendente, mytische, übernatürliche Handlung des Sohnes oder Wortes Gottes; die Stelle der Entscheidung ist das Fleisch Jesu, seine hörbaren Worte und sein sichtbarer Tod«. Jesus übernimmt die Rolle des halb-mythischen Menschensohns Daniels, wobei die eschatologische Bedeutung des letzteren beibehalten wird: Jesus vollzieht das Gericht. »So hält der Evangelist seine Leser beim Thema, das der Prolog anschluss (1,14), und gleichzeitig bei der Eschatologie der frühen christlichen Überlieferung«<sup>24</sup>. Der Ausblick auf die Wiederkunft und den »Jüngsten Tag« ist abhängig vom gegenwärtig-eschatologischen Ereignis.

Sollte aber bei Johannes die (von Moltmann so sehr betonte) Identität des Gekreuzigten und Auferstandenen<sup>25</sup> nicht in seinem Begriff der »Erhöhung« oder »Verherrlichung« liegen, in welchem – wenn man den symbolischen Realismus seiner Kreuzschilderung bis zur Durchbohrung der Seite beachtet, dazu die antignostischen Klänge des ersten Briefes im Ohr behält – nichts Gnostisches, nichts das reale Kreuz als »Sühne« (1 Joh 2,2; 4,10) Entwertendes liegen kann<sup>26</sup>, das Moment des Leidens weder abgeschwächt noch als Vergangenheit abgetan wird? Und die überall auftauchenden sakramentalen Anspielungen lassen erkennen, daß in der Präsenz des Ver-

---

<sup>23</sup> E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. by F. N. Davey, London <sup>2</sup>1947, 268.

<sup>24</sup> Ebd. 270–271. Daher kann Hoskyns die Verse 5,28–29 als authentisch ansetzen: »The Evangelist has not, in emphasizing a present judgement, discarded altogether the expectation of the last day« (wie es im 6. Kp. viermal erwähnt wird).

<sup>25</sup> *Theologie der Hoffnung*, aaO, 179 ff, gegenüber der Nichtidentität des Auferstandenen mit dem, was er am Ende des Weltprozesses sein wird: ebd. 174 ff.

<sup>26</sup> Dies gegen die einseitig gnostische Auslegung von »Herrlichkeit« und »Erhöhung« bei E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966, 14–52. »In Christus ist das Ende der Welt nicht nur nahegekommen, sondern bleibend gegenwärtig«, so ist die »Unterscheidung zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie... nur noch mühsam aufrechtzuerhalten und letztlich nicht mehr sachgemäß«: 35. »Der heute fast durchgängig behauptete Antidoketismus des Evangeliums ist ein reines Postulat«: 51.

herrlichten auch sein Zustand als »Erhöhter« (als »Schlange in der Wüste«) mit-präsent bleibt<sup>27</sup>. Gewiß kehrt der Sohn zum Vater zurück, kann er in der Apokalypse von sich sagen: »Ich war tot, und siehe, ich lebe in alle Ewigkeiten« (Apk 1,18), aber er nimmt sein durchbohrtes Herz mit in seine Verklärung, so handgreiflich, daß Thomas seine Finger hineinlegen kann, und er steht auf dem Thron Gottes als das »Lamm wie geschlachtet« oder »erwürgt«. Man kann sich fragen, wie die beiden Aspekte vereinbar seien. Es genügt nicht, auf die Verfolgungslogien in Kp 15–16 hinzuweisen, die den Christen geradezu eine Identität des Leidenschicksals mit Jesus voraus-sagen, entscheidender spricht die Einbeziehung (17,17–19) der Hinweihung, das heißt der Hinopferung der Jünger in die Selbstweihe und Selbstopferung des Sohnes auf seine Passion hin. Hier wie am Bild des inmitten der himmlischen Verherrlichung »erwürgten« Lammes liegt eine Koextensivität des Passionsaspekts der »Erhöhung« mit dem Leiden der Jünger und darin der Weltgeschichte überhaupt, die sich nicht anders erklären läßt als durch eine innere Zeitlosigkeit der Passion, die so allen histo-rischen Zeitmomenten einwohnen kann. Pascals Wort von der bis ans Ende der Welt dauernden Agonie Christi drückt aus, daß dieses Leiden nicht innerzeitliche Vergan-genheit werden kann. Das zeitlose Leiden steht innerhalb des Raumes des in die gött-liche Allzeit Aufgenommenen, und beide zusammen bilden den Raum, durch den die kirchengeschichtliche, schließlich weltgeschichtliche Zeit wandert. Das »*qui tollit peccata mundi*« ist – zumal das *peccatum* geschichtlich durch ein Gesetz des Je-mehr gekennzeichnet ist<sup>28</sup> – in jedem Zeitaugenblick ein gleich aktuelles und aktives Tun. Was Johannes in seinem Begriff der Erhöhung und Verherrlichung zusammenfaßt, ist nicht so gegensätzlich, daß es nicht von der absoluten Haltung der trinitarischen Hin-gabe unterfaßt und – auf geheimnisvoll bleibende – Weise miteinander versöhnt werden könnte. Das Präsentiale einer solchen Eschatologie ist durchaus primär chri-stologisch; sie betont die Eingeborgenheit der Menschwerdungszeit in der Zeit der Verherrlichung; sie ist also keineswegs durch eine Zeitlosigkeit des glaubenden und dabei angeblich entweltlichten Subjekts bestimmt.

Diese Andeutungen über den Sinn präsentialer (vertikaler) Eschatologie können hier genügen, um den entgegengesetzten Entwurf, den die »Theologie der Hoff-nung« vorlegt, zu situieren.

Diese erscheint als der Versuch, die atheistisch-messianische Philosophie Ernst Blochs zu unterwandern und ihr der Bibel Entnommenes in christliche Theologie heimzuzuholen<sup>29</sup>. Für Bloch ist das Wirkliche selbst »Hoffnung«, sofern es vom Alpha

<sup>27</sup> Vgl. O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, in: AthANT 3, 1944.

<sup>28</sup> Vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik III 53 ff u. passim.

<sup>29</sup> J. Moltmann, Im Gespräch mit Ernst Bloch, München 1976; ders., »Das Prinzip Hoffnung« und die »Theologie der Hoffnung«: Anhang zur 3. Aufl. der »Theologie der Hoffnung«: 1965, 313–334. Bloch »weiß von einem Überschuß der Verheißung über jede immanente Erfüllung hinaus« (Gespräch 25), und Moltmann fühlt sich ihm in der (alttestamentlichen) alles tragenden Hoffnung verbunden, aber wenn Bloch selber sagt: »Wie könnte die Welt vollendet werden, ohne daß diese Welt, wie im christlich-religiö-sen Vorschein, gesprengt wird und apokalyptisch verschwindet?« (ebd. 26), dann kann Moltmann diese Sprengung sich »ohne das Ereignis der Auferstehung Jesu Christi und des darin erschlossenen eschatologi-schen Horizontes aller Wirklichkeit« (ebd. 27) nicht vorstellen. »Die Hoffnungen, deren Bloch im Grunde eingedenk ist, (sind) viel größer als der historische Materialismus mit seinen sozialen Bewegungen und



des Nichts durch Selbstüberstiege des Werdens, die je Utopisches in Realität verwandeln, auf das Omega des Seins zugeht; dabei ist der Entwurf eines absoluten Gottes selbst eine Utopie, die durch die »Menschwerdung« dieses »Gottes« real wird, als der sich verabsolutierende Mensch, der zuletzt in den »leer gewordenen Himmel« einrückt. Blochs Entwurf, näher beim Exoduspathos der Bibel verharrend als Marx und auch vertrauter mit der Hegelschen Logik, ist ein radikal säkularisierter Messianismus, der stärker als Marx und auch als Feuerbach die neutestamentliche Menschwerdung Gottes in die unaufhaltsame Bewegung »nach vorn« einfügt, denn nur »vorn« liegt das Erlösende.

