

Die Dialektik von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer

Eine Grunderfahrung des menschlichen Lebens

Friedrich Wulf SJ, München

Eine tiefsitzende Unsicherheit, eine große Unruhe und ein zum Zustand gewordenes Unbehagen, Mißtrauen und Skepsis kennzeichnen weithin das Befinden der westlichen Gesellschaft. Die Gründe dafür sind vielfältig. Sie können politischer und wirtschaftlicher Art sein (im Blick auf die unmittelbare Erfahrung oder auf die weltweite Situation); sie liegen in einer Gesellschaftsstruktur und Lebensweise, die von der technologisch geprägten und verwalteten Welt bestimmt sind, in ihren Zwängen und den abnehmenden Gemeinschaftsbindungen, haben aber ihre tiefste Wurzel in einem Wert- und Weltanschauungspluralismus, der Sinnerfahrung erschwert, das Bewußtsein von bleibend Gültigem und von der Erkenntnismöglichkeit des Wahren überhaupt erschüttert, geschichtliche Kontinuität schwächt und den Blick in die Zukunft verstellt.

Man kann diese Situation der Verunsicherung überspielen und verdrängen. Das geschieht meist in sehr vordergründiger Weise, durch die tausend Möglichkeiten modernen Konsumverhaltens. Man kann sich aber auch ganz bewußt der Konfrontation mit der Zeitsituation entziehen. Hier zeigt sich heute ein interessantes, merkwürdiges Phänomen: Man beobachtet auf der einen Seite einen Exodus sehr vieler aus allen, zumal weltanschaulichen Orthodoxien, ein Auf-Distanz-gehen, wo man existentiell angefordert wird und u. U. eine Entscheidung des Gewissens verlangt ist, gleichzeitig aber eine zunehmende bisweilen radikale und fast irrationale Hinwendung zu orthodoxen Gruppen, die kaum noch ernste Fragen hinsichtlich der von ihnen vertretenen Meinungen an sich herankommen lassen. Für beides gibt es auch in den christlichen Kirchen genügend Beispiele.

Wo aber einer sich der heutigen Zeit mit ihrer Aufgerissenheit, mit ihrem In-Frage-Stellen von vielem, was bisher galt, mit ihren Neuentdeckungen und den damit gegebenen größeren Möglichkeiten stellt, macht er Grunderfahrungen, die ihn die *conditio humana*, die Bedingungen, unter denen menschliches Leben gelebt wird, tiefer erkennen lassen. Ungeschützt als früher, gleichsam nackt, sieht er sich der Dialektik von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer, als einem unentrinnbaren Los und Geschick ausgesetzt. Der Zeugnisse dafür gibt es viele, die Literatur ist voll davon.

I. Ein Widerspruch im Menschen?

Es ist wie ein ständiges Streitgespräch von Gegensätzen im Menschen: Sein Leben ist auf Hoffnung ausgerichtet, aber die Hoffnung wird enttäuscht, Enttäuschung ruft Angst hervor, und diese wieder klammert sich von neuem an die Hoffnung. Die Freude der Erfüllung, auch wo sie über den Augenblick hinausreicht, ist nicht unbegrenzt, ihr Entzug läßt Trauer in die Seele einziehen, die ihrerseits wieder sehnsüchtig nach der Freude über den Besitz eines Gutes Ausschau hält. Anders als bei der platonischen oder hegelschen Dialektik scheint es hier keinen Fortschritt zu geben, wird keine Lösung oder Synthese sichtbar. Ein lebenslanger Kreislauf. So empfindet es der Mensch. Woran liegt das?

Das hängt in sehr tiefer Weise mit seiner Doppelnatur zusammen. Der Mensch ist ein Leib-Geistwesen. In dieser Einheit liegen große schöpferische Möglichkeiten – mit ihr ist Beglückung und Erfüllung gegeben –, aber auch eine Spannung und eine Begrenzung angezeigt – aus ihr folgen Leid und Mühsal, die erst im Tod ihr Ende finden –; dazu die Schuld, die unausweichlich zu sein scheint; der Mensch ist seiner Aufgabe, Leib und Geist zu immer neuer Einheit zu bringen, nicht gewachsen, er erliegt dem Widerstreit, der das Böse gebiert. Der Austrag dieses auf Konflikt angelegten Daseins macht die Geschichte eines Menschen aus, eine wechselhafte und weithin tragische Geschichte. Über dem Ganzen liegt ein Dunkel; der Mensch, so wie er sich vorfindet, ist sich selbst und von sich selbst her im tiefsten nicht verstehbar, weil nicht durchschaubar; er bleibt sich in der entscheidenden Sinnfrage ein Rätsel. Sein Leben sei eine *prolixitas mortis*, ein Sich-dahinziehendes-Sterben, sagten nicht nur die Kirchenväter, sondern schon ihre vor-christlichen Ahnen in der Deutung des Menschseins.

Hier stößt die Vernunft an die Wurzeln der obengenannten Dialektik. Als Geistwesen sucht der Mensch sich und seinen innerweltlichen Horizont immer wieder zu überschreiten, und er muß es. Denn er ist im Verlangen nach Selbstverwirklichung auf das Jenseits-seiner-selbst angelegt, schon im Zwischenmenschlichen, in der personalen Liebe. Aber eben die nach Vollendung strebende menschliche Liebe weist auf eine höhere Einung hin, die in ihr aufscheint. Davon wußte schon die frühe abendländische Überlieferung; spätestens seit Platon. Die christlichen Theologen sprachen später von einer naturhaften Sehnsucht des Menschen nach dem Unendlichen, nach Gott, als dem Ur- und Einheitsgrund alles Seienden, nach der Gottschau. Wenn Pascal schreibt, „der Mensch ist für das Unendliche geschaffen“¹, dann steht er damit in dieser Überlieferung. Von daher das berühmte

¹ *Oeuvres de Blaise Pascal* (éd. L. Brunschvicg, Paris 1914–1925), Bd. II, 138.

Wort aus seinen „Gedanken“ (*Pensées*): „L'homme passe infiniment l'homme“². „Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen.“ Er streckt sich in seinen tiefsten Kräften, ohne es immer ausdrücklich zu wissen, nach dem aus, was hoch, ja unendlich über ihm liegt. Er sucht das Absolute, das Unbedingte. Er lenkt seinen Blick auch in die Weite; seine Zukunftsschau scheint der Zeit keine Grenzen zu setzen, als ob es die Vergänglichkeit und den Tod nicht gäbe. Und dann jedesmal seine Enttäuschung, weil er nicht zu erreichen vermag, wonach er strebt. Er wird auf sich und seine erdhaften Kräfte zurückgeworfen und in die ihm durch seine leibhafte Existenz gesetzten Grenzen verwiesen³. Seine Ideale scheinen auf solche Erfahrungen hin in immer weitere Fernen gerückt. Die von seiner Natur geweckte und stets von neuem enttäuschte Hoffnung bringt nicht nur Bescheidung, sondern Resignation mit sich, ja löst Angst aus, die Angst, sich selbst zu verfehlen und ins Dunkle zu fallen.

