

IM ADVENT DES JUBILÄUMSJAHRES
Theologische Reflexionen zur Jahrtausendwende
Bischof Kurt Koch

In der komplizierten Computersprache von heute gibt es eine Neuschöpfung, die „Jahr2000Tauglichkeit“ heisst. Dahinter steht die grosse Sorge, ob die Computer die Schwelle des Jahres 2000 funktionstüchtig überstehen werden. Es ist eigenartig, dass sich sogar im Blick auf die Computer jene Ängste und Hoffnungen einstellen, die ansonsten für uns Menschen angesichts von Schwellenereignissen typisch sind. In der Tat stehen wir vor dem Beginn nicht nur eines neuen Jahres oder Jahrhunderts, sondern eines neuen Jahrtausends. Für uns Christen und Christinnen bedeutet das Jahr 2000 sogar das grosse Gedenken der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus im heute so genannten „Heiligen Land“, und zwar in der „Fülle der Zeit“. Von daher stellt sich zunächst an uns Christen die Frage, ob wir wirklich „Jahr2000tauglich“ sind.

Um uns „Jahr2000kompatibel“ zu machen, hat Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Rundschreiben „Tertio millennio adveniente“ eine spirituelle Vorbereitungszeit angeregt. Diese war von einem Drei-Jahresschritt geprägt, der dem Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes nachgebildet ist und zur Meditation der drei göttlichen Personen anregt. Das erste Jahr war der Verlebendigung unseres Glaubens an Jesus Christus gewidmet; und damit verbunden war die Wiederentdeckung der Taufe als Grundlage des christlichen Lebens. Im zweiten Jahr stand die Besinnung auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Leben der Kirche im Mittelpunkt, und sie zielte auf die Vertiefung des Firmsakramentes. Dem dritten Jahr kam die Aufgabe zu, das Glaubensgeheimnis von Gott-Vater zu meditieren und dabei die intensive Feier des Bussakramentes zu pflegen.

Diese drei Vorbereitungsjahre fliessen nun zusammen in der Feier des grossen Jubeljahres, dessen Ziel die Verherrlichung der Dreifaltigkeit selbst ist: durch Christus im Heiligen Geist zu Gott-Vater. Zu diesem Glaubensgeheimnis ist und bleibt Jesus Christus der einzige Zugangsweg. Und unser Erlöser, der vor zweitausend Jahren aus dem Schooss Mariens zur Welt gekommen ist, bietet sich uns auch heute weiterhin als Quelle des göttlichen Lebens dar, vor allem in der Feier der Eucharistie. In der Sicht unseres Papstes soll deshalb das Jahr 200 ein „intensiv eucharistisches Jahr“ sein.

Dieser damit vorgegebenen Sinnrichtung sowohl der Vorbereitung als auch des Jubeljahres selbst wollen wir zu entsprechen versuchen mit unseren theologischen Reflexionen zur Jahrtausendwende, und zwar in drei Schritten: Zuerst gilt es, die Jahrtausendwende selbst in christlicher Sicht zu betrachten. Zweitens erweist sich die Jahrtausendwende als ein günstiger Anlass, die unverwelkte Aktualität der apokalyptischen Hoffnung zu bewahren. Und schliesslich muss nach dem Theo-logischen Grund der adventlichen Hoffnung angesichts der Jahrtausendwende gefragt werden.

CHRISTOLOGISCHE „FÜLLE DER ZEIT“
ANGESICHTS ENDZEITLICHER ANGST
UND WENDEZEITLICHER HOFFNUNG
Jahrtausendwende in christlicher Sicht