Die »Theologie der Hoffnung« bleibt insofern christlich-traditionell, als sie das Verhältnis Verheißung-Erfüllung auf dasjenige von Neuem und Altem Bund anwendet, dabei aber jenen anfangs erwähnten »Überschuß« in der alttestamentlichen Verheißung betont, weshalb die Erfüllung noch nicht als ganze mit Tod und Auferstehung Jesu erreicht sein kann, und zwar *für ihn selber nicht*, da sein Reich sich in der weitergehenden Weltgeschichte noch nicht durchgesetzt hat, somit seine göttliche Sendung noch unerfüllt ist. Moltmann baut das Bloch'sche Schema dort ein, wo der tote Jesus von der Macht Gottes aus dem »Nichts« des Todes auferweckt und zum Prinzip einer (weltlich gesehen) utopischen Hoffnung für den sündigen und sterblichen Menschen gemacht wird, sich aufgrund der Auferstehung Christi, der »Hoffnung auf Herrlichkeit« (Kol 1,27), aus dem Tod ins Absolute, ins Reich des lebendigen Gottes zu retten. Was damit gemeint ist, wird am besten aus dem Gegensatz zum Präsentialen erläutert: weder sollen der Glaubende und die Kirche sich weltabgewandt-sehnsüchtig in ein vorweg vollendetes »Oben« flüchten und damit ihre Weltendung vernachlässigen und verraten, noch sollen sie – sozusagen plattalttestamentlich, chiliastisch – die Vollendung in der bloßen geschichtlichen Verlängerung der Zeit erwarten (denn Christus ist ja nur durch den Tod hindurch auferstanden), noch sollen sie sich resigniert mit dem Zustand der Welt, der persönlichen und sozialen Sünde und Ungerechtigkeit und dem Tod abfinden, sondern, begabt mit der aus Christi Auferstehung erhaltenen »Hoffnung« (dieser irdischen Welt und Geschichte und Natur) »auf Herrlichkeit« im Sinne der (innerweltlich utopisch bleibenden) verklärenden Auferstehung und mit dieser Sendung von Christus selbst ausgerüstet, an der »Befreiung« der Welt aus ihren Banden, an der Veränderung der Menschen – sowohl der Individuen wie der sozialen Strukturen – arbeiten.

---

Zielpunkten, denen er sie philosophisch zuführen will« (ebd. 40). Blochs Glaube erscheint dann als »kein sehr atheistischer Glaube, sondern ein Glaube am Rande des Pantheismus« (ebd. 69). Und so wagt Moltmann, eine Begegnung vorzuschlagen: »Ich meine, daß jener offene Zirkel einer mit dem Real-Möglichen verbündeten militanten Hoffnung sich nicht gegen einen (christlichen) umfassenden Zirkel der Hoffnung auf den Schöpfer aus Nichts gegen das Nichts verschließen müßte, wie umgekehrt jene theologische Hoffnung sich nicht gegen jene praktische (die Welt verändern wollende) Hoffnung abkapseln muß« (ebd. 70). Aber es bleibt nicht bei einer gegenseitigen Öffnung, vielmehr muß die auf dem (nur zu glaubenden) Faktum der Auferstehung Jesu beruhende christliche Hoffnung, freilich ganz anders »angefochten« als der »den freundlichen Welttendenzen verbündete Hoffende« Blochs, die Enttäuschbarkeit des letztern wesentlich überholen und die Blochschen »utopischen Hoffnungsbilder« entzaubern, damit sie »praktikabel werden für die Phantasie der Liebe, die schöpferisch darauf aus ist, wie es besser gehen könnte« (Philosophie der Hoffnung, 333–334). Vgl. auch: E. Bloch und die Hoffnung ohne Glaube, in: Das Experiment Hoffnung, München 1974, 48–63. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Dieser von der Auferstehung des Gekreuzigten ausgelöste Prozeß, der wesentlich die Jesu Sendung weiterführende kirchliche Sendung ist, gehört zur Geschichte und »Zukunft« des Auferstandenen selbst, der ja »solange herrschen muß, bis er alle seine Feinde – zuletzt auch den Tod – sich unterworfen hat«, um dann das vollendete Reich »dem Vater übergeben« zu können, damit »Gott alles in allem sei« (1 Kor 15,24 ff). Man kann sich fragen, ob die »Theologie der Hoffnung« hier wesentlich hinausgeht über die berühmte Homilie des Origenes (mit ihrer Nachgeschichte über Ambrosius und Gerhoh bis zu Johannes XXII), in der nicht nur Jesus, sondern mit ihm die ganze himmlische Gemeinschaft der Heiligen »wartet«, »bis ich, der letzte und schlimmste aller Sünder« vollendet und »dem Vater untertan« bin. Wenn Jesus »aber sein Werk vollendet und seine gesamte Kreatur zur Vollzahl der Vollkommenheit geführt haben wird, dann wird auch er in denen, die er 'dem Vater unterwarf', 'unterworfen' heißen, in denen er 'das Werk, das der Vater ihm aufgetragen, vollbracht' hat, auf daß 'Gott alles in allem sei'«. »Wir also sind's, die, unser Leben vernachlässigend, seine Freude aufschieben.« »Solange ist er in Trauer, als wir im Irrtum verharren.« Denn er, der sich um unsertwillen »entleerte« und nicht das Seine, sondern das Unsere suchte, »sollte er etwa jetzt nicht mehr suchen, was unser ist, nicht mehr über unsere Verlorenheit und Bedrängnisse weinen, er, der 'über Jerusalem weinte'?« Nach Origenes kann auch der ganze Himmel zur vollen Freude erst gelangen, wenn alle Glieder des mystischen Leibes Christi beisammen sind und mit Christus gemeinsam als seine Glieder zu Gott sagen: 'Alle meine Gebeine sagen: Herr, wer ist Dir gleich?'«<sup>30</sup>.

Die Parallele geht noch weiter. Bei Origenes »wartet« Jesus »das wir seinem Beispiel folgen und in seine Fußstapfen treten.« Bei Moltmann steht die Zeit der Hoffnung seit Christi Auferstehung unter dem Zeichen des Gekreuzigten. »Hoffnungstheologie ist in ihrem harten Kern Kreuzestheologie. Das Kreuz Christi ist die gegenwärtige präsenste Form des Reiches Gottes auf Erden. . . Alles andere sind Träume und Phantasien«<sup>31</sup>. Wenn also zu einer konstruktiven Phantasie der Liebe aufgerufen wird, um schon diesseits des Todes Approximationen an das Reich Gottes zu entwerfen und praktisch durchzusetzen, so wird nicht vergessen, daß solches Tun christlicher Liebe unter dem Zeichen des Kreuzes steht, als »hoffnungsvolle Entäußerung in die Welt hinein«<sup>32</sup>. »Freiheit und Gerechtigkeit in dieser Geschichte« werden nicht anders vermittelt als »durch *das stellvertretenden Leiden Jesu Christi* und das ihm folgende *Handeln in Solidarität* mit den Leidenden«, so daß »die Antizipation der christlichen Hoffnung allein in der Stellvertretung für die lebendig und wirksam ist, die keine Zukunft haben«. Indem die Glaubenden »als die Erstlinge der neuen Schöpfung. . . das Kreuz auf sich nehmen, nehmen sie die Zukunft der Erlösung vorweg«<sup>33</sup>. »So greifen futurische Eschatologie und Kreuzestheologie ineinander.

<sup>30</sup> Lev. hom. 7,1–2 (Baehrens 6,370–380). Vgl. Ambrosius, De fide ad Gratianum I V, c13 (PL 16,682), Gerhoh von Reichersberg, Liber contra duas haereses (PL 194, 1178). Vgl. auch K. Barth, KD IV/3, 377 ff.

<sup>31</sup> Einführung in die Theologie der Hoffnung, in: Das Experiment Hoffnung, 1. c. 79.

<sup>32</sup> Theologie der Hoffnung, 148.

<sup>33</sup> Moltmann, Zukunft der Schöpfung, München 1977, 63–64.

<sup>34</sup> Theologie der Hoffnung, 148; vgl. Kirche in der Kraft des Geistes, 1. c. 219 ff.