Ist das, was hier beschrieben wird, nicht schon die Situation des jungen Menschen – heute sogar früher als in der Vergangenheit und viel tiefer –, und trifft es nicht im Lauf eines Lebens immer wieder gerade diejenigen, die wirklich aus den Antrieben ihrer Geistnatur zu leben versuchen? Gewiß, es gibt besondere Zeiten und auch Grade der Intensität jenes Umschwungs von Hoffnung zu Angst, von Freude zu Trauer. Aber das Hin- und Hergeworfenwerden geht an niemandem vorüber und kennt auch kein Ende. Denn das Leben ist für den Menschen trotz vieler Enttäuschungen doch immer wieder voller Verheißung, die seine tiefsten Anlagen und sein tiefstes Streben, sein Verlangen nach Wahrheit, nach Liebe, Heilsein und Frieden wachrufen. Der Mensch glaubt diesen Verheißungen und setzt auf sie; er kann nicht anders; aber er wird enttäuscht. Das Leben hält nicht, was es verspricht; es löst die geweckten Hoffnungen nicht ein. Die Folge davon ist eine Angst vor dem Leben, das als Betrüger empfunden wird – es stachelt an und versagt sich – und das in seinem Grunde unheimlich erscheint. Am Ende bleibt nur noch eine untergründige Traurigkeit. Wieviele Möglichkeiten gingen vorüber, wieviele Hoffnungen blieben unerfüllt.

Zwei fundamentale Beispiele aus dem gewöhnlichen Leben: Der Mensch will sein Leben in Freiheit gestalten. Er begibt sich auf seine Lebensbahn, Ideale und Ziele vor Augen. Aber schon bald muß er zurückstecken. Nicht nur das Leben legt sich quer; er selbst steht sich hindernd im Wege: seine

² *Pensées et Opuscules* (Taschenausgabe von L. Brunschvicg, Paris, unveränderter Neudruck 1961), Fragment 434, S. 531.

³ Vgl. dazu Pastoralkonstitution des II. Vatikanums „*Gaudium et Spes*“, nr. 10: „Im Menschen selbst sind viele widersprüchliche Elemente gegeben. Einerseits erfährt er sich nämlich als Geschöpf vielfältig begrenzt, andererseits empfindet er sich in seinem Verlangen unbegrenzt und berufen zu einem Leben höherer Ordnung.“

begrenzten Möglichkeiten, Zwänge und Abhängigkeiten, unbeherrschte Triebe, mangelnde Reife und aus all dem eine tiefe Unsicherheit. Seiner Freiheit sind Grenzen gesetzt, nicht nur von außen, sondern mehr noch von innen. Die vorverlegte Volljährigkeit läßt dies mit der Einsicht in die Last der (z. B. Berufs-)Entscheidung angstvoller als ehemals erfahren. In der Hoffnung auf ein geglücktes Leben selbst steckt schon die Angst vor dem Scheitern. – Nicht anders oftmals auf der Höhe des Lebens: Man hat sein Können und seine Kräfte mit Erfolg in eine verantwortliche Aufgabe investiert und lebt in der Hoffnung, sie auch zu Ende führen zu können. Zugleich aber ist man in Angst, schon vor der Zeit von der nachrückenden Generation hinausgedrängt zu werden. Denn die Stellung im heutigen Arbeitsprozeß wird nicht an einmal erworbenen Verdiensten und noch weniger an hohen Idealen, sondern an der je aktuellen Leistung gemessen. Diese aber wird nur durch ständiges und mühevolltes Weiterarbeiten erbracht, dem die menschliche Leistungsfähigkeit immer weniger nachkommt. – Und erst wenn das Altern leise, aber sicher heranschleicht! Dann beginnt das ewige „Spiel“ von Gewinn und Verlust noch einmal. Hoffnung und Schwermut und Angst gehen ineinander über. Bei aller Reifung, die sich in dieser letzten Phase des Lebens einstellen kann, bei allem Tröstlichen, das einem in dieser Zeit noch geschenkt wird, gleich einem Lichtschimmer, der aufleuchtet in der hereinbrechenden Nacht, oder einer leisen Stimme, die hinüber zu rufen scheint: Das unausgesprochene Fazit des Lebens als solchen ist doch zuletzt dies, daß „ein sehr bitterer Geschmack auf dem Grund des Daseins liegt“⁴.

Eine andere Grunderfahrung, die noch tiefer an den Kern des Problems heranführt: Der Mensch ist auf Liebe angelegt, und Liebe strebt nach dem Einssein der Liebenden, ein Einssein, das für immer Bestand haben soll. Beides ist aber in diesem Leben nicht erreichbar, nicht nur wegen der vielen Schwächen der Partner oder schuldhaften Versagens. Gerade die vollkommensten Ehen lassen die Erfahrung machen, daß das, was als Ideal und Hoffnung verheißungsvoll über der liebenden Begegnung von Mann und Frau liegt, nicht in Erfüllung geht. Schon die Leibgebundenheit des menschlichen Geistes ist der Grund dafür. So sehr der Leib den Liebenden eine Kommunikationsmöglichkeit ohnegleichen eröffnet und zu tiefer gegenseitiger Erkenntnis führt, so ist er doch auch wieder eine Barriere für die erstrebte und erhoffte vollkommene Einheit der Personen. Denn er behauptet sich im Hiesigen und läßt den sich in ihm und durch ihn ausdrückenden Geist die Endlichkeit seiner Existenz, die Schwere und Undurchschaubarkeit des Erdhaften verspüren, trotz der Aufschwünge und Ekstasen, zu

⁴ R. Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, München ²1950, 96.

denen er das Tor aufzutun scheint. Damit holt er die sich nach der unbedingten und absoluten Einheit Sehrenden immer wieder in die *conditio humana* mit ihren Grenzen und Anfälligkeiten, mit ihren Notwendigkeiten und Aufgaben in dieser Welt zurück. Die hier gemachten Erfahrungen haben etwas mit dem Sterben zu tun und darum auch mit der Angst. Die Liebenden möchten gegenseitig in sich hineinsterven, um die Grenzen des Leiblichen zu überschreiten. Dabei kann sie eine süße Angst überkommen, wie sie Novalis in seinen Hymnen an die Nacht besungen hat, aber auch die Angst des Allein- und Zurückbleibens, die den Menschen seine ganze Ohnmacht und sein Elend erkennen läßt. Die große abendländische Literatur hat dies zu vielen Malen dargestellt. Ihre Liebespaare: Dante und Beatrice, Tristan und Isolde, Hyperion und Diotima machen alle die gleiche Erfahrung: Der Tod ist der Liebe Gesell. Liebe und Tod sind für den Menschen in einer geheimnisvollen Tiefe miteinander verknüpft. Auf eine der größten Hoffnungen folgt für ihn eine der schmerzlichsten Enttäuschungen, die das Dasein als angstvoll erfahren läßt.