I. ZWEI JAHRTAUSENDWENDEN: GEMEINSAMKEITEN UND UNTERSCHIEDE

„Der Glaube, dass die Welt zu Ende gehe und am Ende des Sommers im Jahre 1000 das Jüngste Gericht stattfinden werde, war im Westen ein Axiom.“ Diese Aussage von Felix Dahn, des Autors des berühmten Romans „Kampf um Rom“, ist charakteristisch für die auch heute noch hartnäckig vorgetragene Behauptung, die Christen des zehnten Jahrhunderts hätten geglaubt, das Ende der Welt sei nahe und Gottes Gericht werde über die Menschen ergehen, die Christen hätten den Übergang in das Zweite Jahrtausend in grosser Angst erwartet und die letzten Jahrzehnte des ausgehenden Jahrtausends seien deshalb von Bussbewegungen geprägt gewesen. Versetzt man sich freilich mit Hilfe der einschlägigen Quellen in die damalige Zeit vor der ersten Jahrtausendwende, findet man wenige Hinweise darauf, dass die damaligen Christen dem Jahre 1000 entweder in positiver oder negativer Hinsicht eine ausserordentliche Bedeutung zugemessen hätten und dass das Herannahen des Zweiten Millenniums in der Bevölkerung spezifische Ängste oder aussergewöhnliche Unruhen ausgelöst hätte. Mit dem reformierten Theologen Lukas Vischer muss man vielmehr urteilen, dass „die <weitverbreitete Angst> im zehnten Jahrhundert“ eher „eine Erfindung gewisser Historiker des 19. Jahrhunderts“ darstellt, als dass sie den geschichtlichen Tatsachen entspricht.

Die letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts sind jedenfalls in weit höherem Masse von Ängsten gekennzeichnet als das sogenannte „dunkle Mittelalter“ des zehnten Jahrhunderts. Dies kann freilich nicht bedeuten, dass die Menschen vor der ersten Jahrtausendwende nicht auch von Ängsten geplagt gewesen seien. Ebenso wenig soll damit gesagt sein, dass nicht auch damals die Meinung vertreten worden wäre, das Jahr 1000 würde alle vorangehenden Jahre übertreffen. Dennoch hat das Jahr 1000 die damalige Phantasie keineswegs in dem Masse beschäftigt, wie wir Menschen heute aufgrund unserer Voraussetzungen anzunehmen geneigt sind und wie wir diese Annahme angesichts des bevorstehenden Millenniumsendes manchmal selbstverständlich voraussetzen.

Diese kurze Rückblende in die Zeit vor der ersten Jahrtausendwende kann hilfreich sein, um eine christliche Situationsvergewisserung vor der zweiten Jahrtausendwende vorzunehmen. Diesbezüglich gilt es an erster Stelle, mit Kardinal Joseph Ratzinger vor „magischen Erwartungen“ dahingehend zu warnen, „dass da automatisch nun irgendwelche grossen kosmischen oder auch kulturellen oder religiösen Ereignisse eintreten werden“. Vielmehr ist christliche Nüchternheit angesagt, die sich bereits von daher aufdrängt, dass die blossе Datierung des Jahres 2000 viele historische Zufälligkeiten in sich trägt. So kann heute beispielsweise feststehen, dass sich Dionysius Exiguus bei der Berechnung der Geburt Christi, auf der noch heute unsere Zeitzählung beruht, verrechnet hat, insofern Christus in Wirklichkeit wohl etwa 7 Jahre früher geboren worden ist. Bereits aus diesem Grund kann und darf man das Jahr 2000 nicht mit irgendwelchen magischen, zahlenmystischen oder gar bimillennaristischen Erwartungen belasten.

Wenn sich die Jahrtausendwende weder aus einer metaphysischen noch aus einer streng

historischen Notwendigkeit ergibt, stellt sich erst recht die Frage, was denn die bevorstehende Zeitenwende in christlicher Sicht bedeutet. Diese Frage soll im folgenden so zu beantworten versucht werden, dass wir das Augenmerk zunächst auf jene dominierenden Verhaltensweisen richten, die die Menschen heute angesichts der bevorstehenden Jahrtausendwende an den Tag legen, von denen sich aber die christliche Einstellung massgeblich unterscheidet.