Weder wird die futurische Eschatologie isoliert wie in der spätjüdischen Apokalyptik, noch wird das Kreuz zur Signatur der paradoxalen Gegenwart der Ewigkeit in jedem Augenblick wie bei Kierkegaard<sup>34</sup>. Man erkennt, wie sehr hier – im Gegensatz zu den Theologien der Befreiung – der kategorische Imperativ christlichen Handelns und Einsatzes für eine gerechtere Welt nur vom Kreuz gezeichnete (und gesegnete!) Approximationen an das am Ende erwartete und unkonstruierbare Reich verwirklichen kann. Jesu »Reich kann dann nicht mehr in einer geschichtlichen Veränderung der gottlosen Zustände der Welt und des Menschen gesehen werden. Seine Zukunft ergibt sich nicht aus den Tendenzen der Weltgeschichte«<sup>35</sup>. Hat die Prolepse des Reiches bei der Auferstehung Jesu mit einer neuen Schöpfung von Gott her angefangen, und ist mit dieser die Neuschaffung aller Dinge vorbedeutet, dann kann sich der neuen Schöpfung entgegenhoffende und sich einsetzende Glaubende auch »mit nichts Geringerem zufrieden geben. Um dieser Universalität willen führt die neue Reichshoffnung ins Leiden an der Verlassenheit und Unerlöstheit, an der Unterworfenheit aller Dinge unter das Nichtige. Sie führt in eine Solidarität der Angst und des Harrens der ganzen Schöpfung nach der 'Freiheit der Kinder Gottes'«<sup>36</sup>. Freilich, Resignation ist dem Glaubenden verwehrt; »er ist vielmehr genötigt, sich in Sanftmut der dem Tode und den Mächten des Nichtigen unterworfenen Erde anzunehmen und alle Dinge ihrem neuen Sein entgegenzuführen«<sup>37</sup>.

An diesen ganzen imposanten Entwurf muß nun aber eine entscheidende Frage gestellt werden: diese Theologie der Hoffnung: *was und für wen hofft sie?* Sollte sie für den auferstandenen, aber in seiner Weltsendung noch unvollendeten Christus hoffen, daß es ihm gelingen möge, seinen Auftrag bis zuletzt zu erfüllen? Moltmann würde so etwas nicht sagen, und doch läge eigentlich darin die Einbergung der Bloch'schen Hoffnung, die ihrem Wesen nach »das Prekäre der (möglichen) Vereitelung in sich« hat<sup>38</sup>, weil sie nicht (wie die christliche), »auf eine als real hypostasierte Mythologie ihrer Erfüllung« aufbaut<sup>39</sup>. Aber eine solche Prekarität kann sich christliche Hoffnung, auf die Treue Gottes aufbauend, nicht leisten; deshalb spricht Moltmann unverzagt, aber auch ungeschützt von »Hoffnungsgewißheit«, »Zukunftsgewißheit«, »Verheißungsgewißheit«<sup>40</sup>, denn die Auferstehung Jesu verbürgt unfehlbar seinen Endsieg. Damit ist aber auch die Vollendung der Welt durch ihn schon mitausgesprochen, denn in dieser besteht ja der Sieg des Gekreuzigt-Auferstandenen.

So bliebe als Gegenstand der Hoffnung nur der Einsatz des Glaubenden in dieser todverfallenen Welt: daß die Approximationen an das Reich der Freiheit und Gerechtigkeit gelingen möchten. Hier besteht natürlich keine »Hoffnungsgewißheit«, aber sind denn diese Approximationen, die ja zudem unter dem Zeichen des Kreuzes

<sup>35</sup> Ebd., 201.

<sup>36</sup> Ebd., 203.

<sup>37</sup> Ebd. 204.

<sup>38</sup> E. Bloch, Kann Hoffnung enttäuscht werden? in: *Verfremdungen I* (1962) 214.

<sup>39</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1523.

<sup>40</sup> *Theologie der Hoffnung*, 332–334. Pauli Theologie handelt von »der Grenzen überschreitenden Sendung einer unbegrenzten Hoffnung, die ohne Bedingungen und Voraussetzungen für jeden Gottlosen offen ist«, in: *Perspektiven der Theologie*, München – Mainz 1968, 178.

stehen, überhaupt Gegenstände theologischer Hoffnung? Muß man nicht eher – und das mit Moltmann selbst – sagen, sie seien Aufgaben für die christliche Sendung »in alle Welt«, in Verlängerung der Sendung Christi selber, dessen Menschwerdung primär unter dem Zeichen der *missio* verstanden wird?<sup>41</sup> Kann man von einer »Hoffnung der Sendung«<sup>42</sup> anders sprechen als von »hoffendem Vertrauen auf Gottes Mitsein«, somit nicht als Hoffnung auf innerweltlichen Erfolg? Eine solche Hoffnung verbietet die Voraussage Jesu über das Schicksal der Jünger und das bleibende Warten des Kreuzes in der Weltgeschichte. Die Sendung aber ergeht vom (je-)präsentischen Herrn und wird im Gehorsam an ihn (und nicht primär kraft Hoffnung) durchgeführt.

Welches ist dann der Gegenstand der Hoffnung? Das, wovon Moltmanns Theologie der Hoffnung nicht oder kaum spricht: daß ich, »der letzte der Sünder«, daß wir im Gericht des wiederkehrenden Herrn bestehen und in sein Reich aufgenommen werden mögen. Für Bloch kann die Hoffnung fundamental scheitern, sie ist »enttäuschbar«; aber Moltmanns »Hoffnungsgewißheit« ist aufgrund des »*extra nos* der *promissio Dei*«<sup>43</sup> unenttäuschbar; an die Stelle der geschichtlich verharrenden, sich sogar steigernden Sünde (von der bei ihm kaum die Rede ist) beherrscht das präsentische Kreuz, das sie je schon überwunden hat, die Geschichte: die Zusicherung des Heils *sub contrario*. Die Hölle ist von vornherein ins Kreuz hinein verschwun-

<sup>41</sup> Vgl. das Kapitel »Hermeneutik der christlichen Sendung«, in: *Theologie der Hoffnung*, 250–279. Sehr präzise: »Der Erfahrungsgehalt der christlichen Eschatologie... sind die Erfahrungen, die unter der weltgeschichtlichen Sendung 'an alle Völker' gemacht werden. Das christliche Geschichtsbewußtsein... ist ein Sendungsbewußtsein im Wissen um den göttlichen Auftrag, ist darum das Bewußtsein um den Widerspruch dieser unerlösten Welt und um das Zeichen des Kreuzes, in welchem die christliche Sendung und die christliche Hoffnung stehen«: ebd. 177; vgl. 260. Für die Sendung Christi vgl. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*. Zur Gotteslehre, München 1980, 81–91. – Es könnte hier erhellend sein, festzustellen, daß die *Befreiungstheologien* Lateinamerikas den christlichen Imperativ zur aktiven politischen Veränderung der sozialen Strukturen sozusagen nie mit dem Thema Hoffnung verbinden, sondern sie fast stets aus dem Gebot und Pathos der von Christus geübten und gebotenen liebenden Solidarität mit den Armen und Unterdrückten entwickeln. Wenn wir die Textauswahl von Claus Bassmann zugrundelegen (*Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980), so sprechen in diesem Sinn Juan C. Scannone (S. 32), J. L. Segundo (die gleiche Gnade hebt den Menschen auf die übernatürliche Ebene und gibt ihm die Mittel, um in Liebe innergeschichtlich seine letzte Bestimmung darzustellen, S. 33), J. P. Miranda (der johanneisch die Bruderliebe ins Zentrum stellt, S. 48 f), J. Comblin (die Liebe als das neue revolutionäre Moment im Christentum gegenüber dem bloßen Gegensatz Herr – Knecht, S. 75), Vidales (Liebe zu den Geringen als Quintessenz des Evangeliums, S. 97), S. Galilea (der die Liebe Christi zu den Armen in jedem Sinn besonders betont, S. 98 f). L. Boff ist von der Theologie der Hoffnung angeregt, er versteht die Auferstehung Christi als Antizipation des Reiches, aus ihr erwächst die Hoffnung im Kampf gegen die Ungerechtigkeit (S. 143 f). Aber allgemein fehlt diesen Theologien die bei Moltmann beobachtete Zurückhaltung, was die Effizienz der Befreiungsbewegung aus dem christlichen Glauben angeht; kennzeichnend ist die Ungebrochenheit eines Programmwortes von Miguel Bonino: »Das Neue Testament ist weit davon entfernt, die weltliche Hoffnung zu verwerfen; es nimmt sie in die Proklamation Jesu Christi auf. So wird er von Zacharias und Maria als der angekündigte Befreier empfangen (Lk 2,46–55; Mt 11,1–6). Jesus selbst nimmt das Befreiungsprogramm auf sich, das Jesaja angekündigt hat (Lk 4,18 f; Mt 11,1–6). In Tod und Auferstehung Jesu Christi ist eine neue Welt angebrochen, hat ein neues Zeitalter begonnen, das unter dem Zeichen der Befreiung steht – von der Welt, von der Sünde, vom Tod, vom Gesetz – und sich in der Parusie des Herrn vollenden wird« (S. 158).