Diese in der Natur des Menschen angelegte Tragik hat in unserer Zeit kaum einer so dramatisch und bis in ihre äußersten Dimensionen hinein ins Bild und ins Wort gebracht wie Paul Claudel in seinem „Seidenen Schuh“. Hier wird in den „Vier Tagen“ eines gewaltigen Welttheaters deutlich, daß dem Menschen die Synthese von Leib und Seele im Geist, von Endlichkeit und Unendlichkeit⁵ aus Eigenem nicht gelingen kann. Was strebt denn Rodrigos Liebe zu Proëza an? „Glaubst du denn, ihr Leib allein vermöchte in dem meinen ein solches Begehren zu entfachen? Ich liebe ja nicht, was vergänglich ist in ihr, was mir entgehen und entgleiten kann oder aufzuhören vermöchte, mich zu lieben, irgendeinmal, sondern was die Ursache ist ihrer selbst . . . Niemals anders als einer durch den anderen wird es uns gelingen, den Tod darniederzuzwingen“⁶. „Aber schon enthüllt sich der wahnwitzige Widerspruch des Beginnens. Unweigerlich an einen Leib gekettet, untrennbar vom Sinnlichen, muß diese absolute Liebe doch immer an den Kerkerstäben des Leibes rütteln, stöhnend das zerstören, was ihr doch unentbehrlich ist“⁷. „Die Qual dieser Endlichkeit, die als Mauer zwischen den beiden Seelen steht“, faßt Rodrigo noch einmal in die Worte: „Ich will vor sie hintreten als Zeuge dieser so tiefen Trennung zwischen uns . . . für diesen Abgrund, der aufgähnt bis hinab zu den Wurzeln der Natur“⁸. Das ist der Kern. Liebe, die über das Hiesige hinausweist und

⁵ Dieses Problem spielt auch in Kierkegaards Traktat über den „Begriff der Angst“ eine entscheidende Rolle.

⁶ *Der Seidene Schuh*, übers. von H. U. von Balthasar, Salzburg, 1939 u. weitere Auflagen; Erster Tag, S. 61 f.

⁷ H. U. von Balthasar, ebd. Nachwort, S. 440.

⁸ *Der Seidene Schuh*, ebd. S. 64.

unbedingt sein will, „ist nicht zufällig und gelegentlich ein Kreuz, sie ist es wesentlich, weil sie zwei Endlichkeiten, die beide ein Unendliches wollen, ineinanderkettet, die eine in das Nichts der anderen gekreuzigt“⁹. Von daher Claudels geheimnisvoll-tragische Definition der Frau: „Ich bin die Verheißung, die nicht eingehalten werden kann“¹⁰. „Proëza begreift es zuerst, daß sie selber das ‚unhaltbare Versprechen‘ ist, und eben darum die Notwendigkeit für die Verwirklichung der ewigen Sehnsucht Rodrigos“¹¹.

Fügen wir dieser in der Natur des Menschen vorgefundenen Dialektik von Hoffnung und Angst noch kurz die andere von Freude und Trauer hinzu; sie ist nur die Folge der ersten und von dieser nicht zu trennen. Jedes Ankommen und Wiedersehen trägt schon das Abschiednehmen in sich. Die Tränen der Freude und der Trauer liegen dicht nebeneinander. Das „Verweile doch! du bist so schön!“ in Goethes *Faust* schließt schon das Wissen ein, daß die ersehnte Erfüllung nicht über den „Augenblick“, die Stunde hinausreicht. Es genügt also nicht, zu sagen: es passiert leider allzu oft im Leben, daß Freude und Trauer aufeinander folgen, miteinander wechseln. Das liegt auch nicht nur daran, daß der Mensch die Freude, nach der er sich gesehnt und ausgestreckt hat, ängstlich festhält, gleichsam in Besitz nehmen will, da sie doch nur als Geschenk erfahren werden kann. Vielmehr ist die irdische Freude immer schon von der vorgegebenen Weise des hiesigen Lebens, der hiesigen Welt bedroht. „Sunt lacrimae rerum“, „Die Dinge (d. h. die Welt und ihr Geschehen) haben ihre Tränen“. Das war die Lebensweisheit Vergils¹². Er wußte, wie es um die Welt und den Menschen steht. Er kannte ihre großen Möglichkeiten und Kräfte: den Reichtum und den Frieden, aber auch der Wildheit der Natur, die Urkraft des Eros, den Tatendrang des Mannes. Sie alle sind nur in mühevoller Arbeit und entbehrungsvollem Ringen zu gewinnen und zu beherrschen, sie sind zu humanisieren und Höherem zuzuführen. Dann schenken sie Freude, Erfüllung und den Sieg. Aber in diesem Kampf senken sich unausweichlich Schatten auf dieses Leben, sie werden länger und länger. Schicksal und Zwang, Ohnmacht und Schuld sind in tragischer Weise miteinander verstrickt; „zwischen Mensch und fatum liegt ein Meer von Tränen“¹³; am Ende bleiben nur noch Schwermut und Trauer. Aber auch diese sind nicht ganz ohne Hoffnung. Denn das fatum, das Schicksal, für den Menschen zwar undurchschaubar, wird nach Vergil von höheren Mächten, den Göttern gelenkt¹⁴.

⁹ H. U. von Balthasar, ebd. S. 441.

¹⁰ So schon in Claudels „*La Ville*“ (1893); deutsche Übers. „*Die Stadt*“, Basel 1944.

¹¹ H. U. von Balthasar, *Nachwort zum „Seidenen Schuh“*, a.a. O. 441.

¹² Vgl. T. Häcker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931, S. 115 ff.

¹³ Ebd. 115. ¹⁴ Ebd. 106 f.

Kehren wir hier noch einmal zur christlichen Sicht der Widersprüchlichkeit der menschlichen Natur zurück, wie sie beispielhaft bei Pascal vorgefunden wird. Er erlebt noch einmal tiefer als der adventliche Heide „Größe und Elend“ des Menschen. Nach dem Höchsten auslangend, findet er sich zugleich in einem erbärmlichen Zustand vor, der Ohnmacht und dem Bösen ausgeliefert. Man wird beim Lesen seiner „Gedanken“ fast an das 7. Kapitel des Römerbriefes erinnert: „Das Elend läßt sich aus der Größe und die Größe aus dem Elend erschließen . . . ein Kreis ohne Ende. Denn das ist sicher: je klarer die Menschen sehen, desto mehr Größe und Elend (zugleich) finden sie im Menschen“¹⁵. Von daher dann der wilde Ausbruch: „Welche Chimäre ist also der Mensch! Welche Neuheit, welches Monstrum, welches Chaos, welches Gefäß des Widerspruchs, welches Wunder! Richter aller Dinge, armseliger Erdenwurm; Verwalter der Wahrheit, Kloake der Unsicherheit und des Irrtums: Herrlichkeit und Auswurf des Weltalls. Wer wird diese Verwirrung lösen? . . . Wir haben eine Vorstellung vom Glück und können es nicht erreichen; wir fühlen ein Bild der Wahrheit und besitzen nur die Lüge“¹⁶. Er weiß zwar im Glauben um das Verhängnis der Erbschuld und um die Macht der Gnade, aber auch so läßt ihn eine ewige Unruhe und Ungewißheit nicht los. So wirft er sich schließlich, verzehrt vom Feuer seiner Bekehrungsstunde, nur noch Christus kennend, aus der Einsicht des Herzens (*logique du coeur*) in die Arme des unbegreiflichen Gottes. Eine Antwort der Vernunft auf das Paradoxon der menschlichen Natur hat auch er nicht. Damit rührt er an die ganze Tiefe und das Dunkel jener Dialektik von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer, die das ganze Leben des Menschen, offen oder untergründig durchzieht. Läßt sie sich jemals überwinden? Was also tun? Diese Frage hat die Menschheit von jeher beschäftigt. Die Antworten darauf waren sehr verschieden und sind es bis heute.

II. Auf der Suche nach Er-lösung und Befreiung

Der Weg nach innen

In dem Maße viele Räume, die früher Sinnerfahrung vermittelten, aufgrund der gesellschaftlichen Entwicklung unserer Zeit an Prägekraft verloren haben (Familie, Schule, Kirchen), sieht sich der einzelne, auf sich

¹⁵ *Pensées*, Fragment 416 (nach Brunschvicg); vgl. R. Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, München 1950, S. 95.

¹⁶ *Pensées*, Fragment 434 (nach Brunschvicg); deutsche Übers. von W. Rüttenauer, Leipzig 1937, S. 169 f.

gestellt, ganz anders der Frage nach der Sinnhaftigkeit seines Daseins ausgesetzt. Auf der Suche nach Hilfe bietet sich für viele Menschen heute die Meditation an. In nur wenigen Jahren eroberte sie die westliche Welt; an allen Ecken sozusagen wird sie gelehrt und einzeln oder in Gruppen geübt. Gemeint ist hier vor allem eine Tiefen- und Versenkungsmeditation östlicher Herkunft, auch transzendente Meditation genannt. Sie begegnet in verschiedenen Formen und Methoden (Yoga, Zen) und verfolgt unterschiedliche Ziele: Konzentration, Bewußtseinsenerweiterung, *Weckung und Erfahrung der Wesenstiefe des Menschen*. Die dem letzteren zugewandte Meditation, wie sie vor allem von Dürckheim gelehrt wird, soll uns im folgenden allein beschäftigen¹⁷. Sie leitet den Meditierenden dazu an, die Welt des Alltags: des Vielerlei, der Hektik, des Begehrens auszuschalten und einen Zustand der Bewußtseinsleere herbeizuführen, um durch die Herauslösung aus der Oberflächenwelt seines ursprünglichen Wesens, das die Weltabhängigkeit des normalen, alltäglichen Daseins überschreitet (transzendiert) und kein „Ich“, ja schließlich keinerlei „Selbstand“ gegenüber einem anderen mehr kennt, inne zu werden. In solcher Übung, wo sie regelmäßig geübt wird, sehen heute viele auch die Möglichkeit, dem ewigen Kreislauf der oben beschriebenen Dialektik von Hoffnung und Angst, Freude und Trauer zu entkommen. Die Befreiung davon kann allerdings nach Dürckheim trotz aller Übung nie erzwungen werden, sondern bleibt immer ein Geschenk der Gnade“; sie ereignet sich, stellt sich ein, vielleicht in einem einzigen Augenblick, in der „Großen Erfahrung und Erleuchtung“, oder aber in kleinen, fortschreitenden Durchbrüchen. Hier wie dort kann der Mensch, in unterschiedlichen Graden, „aus der Gefangenschaft seines Welt-Ichs befreit“ werden, kann „eine der Grundnöte des menschlichen Lebens: die Angst vor dem Tod, die Verzweiflung am Absurden, die Trostlosigkeit der Verlassenheit verschwinden“, kann „etwas erfahren werden [als Erlösung aus einer Not‘ oder – ‚in unendlicher Beglückung als eine in uns aufblühende Verheißung‘], was gar nichts mehr mit dem zu tun hat, ja nicht von dem berührt wird, was in der Welt Tod, Sinnwidrigkeit und Verlassenheit genannt wird“¹⁸. Letzt-

¹⁷ Karlfried Graf Dürckheim hat sie im deutschen Sprachbereich in einer besonderen, vom japanischen Zen her kommenden Form bekannt gemacht. Er hat ihren weltanschaulichen, kosmologischen und anthropologischen Hintergrund sowie die Stufen ihrer Einübung in vielen Werken und Beiträgen dargestellt (u.a. Hara. *Die Erdmitte des Menschen*, Otto Wilhelm Barth-Verlag 1956; *Im Zeichen der großen Erfahrung. Studien zu einer metaphysischen Anthropologie*, Otto Wilhelm Barth-Verlag, neu bearbeitete Ausgabe 1974; dazu bei Herder, Freiburg, für 1976 angekündigt: *Meditieren. Wozu und wie? Initiatisch leben*, ca. 240 S.). Darin sucht er die Methoden und Erfahrungen des japanischen Zen für die westliche Welt fruchtbar zu machen.

¹⁸ Karlfried Graf Dürckheim, *Werk der Übung – Geschenk der Gnade*, in: GuL 45 (1972), 368 f.

lich geht es hier um die Erfahrung „eines überweltlichen Lebens, das jenseits ist von Sinn und Unsinn der Welt, und einer Geborgenheit, die jenseits ist von Geborgenheit und Verlassenheit dieser Welt“¹⁹.

Wir wollen nun die tiefgehende und umwandelnde Wirkung der meditativen Übung, wie sie hier beschrieben wird, keineswegs bestreiten, zumal der so „Erfahrene“ nach Dürckheim nicht in ein „Nirwana“ entfliehen darf, sondern sich jetzt erst recht den Aufgaben, die der Alltag stellt, insbesondere der Sorge für die Mitmenschen, der Liebe zum Nächsten verpflichtet wissen muß²⁰. Positiv ist auch zu werten, daß eine elitäre Haltung des sogen. „initiatischen Menschen“ (Dürckheim) abgewiesen wird. Die überweltliche Erfahrung des eigenen seinshaften Wesens, der „wesenhaften Individualität“, die keine Subjekt-Objekt-Spaltung mehr kennt, ist ja nie unverlierbarer Besitz, sondern durch ständige und entsagungsvolle Übung immer wieder von neuem offen zu halten. Dennoch bleiben entscheidende Bedenken, auf diese Weise dem dargelegten Widerstreit, dem Paradoxon in der menschlichen Natur, zu entkommen, auch unabhängig von weltanschaulichen Gründen.

Der Meditierende Dürckheims geht seinen Weg allein und einsam, nicht zurück, wie im Buddhismus, in das Land der Unschuld, wo noch alles eins war, es noch nicht das Vielerlei, das Ich und Du, den Gegensatz gab, sondern nach vorn, durch die notwendige Ich- und Selbstwerdung hindurch, diese hinter sich lassend, um sein wesenhaftes „Inbild“, seine „wesenhafte Individualität“ ins All-eine, Göttliche hinein „auszuzeugen“. Widerspricht das aber nicht der heutigen anthropologischen Erkenntnis, daß der Mensch nur Mensch werde in der Begegnung mit dem anderen, dem Du des Mitmenschen, und zwar schon vom Ansatz her, nicht erst hintendrein, auf einer hohen Stufe menschlicher Entwicklung und Reifung?²¹ Wenn dem aber so ist, dann gibt es in der Tiefenmeditation des Einzelnen auf sein Wesen hin keine ganzheitliche Menschwerdung, weil keine Liebe von Person zu Person²², es sei denn als vorläufige Stufe – und

¹⁹ Ebd. 372.

²⁰ Ebd. S. 377; eben darin, daß der aus seinem „Wesen“ lebende Mensch nicht in der beglückenden Erfahrung des Befreitseins verbleibt, sondern sich immer wieder von neuem der Welt und ihren Aufgaben, dem Mitmenschen und seiner Not zuwendet, sieht Dürckheim den Unterschied zwischen Ost und West.