<sup>42</sup> *Theologie der Hoffnung*, 263.

<sup>43</sup> Ebd. 332. Von der eschatologischen Krisis des Gerichts, von der »Scheidung zwischen Himmel und Hölle«, ist ganz selten die Rede (vgl. ebd. 320).

den. Man muß die Frage stellen, wo in dieser Dialektik zwischen Kreuz und Auferstehung, die sich gegenseitig interpretieren<sup>44</sup>, Raum für christliche Hoffnung bleibt. Sollte sie schließlich doch nur »eine Eigenart des spezifisch menschlichen Seins«, »der Atem des Lebens« sein<sup>45</sup>, ähnlich wie die christliche Freiheit, die ihre immanenten Vorentwürfe der eschatologischen Freiheit wagt, »nicht eine besondere zusätzliche Freiheit« ist, »die von der Freiheit des Menschen überhaupt verschieden wäre«<sup>46</sup>?

Ist somit der »Theologie der Hoffnung« die Verchristlichung des atheistisch-jüdischen »Prinzips Hoffnung«, das »verzerrt«<sup>47</sup> bleibt, gelungen? Ist es christlich möglich, die Transparenz der Kreatur zu Gott ausschließlich als eine solche »nach vorn«, in die verheißene Zukunft zu deuten<sup>48</sup>, ja von einer »Übermacht« der Zukunft in Gott selbst zu sprechen<sup>49</sup>, weil alle Dinge – die große These auch Pannenberg's – nur von ihrem Ende her zu deuten sind<sup>50</sup>?

Man wird zuerst feststellen, daß Moltmann keine anderen Gehalte präsentischer Eschatologie kennen will als entweder »mystische« (wohl im Sinn A. Schweitzers) oder enthusiastische (gegen die Korinther setzt Paulus seine Kreuzestheologie durch) oder schließlich existentielle (Bultmann)<sup>51</sup>. Was hier übersehen wird, ist die ganze präsentische Verbundenheit Pauli mit dem als gegenwärtig geglaubten und erfahrenen Christus, und daß sein ganzer Lauf auf das von ihm noch nicht ergriffene Eschaton hin *innerhalb* seines je-schon Ergriffenseins vom erhöhten und gegenwärtigen Christus vor sich geht (Phil 3,12). Pauli *En-Christoi*-Formeln, seine Deutung von Taufe und besonders von Eucharistie (1 Kor 10) als gegenwärtige Teilnahme am Herrn verbinden seine Eschatologie mit der johanneischen, die sich ja im Evangelium wie in den Briefen der futurischen Dimension innerhalb des umgreifenden Präsens durchaus bewußt ist: Jesus scheidet und sendet an seiner Stelle den auslegenden Tröster; Gott ist einstweilen noch unsichtbar und kann nur mit den sichtbaren Nächsten

<sup>44</sup> (So) »offenbart die Auferstehung Christi die Zukunftsbedeutung seines Kreuzes und umgekehrt offenbart sein Kreuz die Gegenwartsbedeutung seiner Zukunft«. Perspektiven, 49.

<sup>45</sup> Experiment der Hoffnung, 36.

<sup>46</sup> Perspektiven, 196. »Christliche Freiheit versteht sich vielmehr als den realen Anfang jener umfassenden Freiheit, nach der alle Menschen und Dinge sich sehen«, ebd. 197. An solchen Stellen offenbart sich Moltmanns (wie Pannenberg's) Weigerung, zwischen »Natur« und »Gnade« zu unterscheiden. Zukunft der Schöpfung, 59 f. Einmal ist die Rede von einer Opposition zwischen einer »Freiheit im Rahmen der Materie, die selber als produktiv und progressiv verstanden wird«, und einer »Freiheit gegenüber der Materie, die sich der Transzendenz Gottes, des Schöpfers der Materie, verdankt« (Perspektiven, 211). Dies dürfte in einer polemischen Wendung gegen Bloch gesagt und philosophisch schwer haltbar sein.

<sup>47</sup> Perspektiven, 175. Was von Bloch gesagt wird, dürfte von den übrigen Gewährsleuten Moltmanns ebenfalls gelten, besonders F. Rosenzweig und E. Rosenstock-Huessy.

<sup>48</sup> Zukunft der Schöpfung, 21 ff.

<sup>49</sup> Ebd., 33. »Auf sein Gericht darf man hoffen, man muß es nicht fürchten... Er kommt als vertrauter Bruder.« Trinität und Reich Gottes, München 1980, 167.

<sup>50</sup> Perspektiven, 87.

<sup>51</sup> »Präsentische Eschatologie verschlingt die Geschichte« »in teils platonisierender, teils existentialer Interpretation nachchristlicher Botschaft.« Zukunft der Schöpfung, 26. Ähnlich Perspektiven, 242 f. Präsentische wird mit »anthropologischer Eschatologie« gekoppelt: ebd. 244. Pauli Frontstellung gegen die präsentische Eschatologie sowohl in jüdischer (apokalyptischer) wie hellenistischer (epiphaner) Form: Theologie der Hoffnung, 145.

zusammen geliebt werden, das geforderte »Bleiben« erfolgt in der Nicht-Schau (»was wir sein werden, ist noch nicht offenbar« 1 Joh 3,2).

Trotz gegenteiliger Versicherungen Moltmanns bleibt sein auferstandener Jesus nur der »»Vorläufer« des kommenden Reiches. Weshalb? Weil – mit Bloch und der alttestamentlichen, aber von ihm nunmehr säkularisierten Eschatologie – jeder Dualismus von Erde (bzw. sich entwickelnder Welt) und Himmel, Diesseits und »Jenseits« abgelehnt und die Verwandlung der Erde durch Auferstehung in die horizontale Zukunft verlegt wird. Gott ist nicht der »Ganz-Andere«, sondern der »Ganz-Ändernde... im überraschend Neuen der qualitativen Veränderung«<sup>52</sup>. Die »Theologie der Hoffnung« beginnt damit, die Kirchen anzuklagen, sie hätten »die Zukunft in ein Jenseits oder die Ewigkeit transportier(t)«; »während die biblischen Zeugnisse... randvoll von messianischer Zukunftserfahrung für die Erde sind, wanderte die Hoffnung gleichsam aus der Kirche aus und kehrte sich in welcher verzerrten Gestalt auch immer gegen die Kirche«<sup>53</sup>. Was für die Bibel schon Alten, aber besonders Neuen Testaments als »Himmel« und »Jenseits« bezeichnet werden kann, das »Jerusalem droben« (Gal 4,26 ff), deren Kinder wir sind, das »himmlische Jerusalem« mit den Seelen der vollendeten Gerechten, dem wir hinzugestellt sind (Hebr 12,22 ff; vgl. Apk 14): dies kann und darf für die »Theologie der Hoffnung« nicht existieren, weil das ganze Pathos des hoffenden Glaubens in die Praxis der irdischen Antizipationen des Reiches eingebunden werden soll. So werden fünf Dimensionen des Befreiungsprozesses entfaltet – ökonomische Gerechtigkeit, Menschenwürde, Solidarität, Frieden mit der Natur, Hoffnung gegen Apathie –<sup>54</sup>, fünf Perioden der bisherigen Freiheitsgeschichte entwickelt, die es zu integrieren gälte<sup>55</sup>, Hoffnung und Zukunftsplanung miteinander vermittelt, so freilich, daß Planung an die Hoffnung »rückgekoppelt« bleiben soll<sup>56</sup>. All dies Wissen und Tun blickt nur »nach vorn« auf den Punkt Omega der endgültig verwandelnden Auferstehung, mit der – zwar in Neuschöpfung durch Gott – die eine, bisherige Welt in ihren endgültigen Zustand einrückt: eine angebliche Transposition Blochs, die aber den jüdischen Erwartungshorizont nicht wirklich übersteigt.