²¹ Nicht immer stand die soziale Komponente der „Menschwerdung“ des Individuums, die Begegnung, so im Bewußtsein wie heute. Man denke an das Menschenbild der abendländischen Antike oder der Renaissance oder auch des deutschen Bildungshumanismus. Manche sind der Ansicht, daß das Ideal des auf sich gestellten Individuums in der deutschen Geschichte bis in die Gegenwart hinein besonders zu Hause sei (vgl. Theodor Wilhelm, *Jenseits der Emanzipation*, Stuttgart 1975, 90 ff.).

²² Zwar spricht Dürckheim gelegentlich von solcher Liebe z. B. in: *Hara. Die Erdmitte des Menschen*, 123), aber wahrscheinlich als von etwas, was man hinter sich lassen muß, um der Wesenseinung willen.

auch keine echte Solidarität mit den Mitmenschen, mit den Hungernden und Leidenden, den von Angst Getriebenen und den Sterbenden; denn da der initiatische Mensch schon alles Welthafte in das All-eins des Wesens hineingenommen hat oder jedenfalls immer wieder hineinnimmt, haben Welt und Mensch, auch in ihren Leiden, für ihn einen neuen „Glanz“ angenommen, ist er ihnen gegenüber ebenso nah wie fern; menschliche Wärme ist für ihn ebenso Kühle und Distanz. Alle noch so eindringlich beschworene Verantwortung für die Welt und die Sorge um den Mitmenschen bleiben darum in einer gewissen Unwirklichkeit und darum auch Unwirksamkeit. Zeigt sich hier vielleicht Dürckheims buddhistische Ausgangsposition, nach der das hiesige Dasein nur Schein ist? Ist darum sein Versuch, Zen für den Westen zu vermitteln, letztlich doch ein Scheinversuch? Dann wäre seine Meditation, trotz der genannten Vorzüge, trotz des vielen Tiefen und Wahren, das auch ins Christentum übernommen werden kann, nur insoweit eine Hilfe zum Durchtragen der Dialektik von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer, als sie eine größere Gelassenheit der Prüfung des hiesigen Daseins, der Unvollendbarkeit der menschlichen Natur gegenüber schenkt, und das wäre schon viel.

Die Hoffnung auf die Zukunft

Ganz entgegengesetzt ist die Antwort, die dem Menschen von einer anderen Seite auf seine Fragen und Bedrängnisse von heute als Lösung angedrungen und suggeriert wird. Sie zielt nicht nach innen, sondern nach außen, nicht auf Meditation und Kontemplation, sondern auf Aktion und Engagement. Gemeint ist der Marxismus. Er ist seit den 50er Jahren in eine neue Phase getreten und scheint in seinen verschiedenen Varianten nicht nur die politische und ökonomische, sondern die geistig-humane Welt immer stärker zu durchdringen.

Der Zusammenhang mit unserem Thema ist klar. Marx glaubte die tiefste Not des Arbeiters auf die Selbstentfremdung im neuzeitlichen Produktionsprozeß zurückführen zu können. Als abhängiger Lohnempfänger habe er kein Verhältnis mehr zur Arbeit als seinem eigenen Werk; er empfinde sich als „Ware“. Das würde natürlich die Dialektik von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer noch verstärken. Was Marx darum forderte, war eine grundlegende Veränderung des Verhältnisses von Kapital und Arbeit. Auf dem Weg der Enteignung (Expropriation) sollte das Werk als Gemeineigentum betrachtet werden. Alle sollten unmittelbar und in eigener Verantwortung in den Produktionsprozeß hineingenommen werden und am Gewinn beteiligt sein. Nur so könne die Arbeit zur unersetzlichen Grundlage der Selbstfindung werden. Am Ende dieser

Entwicklung gäbe es nicht mehr den Unterschied zwischen Herren und Knechten, sondern nur noch die klassenlose Gesellschaft, die Voraussetzung des Glückes für alle. Zwar brauche diese Entwicklung ihre Zeit, aber die Veränderung komme nach voraussehbaren ökonomischen Gesetzen zwangsläufig, wenn das Proletariat sich nur organisiere und seine Interessen gemeinsam vertrete. Eine Er-lösung und Befreiung also in der Hoffnung auf die Zukunft.

Inzwischen ist aber die marxistische Zukunftsvision noch nicht Wirklichkeit geworden und wird es offensichtlich auch nicht. Weder ist das (in vielem gewandelte) kapitalistische Wirtschaftssystem zusammengebrochen, noch gibt es (wenigstens in den meisten Ländern der westlichen Welt), dank einer mehr oder weniger ausgebauten Sozialgesetzgebung, jenes Proletariat, das Marx vor Augen hatte; in dem Maße auch der Arbeiter zum Konsumenten einer Wohlstandsgesellschaft geworden ist, wird das marxistische System als klassenkämpferische Bewegung zur Hauptsache nur noch von Funktionären am Leben gehalten²³. Ja, es wird aus den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte (Bevölkerungsexplosion, Grenzen des Wachstums wegen der begrenzten Energiequellen) auch von Marxisten an der Möglichkeit eines ständigen Fortschritts, eines „Goldenen Zeitalters“, einer allgemeinen Befriedung in einer „klassenlosen Gesellschaft“ immer mehr gezweifelt²⁴. So wundert es nicht, daß der (zum guten Teil von einer jungen Intelligenz) getragene und vorangetriebene Neomarxismus ein anderes Bild zeigt, als Marx es ursprünglich entworfen hatte, und dementsprechend werden auch andere Ziele verfolgt. Es geht heute nicht mehr nur um die Änderung eines ökonomischen Systems, sondern um eine grundlegende Veränderung der neuzeitlichen Gesellschaft im ganzen. Denn diese Gesellschaft, in dem Maße sie von einer technologisch entwickelten Welt geprägt und auf Konsum ausgerichtet ist, wird als inhuman und korrupt angesehen, als Herrschaftsgesellschaft der Etablierten und als von äußeren und inneren Zwängen gekennzeichnete Masse der Unfreien und Unmündigen. Darum das überall vernommene Lösungswort „Emanzipation“²⁵. Es ist von einem Hoffnungspathos getragen, glaubt an die Zukunft und ist zum Antrieb des Widerstandes gegen die bestehende Ordnung geworden. Wir nennen hier nur zwei Wortführer, die die Fahne der

²³ L. Kolakowski, polnischer Ex-Kommunist und Ex-Marxist, der heute in Oxford lehrt, hält die „Gleichgültigkeit der Welt“ (in: *Die Gegenwart des Mythos*, 1973, S. 89 ff.) für ein fundamentales Kennzeichen der heutigen Gesellschaft.

²⁴ E. Eucken-Erdsick, *Von der Schwierigkeit, Marxist zu sein. Zwischen Hoffnung auf ein Goldenes Zeitalter und Einsicht in die Grenzen des Wachstums*, in: FAZ, 6. März 1976 (Sonntagsbeilage).

²⁵ Die Veröffentlichungen darüber sind kaum zu zählen (vgl. *Emanzipation. Ideologischer Fetisch oder reale Chance*. Westdeutscher Verlag, Reihe Kritik, Bd. 6, Opladen 1975).

Hoffnung hochhalten und einen Ausblick in die Zukunft geben: *Herbert Marcuse* und *Ernst Bloch*.