Die christliche Sendung in die kommende Geschichte hinein, auf die Moltmann so viel Gewicht legt, wird im Neuen Testament nicht durch jüdische »Hoffnung nach vorn« motiviert<sup>57</sup>, sondern durch schlichten Gehorsam und die Liebe in der Nach-

<sup>52</sup> Perspektiven, 41.

<sup>53</sup> Theologie der Hoffnung, 11.

<sup>54</sup> Zukunft der Schöpfung, 117.

<sup>55</sup> Die Revolution der Freiheit, in: Perspektiven, 189–211. »Die Emanzipation ist die Immanenz der Freiheit. Die Erlösung ist die Transzendenz der Emanzipation« (207), wobei einsichtiger als in den Befreiungstheologien hinzugefügt wird, daß alle immanenten Emanzipationen nie geradlinig auf das christliche Eschaton zustreben müssen: »Wie können selbstentfremdete Menschen die Entfremdung überwinden, ohne neue Entfremdungen zu produzieren? Wie können, christlich gesprochen, Sünder gegen die Sünde kämpfen ohne durch ihren Kampf neue Sünden in die Welt zu bringen? Wie kann das Reich gewaltloser Brüderlichkeit unter den Bedingungen von Gewaltanwendung errungen werden?« ebd. 208.

<sup>56</sup> Perspektiven, 251–268.

<sup>57</sup> Moltmann sieht sehr richtig die Verbindung dieses »nach vorn« mit dem Jüdischen. Für Bloch gilt: »Das Wirkliche ist Prozeß« (Prinzip Hoffnung I 225). Wo sich Engels einschaltet, wird das messianische Pathos in »prozeßfremden Positivismus« verflacht (Experiment Hoffnung, 52), ja es taucht sogar der Gedanke

folge des mit seiner Sendung vorausgehenden Herrn<sup>58</sup>. Der Nachdruck, den dieser auf die Sendung der Jünger legt, die Verantwortung, die ihnen »allen Völkern« gegenüber auferlegt wird, ist wirklich so groß, wie die »Theologie der Hoffnung« betont, aber nicht die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn beflügelt die Schritte des Apostels, sondern die Dringlichkeit der Botschaft, die er zu künden hat, in der freilich »die Hoffnung auf Herrlichkeit« eine zentrale Stelle einnimmt. Er arbeitet auch nicht auf den erst kommenden Herrn zu, denn dieser ist begleitend bei ihm »alle Tage bis ans Ende der Welt« (vgl. nur Apg 18,9 f; 22,18 ff; 23,11). Und dies nicht bloß als der Gekreuzigte, sondern ebenso als der Glorreiche, wie aus der unlöslichen Verquickung beider Aspekte in der Selbstschilderung Pauli oder aus der Einheit von Leidenszeugnis und siegreich beschwingendem Geist in der Apostelgeschichte deutlich wird. Für die »Theologie der Hoffnung« kann dieses »Angeld« des Heiligen Geistes nur Prolepse sein; »weil und sofern der kommende Gott seine Zukunft geschichtlich vorwegibt, kann und soll der Mensch diese Zukunft in Erkenntnis und Tat vorwegnehmen«<sup>59</sup>. Indem Kirche ganz auf diesen künftigen, kommenden Gott hin lebt, verlängert sie die Gestalt der alttestamentlichen »Exodusgemeinde«<sup>60</sup> und wird für alle Kultur und Religion zum eschatologischen Vorbehalt. Aber ein solcher braucht sie nicht durch ihren bloßen Vorlauf auf das irdisch gesehen Utopische zu sein, sondern ist es tiefer durch das Je-Größere Dessen, von dem her sie gesandt ist. Ist aber dieser vor allem, wenn nicht ausschließlich »Vorläufer des kommenden Gottes«<sup>61</sup>, dann wird das zweite, einstweilen zurückgestellte Problem akut: das Verhältnis Gottes selbst zur Geschichte, zum Werden, mit dem er so verbunden ist, daß es sein eigenes Werden zu sein scheint.

### 3. »Hoffnung« und Geschichte Gottes

Wenn Christus seine eigene Zukunft vor sich hat, in der er endlich das vollendete Reich dem Vater zu Füßen legen kann, wenn er somit unfertig ist, wie könnte Gott selber dann fertig sein? Es gibt eine »Hoffnung Gottes«<sup>62</sup> auf die Vollendung seiner Welt; aber gibt es damit nicht auch seine Hoffnung auf seine eigene Vollendung? Liegt nicht ein Teil Wahrheit im werdenden Gott der »Prozeßtheologie«, die nach Whitehead von einer (idealen) »primordial nature« Gottes seine (reale) »consequent nature« unterscheidet, mit der er sich selbst an das Werden der Welt gebunden hat<sup>63</sup>?

---

der ewigen Wiederkehr bei ihm auf. »Ich lege... besonders Gewicht darauf, das *Judentum... in das Gespräch mit dem biblisch-christlichen Glauben zu bringen*«. Trinität und Reich Gottes, 15.

<sup>58</sup> Es wird zuweilen formuliert: Perspektiven, 52, Experiment, 57.

<sup>59</sup> Zukunft der Schöpfung, 56. Für die Auferstehung übernimmt Moltmann bezeichnenderweise den Blochschen Begriff des »Vor-scheins«, als der »apokalyptischen Antizipation des Kommenden«, Trinität und Reich Gottes, 101.

<sup>60</sup> Theologie der Hoffnung, 280 ff.

<sup>61</sup> Zukunft der Schöpfung, 62.

<sup>62</sup> Experiment Hoffnung, 65, 79 u. ö.

<sup>63</sup> Es wird nicht nur vom »eschatologischen Prozeß Jesu Christi« gesprochen (Der gekreuzigte Gott, München 1972, 147 ff), sondern von einer (wenigstens teilweisen) Übernahme der Prozeßtheologie: ebd. 242.

Wenn alles Gegenwärtige, das Hoffnung begründet, Vorweggabe des von der Zukunft her »kommenden Gottes« ist, kann dieser Gott wahrhaft gegenwärtig sein? Zuweilen scheint dies zugestanden zu werden<sup>64</sup>; aber kann *mehr* gegenwärtig sein als ein in den Weltprozeß verwickelter, an ihm leidender Gott? Fallen wir aber damit nicht schlicht in heidnische Mythologie zurück? Leidenschaftlich wird gegen einen »*theos apathēs*«, einen als »Idee des Guten« unberührt über der Welt schwebenden, aber auch gegen einen theistischen, als bloßer »Herr« die Welt überwaltenden Gott polemisiert – und damit wird weitgehend auch der Jahwe des Alten Bundes getroffen –<sup>65</sup>, aber die andere Form heidnischer Gottesvorstellung, der im Mythos innerweltlich leidende Gott, wird nicht kritisiert. Somit wird auch wiederholt eindeutig gegen die (griechische) Vorstellung, Gott sei unveränderlich und deshalb leidlos, angekämpft<sup>66</sup>. Der Kern der Frage liegt offensichtlich in dem fürchtenswerten Problem des Verhältnisses zwischen »immanenter« und »ökonomischer« Trinität: wenn man eine *ewige* (nicht nur ideale, sondern reale) »Geschichte Gottes« (falls man auf diesem Ausdruck beharrt) und der ewigen Hervorgänge der Personen in ihm annähme, dann könnte zweifellos ohne Gefahr von Mythologie auch von einer »Geschichte Gottes mit seiner Welt« gesprochen werden. Aber diese Distinktion K. Rahners (Gott hat eine Geschichte außerhalb seiner selbst) setzt die Zweinaturenlehre voraus und wird von Moltmann abgelehnt<sup>67</sup>. Nein, Gott wird schon alttestamentlich durch die Sünde Israels in seinem innersten Herzen affiziert, bis zu welchem Grade, zeigt die Preisgabe seines Sohnes für die Sünde und für das Leben der Welt. Kann man sagen, der Schrei des am Kreuz verlassenen Sohnes sei nur die Äußerung der menschlichen Natur Jesu, während sein göttliches Personenverhältnis zum Vater davon unberührt bleibt? Das scheint die wahrhaftige Inkarnation der zweiten Person nicht ernstzunehmen; der Schrei »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« ist (in Ps 22) eine »Rechtsklage« gegen Gott, ein »Ruf nach Gott um Gottes willen«<sup>68</sup>, darin steht »Gott gegen Gott«, »das Kreuz des Sohnes trennt Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz«<sup>69</sup>. Die Frage nach der – von K. Rahner behaupteten – »Identität der immanenten und ökonomischen Trinität«, eine Formel die mit Emphase übernommen wird, verschärft sich damit zur Frage nach der Notwendigkeit der Welt und ihres Prozesses für Gott, anders gesagt: nach der Identität zwischen den innergöttlichen Hervorgängen von Sohn und Geist aus dem Vater, und dem Hervorgang der Welt aus Gott.

An dieser Frage *scheint* die berührte Frage nach der Affizierbarkeit Gottes durch die Tragik der Welt letztlich zu hängen und das Faktum dieser Affizierbarkeit – zu-

<sup>64</sup> »Ohne Grenzen und Bedingungen wird der Mensch in das Leben und Leiden, in den Tod und die Auferstehung Gottes hineingenommen und nimmt im Glauben leibhaftig an der Fülle Gottes teil«, ebd. 265.

<sup>65</sup> Der gekreuzigte Gott, 256 ff; Experiment Hoffnung, 93 ff. Kritik an K. Barth und K. Rahner: Trinität und Reich Gottes, 154 ff, 161 ff, beide des Modalismus bezichtigt.

<sup>66</sup> Trinität und Reich Gottes, 36 ff u. o.

<sup>67</sup> »Der 'unwandelbare' Gott hat zwar 'an sich selbst' kein Schicksal und so keinen Tod, aber er selber (und nicht nur das andere) hat am anderen durch die Inkarnation ein Schicksal«, K. Rahner, *Sacramentum Mundi II* (1968) 952. Dagegen Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, 71.

<sup>68</sup> Der gekreuzigte Gott, 141.

<sup>69</sup> Ebd., 144, 145.



nächst durch das Kreuz Christi bewiesen – scheint für eine solche Identifizierung zu plädieren. Zunächst werden Zeugen für den Ernst dieser Affizierbarkeit, des Schmerzes Gottes, gesammelt; neben den zum Teil ernsthaften anglikanischen Theologen stehen zwei eher zweifelhafte Karyatiden – Unamuno und Berdjajew – am Eingang der Untersuchung<sup>70</sup>, aber der eigentliche Gesprächspartner ist natürlich Hegel, hinter dem freilich auch das Antlitz Jakob Böhmes aufscheint. Für das, was wir (vorläufig, denn es wird darauf zurückzukommen sein) die »Notwendigkeit« der Welt nennen, steht das immer wieder vorgebrachte, letztlich Hegelsche Argument, daß es nicht wahr sei, das Gleiche erkenne und liebe nur das Gleiche, daß es vielmehr das Andere erkennen und lieben will, um in dieser Selbstübersteigerung und Hingabe sich selber zu gewinnen. Es ist die Rede vom »innern Leidensdürsten der Gottheit, ihrer innern Sehnsucht nach ihrem Anderen, der für Gott das Objekt der höchsten, schrankenlosen Liebe zu sein vermöchte«<sup>71</sup>, denn »das Gleiche ist dem Gleichen nicht genug«<sup>72</sup>, diese »Leidenschaft Gottes nach dem Anderen«<sup>73</sup> verlangt die Übernahme des kabbalistischen Gedankens der »Selbstbeschränkung« Gottes (Zimum)<sup>74</sup>. Und »erst an ihrem Anderen wird die Liebe zur schöpferischen Liebe«<sup>75</sup> – was doch zu sagen scheint, daß die innergöttlichen Prozeptionen dieser Liebe gegenüber nur ein Geringeres, ein »Spiel« (Hegel) sind.

Das soll aber nun offenbar nicht gesagt werden. Deshalb folgen einschränkende, anscheinend sehr eindeutige Formeln: »Die Welt ist Gottes Schöpfung, nicht sein Sohn«<sup>76</sup>. »Die zeitliche Sendung kommt aus der Freiheit des Vaters und des Sohnes, die ewige Geburt aus wesentlicher Notwendigkeit«<sup>77</sup>. Der Satz Hegels, der »die Idee der Welt mit dem Sohn Gottes identifiziert«, die Abhängigkeit Gottes vom Menschen, so wie dieser von Gott abhängt, wird abgelehnt<sup>78</sup>. »Zeugung und Geburt des Sohnes kommen aus dem *Wesen* des Vaters, nicht (wie die Welt) aus seinem Willen«<sup>79</sup>. Damit wird auch gegen Eckhart Stellung bezogen, der den Ausgang des Sohnes und den der Welt aus dem Vater bis zur Ununterscheidbarkeit zusammenrückt<sup>80</sup>. »Die Weltgeschichte ist Gottes Passion, nicht der Prozeß seiner Selbstverwirklichung«<sup>81</sup>. Aber fallen wir damit nicht in den anfangs abgelehnten Dualismus zurück? Lassen sich Freiheit und Notwendigkeit in Gott überhaupt unterscheiden? Ist seine Freiheit wirklich (wie K. Barth mit der Scholastik – und der Stoa meint!), Selbstgenügsamkeit, und nicht vielmehr jene Liebe, die, wie der Areopagite sagt, ek-statisch

<sup>70</sup> Trinität und Reich Gottes, 45–63. Moltmann scheint nicht gesehen zu haben (trotz des Zitats S. 63), daß für Berdjajew die Freiheit des Menschen *ungeschaffen* ist, und deshalb ein tragischer Gott sich mit dieser ihm wesentlich fremden Größe herumschlagen muß.

<sup>71</sup> Trinität und Reich Gottes, 61.

<sup>72</sup> Ebd., 74.

<sup>73</sup> Ebd., 190.

<sup>74</sup> Ebd., 70; 124 f; wir haben diesen Gedanken bereits in TD II/1, 238 abgelehnt.

<sup>75</sup> Ebd., 132.

<sup>76</sup> Ebd., 183.

<sup>77</sup> Ebd., 184.

<sup>78</sup> Ebd., 121.

<sup>79</sup> Ebd., 183.

<sup>80</sup> Ebd., 121, Anm. 19.

<sup>81</sup> Ebd., 183.

überströmen »muß«, um sie selbst zu sein? Dann aber ist die Welt »kein zufälliger« Zweck, und »dann fallen in Gott *Notwendigkeit* und *Freiheit* als das ihm Selbstverständliche zusammen. . . Es bestehen darum keine Bedenken, Gott von Ewigkeit her als sich-mitteilende Liebe zu verstehen. Er wird damit nicht zum 'Gefangenen seiner selbst', sondern bleibt sich selbst treu«. Die Folgerung gleicht der Theorie der vornizänischen Väter vom *Logos endiáthetos* und *prophorikós*: »Darum ist schon in der Liebe des Vaters zum Sohn die Idee der Welt enthalten. . . Der Sohn ist *Logos* im Blick auf die Welt. Der *Logos* ist *Sohn* im Blick auf den Vater«<sup>82</sup>.