Für *Marcuse* „ist die heutige Gesellschaft eine Hölle, es kommt alles darauf an, sie zu zerstören; was daraus wird . . . hängt wesentlich davon ab, ob es gelingt, den Menschen für neue Formen des Glücks zu sensibilisieren“²⁶. Aber das ist schwer; denn der Durchschnittsbürger der Konsumgesellschaft ist „eindimensional“ geworden, er wird von seinen, ihm durch Werbung und Verlockung anerzogenen bourgeois Bedürfnissen in Fesseln gehalten, er hat das Bewußtsein, daß erst die Freiheit die Quellen zu einem universalen Glück erschließe, verloren. Dennoch hat *Marcuse* Hoffnung, und sie treibt ihn immer wieder an, Menschen, zumal die junge Generation, zur unmittelbaren Tat fortzureißen. Denn er glaubt an eine ursprüngliche Güte des Menschen; nur die Gesellschaft, das Milieu haben ihn verdorben. „Das ‚Leben ohne Angst, ohne Brutalität und ohne Stumpfsinn‘ [Hans-Jochen Gamm] erscheint (ihm darum) als kein bloßer Silberschein am schwarzen Horizont des Kapitalismus, sondern als eine Hoffnung, die eben deshalb begründet ist, weil zu seiner Realisierung eine glückliche Urausstattung der menschlichen Gattung und eine berechenbare Höherentwicklung der Geschichte Hand in Hand arbeiten. Die Leidenschaften sind aus diesem Marcuseschen Schema des guten Urmenschen hinauskatapultiert“²⁷. Merkwürdig dieser Umschlag von der Feststellung der heutigen Gesellschaft als „Hölle“ zur Hoffnung auf den von Natur aus guten Menschen. Ist das Romantik der Jugendbewegung oder ein Kennzeichen der zweiten Aufklärung? Schon die erste Aufklärung hatte ähnliche Gedanken geäußert. Als Ergänzung zu seinem „Verlorenen Paradies“, zum Trost für sich und andere, diktierte der völlig erblindete, verarmte und vereinsamte John Milton (1608–1674) das Epos vom „Wiedergewonnenen Paradies“. Und weniger aus lebendigem Glauben als aus instinktiver Erkenntnis und aus Sehnsucht entwarf Rousseau angesichts einer aufgeklärten Gesellschaft ohne soziales Gewissen das Bild eines glücklichen, naturhaften Urzustandes der Menschheit, das von den Werten Freiheit, Unschuld und Tugend geprägt war. Utopie dieses wie jenes? Nüchterner schon, was ein Nicht-Marxist unserer Tage gesagt hat, „der sicherste Weg, Menschen unglücklich zu machen, sei der, ihnen ihre Abhängigkeit zum Bewußtsein zu bringen“²⁸. Wahrer und tiefer aber, wenn *Pascal* sagt: „Wenn der Mensch nie wäre verdorben worden, würde er sich in seiner Unschuld der Wahrheit und der Seligkeit zuversichtlich erfreuen; und wenn der Mensch nie anders gewesen wäre als verdorben, hätte er keine

²⁶ Theodor Wilhelm, *Jenseits der Emanzipation*, a. a. O. 47.

²⁷ Ebd. 100.

²⁸ Ebd. 48.

Vorstellung weder von der Wahrheit noch von der Seligkeit“²⁹. Das alte Dilemma, von dem schon oben die Rede war. Wie will Marcuse, der Atheist, aus diesem Dilemma herauskommen? Er *sieht* die Schwierigkeit ziemlich genau.

Ernst Bloch ist der Philosoph marxistischer Hoffnung auf eine bessere Zukunft der Menschheit, die im Frieden lebt und die dem einzelnen Gelegenheit zur Entfaltung aller humanen Möglichkeiten gibt. Er hat noch stärker als Marcuse den einseitig ökonomischen Ausgangspunkt Marxschen Denkens verlassen. Sein imposantes Werk „*Prinzip Hoffnung*“³⁰ bezieht außer der Politologie, der Gesellschaftslehre und der Technik alle Bereiche menschlicher Kultur, auch die Religion, vor allem die jüdisch-christliche Eschatologie, mit großen geschichtlichen Durchblicken, in seine Überlegungen für eine künftige Welt, das „regnum humanum“, die „Heimat“ und Geborgenheit schenkt, mit ein. „*Prinzip Hoffnung*“ will sagen, daß die „*Hoffnung*“ der alles beherrschende Denkansatz ist, der im ganzen Werk durchgehalten wird. Durch seine rein theoretischen Darlegungen, die an vielen Stellen den Charakter der Utopie nicht verleugnen wollen, mit seinem ungewöhnlich ausgebreiteten Bildungsfächer, hat er trotz seiner sprühenden Sprache und seiner sprudelnden Kreativität, im Gegensatz zu Marcuse, noch niemanden auf die Barrikaden gebracht. Er ist darum in marxistischen Kreisen bis heute wenig beachtet und geschätzt worden; im Gegenteil, man mißtraute ihm und sagte ihm eine Verfälschung des wahren Marxismus nach. Nur die westliche Intelligenz hat ihm gehuldigt und sich in vielfacher Weise mit ihm beschäftigt.

Er selbst weiß, daß seine Hoffnungsvision vorerst eine Utopie ist und noch lange bleiben wird. Was treibt ihn dennoch dazu, an der Realisierbarkeit dieser Utopie festzuhalten? In scharfsinnigen Analysen sucht er die inneren Entwicklungspotenzen und -tendenzen des Welt- und Gesellschaftsprozesses aufzudecken. Er meint zu sehen, was im Menschen an humanen Antrieben und göttlichen Möglichkeiten steckt, welche Früchte menschlicher Geist und die Kraft des Durchhaltens zu zeitigen vermag. Er exemplifiziert es – wohl nicht ganz unabhängig von Feuerbach – an der Gestalt Jesu. Dieser hat nach seiner Überzeugung jene übernatürliche Macht, die man in den transzendenten Gott hineinprojiziert hatte, in das urreigenste Wesen des Menschen zurückgeholt, dessen Grund göttlich ist. In ihm ist „Gott, der eine mythische Peripherie war, zum menschengemäßen, menschidealen Mittelpunkt geworden, *zum Mittelpunkt an jedem Ort der Gemeinde*, die in seinem Namen sich versammelt“. „Nicht den vorhandenen Menschen setzte er (Jesus) (in dieses Oben) ein, sondern die Utopie

²⁹ *Pensées*, Fragment 434 (nach Brunschvicg); Übers. von Rüttenauer, a. a. O. 531.