Bei dieser Gezweigung bleibt es: der Weltprozeß mit dem Kreuz als »Tod Gottes« in der Mitte bleibt die Spitze des trinitarischen Prozesses, ohne daß man sagen könnte, Gottes Dreieinigkeit ereigne sich einzig durch den Weltprozeß hindurch. Es bleibt eine Wechselseitigkeit, aber mit einer Unterordnung<sup>83</sup>. So erhebt sich als letzte Frage: Soll man die ganze Negativität der Welt als in der innern Geschichte Gottes enthalten denken oder nicht? Man liest: »Aus dem Schmerz der Negation seiner Selbst« wird Gott »als der Gott der Verheißung erfahren. . . Nur kann aus dem Kreuz der Gottverlassenheit nicht wie bei Hegel ein gottimmanentes Prozeßmoment gemacht werden«<sup>84</sup>. Aber wie nah steht dem ein anderer Satz: »Die 'Entzweigung' in Gott muß den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich enthalten. In ihr muß man die Verstoßung, den Fluch und das endgültige Nichts erkennen. . . Bezeichnet man das innere trinitarische Leben Gottes als 'die Geschichte Gottes' (Hegel), so hat diese Geschichte Gottes den ganzen Abgrund der Gottverlassenheit, des absoluten Todes und des Nicht-Gottes in sich«<sup>85</sup>. Kann man Moltmanns letzte Entscheidung aus der von ihm zitierten Kritik Feuerbachs an Hegel herauslesen, daß dieser die Negation des Atheismus »zu einer objektiven Bestimmung Gottes« macht: »Gott als ein Prozeß, und als ein Moment dieses Prozesses der Atheismus«<sup>86</sup> – was natürlich die Gottesidee, wie Feuerbach richtig sieht, innerlich aushöhlt?

Die Theologie der »Hoffnung Gottes« ist in ihrem Ringen um das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität, in ihrem Umkreisen der Geheimnismitte aus zwei Gründen zu keiner befriedigenden Lösung gelangt: einmal wegen der Verabsolutierung des Futurischen, das die Gegenwart Gottes in Jesus Christus<sup>87</sup> und in seiner Kirche immer wieder relativiert und die Sendung der Christen in die zu verändernde Welt nicht hinreichend von dieser Gegenwart her versteht. Sodann wegen des Willens, Hegel und Bloch um jeden Preis in die christliche Theologie heimzuholen, wodurch nicht nur das (weltliche!) Werden ins Sein eingeschrieben, sondern auch der

<sup>82</sup> Ebd., 122–123.

<sup>83</sup> Ebd., 178: Eschatologisch »ist die ökonomische Trinität in die immanente Trinität aufgehoben«. Aber eben nur eschatologisch: »Die Lehre von der *immanenten* Trinität gehört, sofern sie Inbegriff der *Doxologie* ist, in die *Eschatologie*.«

<sup>84</sup> Theologie der Hoffnung, 155.

<sup>85</sup> Der gekreuzigte Gott, 233.

<sup>86</sup> Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843, § 21, zit. in: Theologie der Hoffnung, 155.

<sup>87</sup> Zuweilen gelingt eine Wendung wie die folgende: Es »ist nicht zu übersehen, daß Jesus Sünden vergibt, wie nur Gott vergeben kann, und daß in ihm, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der kommende Gott selber *präsent* ist« (von mir hervorgehoben). Perspektiven, 145. Deshalb »finden wir das *Sakrament* dieser Hoffnung (auf das Kommen Gottes) in der Kirche«: ebd.

(weltliche) Tod und die Negation Gottes in dessen Wesen einbezogen werden muß. Wie aber dann das ernsthafte Sich-Einlassen Gottes in den Weltprozeß – durch Erschaffung von Freiheiten und Ertragen aller daraus erwachsenden Konsequenzen, durch Sich-Binden in einem unauflöselichen Bund, schließlich durch Menschwerdung, Scheitern einer irdischen Sendung und Tod in der Verwerfung durch die Menschen und durch Gott selbst – erklären, ohne Gott (wie die Prozeßtheologie) zwei verschiedene Naturen zuzuschreiben oder andernfalls der Mythologie vom sterbenden und auferstehenden Gott zu verfallen? Anzuerkennen ist vor allem, daß wir hier vor dem eigentlichen Mysterium der biblischen Religion stehen, das durch keine rationale »durchschauende« Theologie – und die Moltmannsche grenzt zuweilen nah an eine solche – wie ein Rebus gelöst und triumphal vorgelegt werden kann. Gewiß werden wir uns hüten, vom Gott der Bibel griechische Apatheia auszusagen und die alt- und neutestamentlichen Texte vom Erbarmen (*compassio*) Gottes als reine Anthropomorphismen zu erklären. In welcher Richtung positiv gesucht werden soll, kann hier nur in kurzen Axiomen zusammengefasst werden. Wenn Jahwe von sich sagt: »Ich, der ich das Auge geschaffen habe, sollte nicht sehen?«, so liegt in diesem einen Beispiel beschlossen, daß alles, was im Raum der Schöpfung aus aktiver und passiver Potentialität gemischte Verfassung besitzt, sein ermöglichendes Urbild in Gott hat. Und »passive Potentialität« hat, um überhaupt Potenz zu sein, immer das Aktive eines Empfangen-, Erlitten-, Affiziertwerden-Könnens in sich. Ist der Mann, der im Geschlechtsakt seinen Samen »verlieren« kann, darin (auch nur prävalent) aktiv; ist die Frau, die ihn empfängt, darin (auch nur prävalent) passiv? Die gemischten geschöpflichen Potentialitäten, die, gerade auch als »passiv« empfangen-könnende ein höchst positives Moment enthalten, stehen somit dem Ungeschaffenen Sein, dem sie sich verdanken, keineswegs kontradiktorisch gegenüber. Die beste Erläuterung dafür ist die Trinitätslehre: auch in der immanenten Trinität empfängt sich und verdankt sich der Sohn dem Vater, der Geist dem Vater und dem Sohn, ohne das dieses Sich-Empfangen und Sich-Verdanken irgendeinen Zusatz jener geschöpflichen Potentialität enthielte, die einen Mangel an Sein, eine Herkunft aus dem Nichts verrät. Man kann dasselbe im Blick auf den Vater sagen: in seiner »Zeugung« des Sohnes liegt gewiß kein Verlust seines eigenen Gottseins, vielmehr ein unvorstellbar mächtiges Vermögen, aber trotzdem auch die (immer schon vollzogene) Preisgabe seines alleinigen Gottseins, das er, falls Gott die Liebe ist, nie für sich allein besessen haben kann. Also auch ein Verzicht, eine Dahingabe alles dessen, was er hat und ist. In welchem Vokabular wir von diesen Passivitäten innerhalb des »*actus purus*« auch immer zu stammeln versuchen, zuzugeben ist, daß sie vorhanden sind, und zwar in für uns nicht vorstellbaren Ausmaßen, weil die Differenzen zwischen Vater, Sohn und Geist so unendlich sind, daß nicht einmal ein univoker (abstrakter) Personbegriff sie umfaßt<sup>88</sup>. Innerhalb dieser realen und absoluten Differenzen, die den *actus purus*

<sup>88</sup> So richtig Moltmann: »Die Lehre von den drei Hypostasen oder Personen der Trinität ist gefährlich, weil sie einen und denselben Begriff auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist anwendet und dadurch den Anschein erweckt, sie seien homogen und gleich... Der Oberbegriff Hypostase, Person oder Seinsweise verwischt die konkreten Differenzen... Die 'drei Personen' sind verschieden nicht nur hinsichtlich ihrer Relationen zueinander, sondern auch hinsichtlich ihrer Personalität«, Trinität und Reich Gottes, 205.

(des Sichhingebens, Sichempfangens, Sichverdankens) aller Urformen des Gebetes<sup>89</sup> ausmachen, liegen alle Möglichkeiten geschaffener Potentialität – bis hin zum Leiden, zum Schmerz, zum Tod, zur Verlassenheit. So wie in der Zeugung des Sohnes durch den Vater ein »Sein-lassen«, somit auch ein Moment des Verzichts liegt – und zwar eines göttlichen, absoluten und durch nichts Relatives, Geschöpfliches über-treffbaren Verzichts –, so liegt in der Selbstverdankung des Sohnes seinem je-größeren (Joh 14,28), durch nichts einholbaren Ursprung gegenüber jede Haltung (und damit auch jedes Angebot) absoluten Willfahrens (Gehorsams), wobei die Möglichkeit, daß die Übererhabenheit des Ursprungs in seiner unfaßlichen Majestät sich dem Anbetenden verberge, miteingeschlossen ist. Was immer in kreatürlichen Liebesbeziehungen aufgrund des Durchstehens von dramatischen, scheinbar negativen Situationen und Erfahrungen ausdenkbar ist, hat – ohne die Spur einer mythischen Projektion ins Absolute – seine reine positive *Über-Idee* im dreifaltigen Leben. So kann Adrienne von Speyr anlässlich des Wortes Jesu an den Vater: »Jetzt aber komme ich zu dir« (Joh 17,13), der ökonomischen Trennung des Sohnes vom Vater und ihren ökonomischen Wiedervereinigung sagen, beide drückten in der Immanenz Gottes »eine vollkommene Erfüllung der Liebe aus.« »Wenn Menschen sich trennen und sich über jede Ferne hinweg die Liebe geloben, die alles überdauern soll, so können sie das nur in Gott; sie streben danach, ihre Liebe in Gott zu verankern. Hier ist es die Liebe Gottes selbst, die sich in sich selbst verankert. Opfer, Verlassenheit und Finsternis sind in der Absolutheit der Liebe Gottes nicht nur angedeutete, angestrebte, sondern erfüllte Wirklichkeit; sie werden im Sein zwischen Vater und Sohn selbst verankert. Sosehr, daß die Mitteilung fast nebensächlich ist, weil alles im Wesen und im Sein primär gelebt wird, ja einfach *ist*«<sup>90</sup>. In alledem liegt, gerade wenn wir es christlich, das heißt im Licht der Selbstoffenbarung Gottes, betrachten, keineswegs bloße Negativität – solche liegt einzig in der widergöttlichen Sünde –, sondern etwas, das in Gott sein aller Kreatürlichkeit überlegenes Urbild hat, weshalb der Sohn, menschwerdend, es ohne Widerspruch mit sich selbst übernehmen kann. Der Anschein des Widerspruchs, etwa im Verlassenheitsschrei am Kreuz, stammt daher, daß der Sohn in eine »Gestalt, die dem sündhaften Fleisch ähnlich war« (Röm 8,3), gesandt wurde, um in ihr die von ihm nicht begangenen Sünden auf sich zu nehmen und ihre Gottferne zu erfahren; aber selbst diese Erfahrung muß in den trinitarischen Differenzen *eminenter* gelegen haben; war sie doch nur die letzte Konsequenz der von Gott (aus seiner eigenen unendlichen trinitarischen Freiheit) dem Menschen geschenkten geschaffenen Freiheit. Der – gewiß dem Vater gleichwesentliche – Sohn und Geist sind eben in Gott nicht nur (im Wesen) »der Gleiche«, sondern ebenso der unendlich »Andere«, so daß Gottes Liebe, um jenseits des Gleichen den Andern (im Hegelschen Sinn) zu lieben, nicht erst den Menschen erfinden muß.

<sup>89</sup> Adrienne von Speyr, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951, 21–66: »Das Gebet in der Trinität«.

<sup>90</sup> Adrienne von Speyr, *Johannes*, Bd. III: *Die Abschiedsreden*, Einsiedeln 1948, 449.

Es wäre sinnlos, diese absoluten Verhältnisse der Liebe in Gegensatz zu stellen zur Erhabenheit der göttlichen Macht, ja Allmacht, da schon im Alten Bund, wo das Trinitarische noch nicht hervortritt, die untrennbare Einheit von Güte und Macht Gottes völlig einsichtig war: »Ein Einziges hat Gott gesprochen, aber zweierlei habe ich gehört: daß Gott die Macht ist, und Dein, o Herr, die Gnade« (Ps 62,12). Johannes wird vollends offenbar machen, daß gerade das Erscheinen der absoluten Liebe (in ihrer Ohnmacht gegenüber ihrem Negiertwerden) die absolute Macht ihres Gerichts kundtut. So ist auch evident, daß Gottes Zorn (im Alten und Neuen Bund) Attribut und Äußerung seiner leidenschaftlich engagierten Liebe ist. Es ist deshalb eine falsche Rückprojektion späteren Judentums (oder auch Christen- oder Heidentums), den Gott des Alten Bundes (markionisch!) als einen Gewaltherrscher über den Wolken dem demütigen Gott der Liebe Jesu Christi gegenüberzustellen.

Damit fallen auch die in Wahrheit sophistischen Argumente dahin, mit denen man Gottes Freiheit beim Erschaffen der Welt in Frage zu stellen und sie vom Wesen Gottes her zu überspielen sucht. Es ist immer noch Hegelianismus, wenn man Barths Feststellung: »Gott braucht uns nicht, ... Gott genügt sich selber« mit der Frage anzweifelt: »Könnte Gott sich wirklich an seiner 'unangerührten Herrlichkeit' genügen lassen?« Oder: wenn Gott sich in seiner Weltoffenbarung selber ausspricht, »müßte er sich in seiner Nichtoffenbarung selbst widersprechen«. Geht Barth wirklich, (wie unterstellt wird) über seine erste Aussage hinaus, wenn er später die Schöpfung Gottes als ein »freies Überströmen seiner Güte« bezeichnet?<sup>91</sup> Soll man sich wirklich für die neuplatonische Emanationslehre einsetzen?<sup>92</sup> Sollte man, mit Friedrich von Hügel, die Wahlfreiheit als eine untergeordnete Stufe der Freiheit Gott absprechen können, mit dem Argument: »Die Freiheit, zwischen Gut und Böse (!) wählen zu müssen (!), ist geringer als die Freiheit, das Gute zu wollen und auch zu tun«: als ob Gott wählen »müßte« und als ob es bei der Schöpfung um eine Wahl zwischen Gut und Böse ginge!<sup>93</sup> Als ob mit der Gott zugesprochenen Freiheit etwas anderes ausgesagt wäre als seine restlose Souveränität über aller Kreatur und das restlose (bis in alle sogenannte »Vergottung« hinein) Nichtgottsein der Kreatur, ein primordialer Abstand, der durch jede Annäherung des Hervorgangs der Welt an die innergöttliche Zeugung des Sohnes *nolens volens* verwischt und in Frage gestellt wird. Vom ersten Vers der Bibel an bis zum Ende der Apokalypse bleibt der Abstand zu den plotinischen Emanationen unüberbrückbar. Fast möchte man gegenüber der Ansicht, Gott brauche die Welt, um den »Ernst« seiner Liebe zu verwirklichen, zur entgegengesetzten Ansicht neigen und sich fragen, wodurch Gott denn durch diese verworrene Fülle von Materie, Leben und endlichem Geist in seinem ewigen Leben »bereichert« werde, und ob es sich für ihn lohne, die »Mühsal«<sup>94</sup> dieser Welt auf sich zu nehmen,

<sup>91</sup> Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 68–70.

<sup>92</sup> Ebd., 70 und 128.

<sup>93</sup> Ebd., 70.

<sup>94</sup> Vgl. Ignatius von Loyola, Exerzitien, Betrachtung zur Erlangung der Liebe, 3. Punkt (Nr. 236).

um aus ihr einen Tropfen Dankbarkeit und »Verherrlichung« zu ernten. Jedenfalls bleibt die Erfahrung geschöpflicher Kontingenz unüberholbar: »Du magst mich Freund nennen, ich bekenne mich Knecht« (Augustinus). Gerade dieses Sichneigen des absoluten Herrn über seinen Knecht bis zur Anrede »Freund« offenbart dem Knecht die ganze, unabschätzbare Höhe des Herrn über ihm<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Von diesem Pathos her sind die Worte des Origenes zu deuten: »Descendit in terras miserans humanum genus, passiones peressus est nostras, antequam crucem pateretur... Primum passus est, deinde descendit... Quae est ista, quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio. Pater quoque ipse et Deus universitatis, 'longanimis et multum miseriscors' et miserator, nonne quodammodo patitur? An ignorans quia, quando humana dispensat (die menschlichen Dinge verwaltend ordnet) passionem patitur humanam (er läßt sich vom menschlichen Leiden betreffen)? 'Supportavit' enim 'mores tuas Dominus Deus tuus (Gott erträgt, hält aus die menschlichen [Un-]Sitten)«, Hom. in Ez 6,6 (Baehrens 2, 384).