³⁰ Wir benutzen im folgenden die Ausgabe von 1967, Suhrkamp-Verlag, 3 Bände.

eines Menschenmöglichen, dessen Kern und eschatologische Brüderlichkeit er vorgelebt hat“³¹. Der Mensch hat eine göttliche Zukunft: was im Gottesglauben Mythos, Ahnung war, wird in Jesus Wirklichkeit und dies für die menschliche Zukunft. So verdichtet sich alles bei Bloch zu einem „Wach-Traum nach vorwärts“, zu einem Traum der heilen und vollendeten Welt. „Der objektiv vermittelte und gerade deshalb nicht entsagende Wach-t Traum vom vollkommenen Leben überwindet so seine Anfälligkeit zum Betrogenwerden wie die Traumlosigkeit selber“³². Selbst die „ungeheure Macht des Negativen“ mitten ins Leben hinein, den Tod, glaubt er in seine Hoffnung mit einbringen zu können. Denn da der Kern menschlichen Existierens „noch ungeworden“ und „noch nicht herausprojiziert“ ist, wird er durch den Tod nicht zunichte werden; das gilt für den Einzelnen sowohl wie für die menschliche Gesellschaft³³. Dennoch kann Bloch zum Schluß seines Werkes nur sagen, und damit kennzeichnet er noch einmal seine Position: „Die subjektive Hoffnung, mit der gehofft wird, ist ihrer sicher und gewiß, auch wenn das von ihr Bezeichnete, also die objektive Hoffnung, als welche inhaltlich gehofft wird, bestenfalls nur wahrscheinlich sein kann“³⁴. Das ist mehr als das bekannte Hoffnungsbekenntnis Horkheimers, aber ist es für einen, der nicht den Hoffnungsenthusiasmus Blochs teilt (und das kann schon eine Sache der Mentalität sein), eine wirkliche Hilfe im Ringen mit dem ständigen Widerstreit von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer?

Wenn wir nun, am Ende dieser Begegnung mit den neomarxistischen Hoffnungsideologien, in ihnen keine Lösung für unser Problem sehen, so müssen wir uns als Christen doch sagen, daß wir von ihren Vorkämpfern viel zu lernen haben, zuallererst den Ernst und das Engagement, mit denen sie die Frage nach dem Glück des Menschen, nach der Vollendung der menschlichen Gesellschaft anpacken. Und wir haben in den letzten Jahren schon viel gelernt. Unser soziales Verantwortungsbewußtsein ist durch die Auseinandersetzung mit Marxismus und Sozialismus gewachsen und muß noch weiter wachsen. Aber haben wir auch eine christliche Antwort auf unser Thema, und wie lautet sie?

Die christliche Antwort

Diese Antwort ist nicht leicht. Auch der Glaube hat nicht einfach eine Lösung auf die Rätsel des Lebens. Auch der Christ kann der *conditio hu-*

³¹ Ebd. 1487.

³² Ebd. 1616.

³³ Ebd. 1297 ff.; vor allem 1385–1391; vgl. dazu. J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*. Darin der Beitrag: *Ernst Bloch und die Hoffnung ohne Glauben*, S. 48 ff.; 57–58.

³⁴ Ebd. 1623 f.

mana, den Daseinsbedingungen und -erfahrungen im Hiesigen nicht ent-rinnen. Er darf sie nicht überspringen wollen und in eine religiöse Welt der Illusionen flüchten. Das wäre Selbstbetrug und jedenfalls keine christ-liche Antwort auf eine reale Not, mit der viele nicht fertig werden. Sie unterschiede sich nicht von der (gerade in der jüngeren Generation be-obachteten) „Sehnsucht, die Augen zu schließen und aus der Geschichte auszusteigen, sich allen Engpässen dieser bedrängten Welt, in der die Dinge ihre Tränen haben, durch einen Sprung in die (Tiefendimensionen der Seele oder) in die Zukunft zu entziehen“³⁵. Wenn die Psychoanalyse (nach Freud) aus ihrer tieferen Erkenntnis der Triebstruktur des Men-schen zu der Meinung kommen konnte, „daß der Mensch glücklich sei, sei nicht im Plan der Schöpfung enthalten“³⁶, dann hat sich auch der Christ in seiner Hoffnung auf eine eschatologische Zukunft damit auseinander-zusetzen.

Eine erste Antwort aus den Quellen der christlichen Offenbarung, aus der Hl. Schrift, mag zunächst Staunen erwecken. Die Dialektik von Hoff-nung und Angst, von Freude und Trauer scheint für den Glaubenden, und zwar aus Gründen des Glaubens, noch eine erhebliche Verschärfung zu erfahren. Da steht *auf der einen Seite* in der Geschichte des Volkes Israel ständig die Verheißung Gottes, dieses sein Volk zu mehren, ihm Schutz zu gewähren in aller Gefahr, ihm seine väterliche Sorge zuzuwenden, unter ihm zu wohnen, bis es zu einem endgültigen Heil, zu ewigem Frieden, zu immerwährendem Glück kommt; solche Verheißung wurde im Glauben des Volkes durch die „Großtaten Jahwes“ immer wieder bestätigt. Christus knüpft an diese Geschichte Israels und ihre Erfahrungen an und setzt sie fort, ja vollendet sie. Mit ihm ist das „Reich“ nahe herbeigekommen; so verkündet er es, und viele glauben ihm, erleben sie doch, daß er „sie lehrte wie einer, der Macht hat“ (Mt 7, 29), und welche „Zeichen“ er wirkte. Mitten in ihrer Armut und politischen Ohnmacht wird die alte Hoffnung des Volkes in ihnen wieder wach, wird eine neue, noch größere in ihnen geweckt, geht ein neuer Horizont vor ihnen auf, der alle bisher-igen Ausblicke auf das verheißene Heil in ungeahnter und unaussprech-barer Weise erweitert. *Auf der anderen Seite* wächst aber auch die Er-kenntnis der vom Menschen verschuldeten Unheilssituation dieser Welt; sie „liegt im Bösen“ (1 Joh 5, 19), der Antichrist ist in ihr am Werk, die letzte Stunde ist gekommen (ebd. 2, 18), das Gericht bricht herein, es ver-hängt Tod und Untergang; nach den endzeitlichen Reden Christi ist es eine Zeit des Schreckens und der Angst. Der Herr verhehlt es den Seinen nicht, er spricht ganz offen davon: „In der Welt werdet ihr Drangsal

³⁵ Theodor Wilhelm, *Jenseits der Emanzipation*, a.a.O., 118.

³⁶ Ebd. 53.

haben“ (Joh 16, 33), sie wird euch hassen und verfolgen (ebd. 15, 18); „das werden sie euch antun, weil sie weder den Vater erkannt haben noch mich“ (ebd. 16, 3).

Die Dialektik von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer als Grunderfahrung des menschlichen Lebens hat demnach seinen tiefsten Grund in der Verheißung und im Geschenk der Anteilnahme am Leben Gottes *einerseits* und in der Ablehnung des göttlichen Angebotes durch den Menschen, in seiner schuldhaften „Selbstverkrümmung“ *andererseits*. Die erschreckende Tiefe der Unheilssituation des Menschen, die Paradoxie seiner faktischen Struktur, seines inneren Widerstreits, ist erst im Lauf der Heils- und Unheilsgeschichte – von der ursprünglichen Begnadung des Menschen, über die Geschichte der „Großtatens Gottes“ *und* der Sünde der Menschheit, bis zur Menschwerdung Gottes, die in Leiden und Tod ihre Vollendung erfuhr – ansichtig und bewußt geworden. Der Glaubende weiß um Gnade und Schuld. Von daher der alles Bisherige überbietende Umschwung von Hoffnung zu Angst, von Freude zu Trauer bei den Jüngern Jesu und den Frauen, die Jesus gefolgt waren. Mit dem Scheiden und dem Scheitern Jesu wurde die Welt für sie zur Hölle; das Alleingelassensein in dieser Welt des Unheils und der Verlorenheit rief bei ihnen Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, Trauer, Angst und Schrecken hervor. Voll „Schrecken“ und „Entsetzen“ liefen die Frauen vom leeren Grab davon, heißt es bei Markus (14, 8); noch der Leichnam Jesu war für sie der letzte Hoffnungsschimmer gewesen, an den sie sich anklammerten; am Grab hätten sie wenigstens in irdischer Weise noch trauern können, nun umgab sie das Nichts. „Wir hatten gehofft“, sagen die beiden Jünger, die niedergeschlagen Jerusalem verlassen hatten, zu Jesus, den sie nicht erkannten, weil „ihre Augen gehalten waren“ (Lk 24, 16. 21). Und schon früher wurden die Jünger aus ihrer Hoffnung auf den Verheißenen, aus ihrer Freude um die Nähe Jesu herausgerissen; Angst und Trauer erfüllte ihr Herz, als sie das Unheil nahen sahen; ein Weiterleben nach dem Scheitern ihres Meisters schien ihnen sinnlos zu sein: „Laßt auch uns mit ihm gehen, damit wir mit ihm sterben“, sprach Thomas zu den Gefährten, als sie Jesus von seinem Entschluß, zur Zeit des Osterfestes nach Jerusalem hinaufzugehen, nicht abzubringen vermochten (Joh 11, 16).

Das ist das erste. Aber es ist noch nicht alles, was die christliche Botschaft zum Rätsel „Mensch“ zu sagen weiß. Das folgende wird uns tiefer in die christliche Antwort hineinführen: Jesus selbst hatte die Unheilsituation des Menschen auf sich genommen. „Er wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen“ (Phil 2, 7). Auch er hat darum die Verkettung von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer erlitten, tiefer und schmerzlicher als irgendein anderer. Auf die

Hoffnung des „galiläischen Frühlings“ war für Jesus die wachsende Enttäuschung um so entmutigender, bis er schließlich „betrübt war bis zum Tod“ (Mk 14, 34) und des menschlichen Trostes bedurfte. Wenn seine Seele schon in der Vorahnung des Kommenden „erschüttert“ wurde (Joh 12, 27), wie muß dann erst das Ende ein Ertrinken in Angst und Trauer gewesen sein: der Blutschweiß im Ölgarten und der Todesschrei am Kreuz lassen es errahnen. Gewiß war es bei ihm nicht der innere Widerstreit im eigenen Herzen, der ihn das Unverständliche erdulden ließ; er war ja ohne Schuld. Es war vielmehr die Solidarität, das liebende Einssein mit dem schuldigen Menschen, die ihn dazu drängte, das Dunkel und Unheil, das über diesem Leben liegt, auf sich zu nehmen. „Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht mit uns leiden könnte in unseren Schwächen, sondern einen, der wie wir versucht worden ist, aber nicht gesündigt hat“ (Hebr 4, 15). Aber eben diese Solidarität des Unschuldigen, des Gottessohnes, mit unserem naturhaften Zwiespalt und unserer drückenden Heilsnot hat dem unheilvollen Widerstreit im Herzen der Menschen, der Dialektik von Hoffnung und Angst, von Freude und Trauer, nicht nur den Stachel genommen, sondern sie in ihrer Wurzel schon überwunden. Seine Hingabe an den Vater im äußersten Dunkel um unseretwillen barg das Heil, die Heilheit des neuen Menschen für uns alle schon in sich. Die Begegnung mit dem österlichen Herrn, den der Vater auferweckt und in seine Herrlichkeit aufgenommen hatte, haben es an den Tag gebracht.

Damit ist die Voraussetzung geschaffen für die letzte Antwort des Christentums auf das erfahrbare Paradoxon der menschlichen Natur, auf das Hin- und Hergerissenwerden zwischen der Sehnsucht nach dem Unendlichen und dem Zurückgeworfenwerden auf die Selbstverkrümmung im Endlichen. Der Zwiespalt, der Widerstreit zwischen Endlichem und Unendlichem, der harte Kampf um die Einheit von Leib und Seele im Geist werden dem Glaubenden und schon Erlösten nicht genommen. Er hat sie durchzuleiden. Aber indem er sie als ein Stück seines Mitgekreuzigtseins mit Christus, dem „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ (Röm 8, 29), annimmt, ist er schon der neue Mensch nach Gottes Ebenbild, in „Teilhabe an der Bildgestalt seines Sohnes“ (ebd.), lebt er schon in der Einheit, im Frieden, sind alle Trennwände auch in ihm selbst schon niedergerissen (vgl. Eph 2, 14). Von dieser Wandlung im Grunde her vermag er nicht nur seine „gekreuzigte“ Natur durchzutragen, sondern erblickt in ihrem Ge-
kreuzigtsein auch einen tiefen Sinn. Es gilt für ihn, was Paulus von der ganzen Schöpfung, so wie sie erfahren wird, sagt: „Der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterworfen . . . nach dem Willen dessen, der sie unterwarf, zugleich mit der Hoffnung, daß sie von der Knechtung an die Vergänglichkeit befreit wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“

(Röm 8, 20–21). Auf Hoffnung hin! Die Wehen und das Seufzen der Natur (ebd. 22) rufen dem Glaubenden nicht nur zu, was Christus in ihm schon gewirkt hat, sondern halten auch die Sehnsucht nach dem endgültigen Offenbarwerden der seligen Einheit seiner Selbst mit Gott wach. Es ist „ein Abenteuer“, wie Kierkegaard sagt, „daß jeder Mensch zu bestehen hat: Angst haben zu lernen, damit er nicht verloren sei, entweder dadurch, daß ihm nie angst gewesen ist, oder dadurch, daß er in Angst versinkt; wer daher gelernt hat, auf die rechte Weise Angst zu haben, der hat das Höchste gelernt“³⁷. So sind zum Schluß für den Christen noch einmal Hoffnung und Angst, Freude und Trauer aufs engste verbunden, aber nicht mehr als bloße Last, sondern als jener uns von Christus vorausgegangene Weg, der die Zukunft eines glückhaften Daseins nicht nur eine Utopie sein läßt, sondern garantiert, und dessen Wirklichkeit unter tausend Zeichen im Glauben an Jesu Auferstehung immer schon erfahren werden kann.

³⁷ Philosophisch-theologische Schriften. Ausgabe H. Diem u. W. Rest. *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*. Hegner, Köln u. Olten 1956, 631.

AUS DEM LEBEN DER KIRCHE

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik

Bericht und erste Wertung

Der Autor war als Konzilstheologe maßgeblich an den Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und als Synodale ebenso am Geschehen der bundesdeutschen Synode beteiligt. Er geht in seinem Bericht der Intention der Synode nach, für die Konkretisierung des konziliaren Impulses in den Bistümern der Bundesrepublik Weisungen und Strukturen zu erarbeiten. Seine Ausführungen sind dicht und entwerfen einen großen Horizont. Es lohnt sich darum, sie in den verschiedenen kirchlichen Räten, in Gruppen und Gemeinschaften zu besprechen.

1. Vom Konzil zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik

Drei Motive begegneten sich in den Monaten nach dem Katholikentag in Essen im September 1968, aus deren Zusammenkommen der Entschluß zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik hervorging.