II. WENDEZEITLICHE HOFFNUNGEN UND ENDZEITLICHE ÄNGSTE

Das runde Jahr 2000 übt heute eine grosse Faszinationskraft auf viele Menschen aus. Dieses Jahr wirkt auf sie wie ein entscheidender Epochenwechsel. Sie öffnen sich entweder für apokalyptische Visionen und sehen das Ende der Zeit oder eine befreiende Wendezeit am Himmel anbrechen. Dies erzeugt eine unheimliche Stimmung spannungsgeladener Erwartung oder lähmender Angst. Das Jahr 2000 vermag die Menschen heute in seinen faszinierenden oder angstbeladenen Bann zu nehmen. Damit sind zweifellos die zwei häufigsten Verhaltensweisen der Menschen heute angesichts der bevorstehenden Jahrtausendwende skizziert, denen wir uns näher zuwenden wollen.

1. Esoterische Hoffnungen auf eine befreiende Wendezeit

Auf der einen Seite lebt heute bei vielen Menschen eine grosse Hoffnung auf ein neues, bereits jetzt anbrechendes Zeitalter. Diese Hoffnung floriert vor allem im Dunstkreis esoterischer Strömungen und Bewegungen, die im stolzen Vorzeichen des „New Age“ stehen.

Diese Strömungen sind freilich nicht leicht auf den Begriff zu bringen, da sie eine ungeheuer grosse Vielfalt aufweisen, die Hansjörg Hemminger versuchsweise als „Spektrum aus Yoga und Yoghurt, Waldläufern und Walpurgisnacht, Müslifans und Magiern, philosophierenden Physikern und experimentierenden Spiritisten, stummen Meditierern und lauten Sektierern“ charakterisiert hat. Allen diesen Tendenzen gemeinsam ist aber auf jeden Fall der hoffnungsvolle Ausblick auf ein neues, im Jetzt anbrechendes Zeitalter, der zudem getragen ist von einer wendezeitlichen Ausrichtung und einem evolutionistischen Geschichtsglauben.

Von daher ist es kein Zufall, dass dieser angekündigte Anbruch eines neuen Zeitalters in einen unmittelbaren Zusammenhang gebracht wird mit den grossen Krisenerscheinungen in der gegenwärtigen Welt. In diesem Sinne schreibt beispielsweise George Trevelyan, einer der massgeblichen Wegbereiter des New Age: „Jetzt hat die Zivilisation im wahrsten Sinne des Wortes ihren Tiefstand erreicht.“ Doch er konterkariert diese harte Diagnose sofort mit seiner sanften Vision: „Die Möglichkeiten einer Verwandlung sind jedoch grösser als je zuvor, indem das <Neue Zeitalter> anbricht und die neuen Energien fliessen.“

Noch deutlicher kommt diese für das New Age charakteristische Finsternis-Licht-Metaphorik zum Ausdruck in dem I-Ging-Motto, unter das Fritjof Capra sein bahnbrechendes Buch „Wendezeit“ gesetzt hat: „Nach einer Zeit des Zerfalls kommt die Wendezeit. Das starke Licht, das zuvor vertrieben war, tritt wieder ein. Es gibt Bewegung, die sich von selbst ergibt. Darum ist die Umgestaltung des Alten auch ganz leicht. Altes wird abgeschafft, Neues wird eingeführt, beides entspricht der Zeit und bringt daher keinen Schaden.“

In solchen Visionen spricht sich eine ungeheure Heilszuversicht aus, die man als enthusiastischen Utopismus charakterisieren muss. Dieser ist näherhin begründet in der astrologisch-okkulten „Erkenntnis², dass sich die Menschheit gegenwärtig in der Zeit des Übergangs vom christlichen,

dogmatischen und deshalb intoleranten, engherzigen und fanatischen „Zeitalter der Fische“ in das nachchristliche, undogmatische und deshalb offene, friedliche und ganzheitliche „Zeitalter des Wassermannes“ befindet, das sich zugleich als abschliessendes Zeitalter einer umfassenden Synthese herausstellen wird. In diesem Zusammenhang kann es nicht erstaunen, dass sich im New Age eine Grundbefindlichkeit Raum schafft, für die das Wort „Optimismus“ viel zu wenig aussagt, die der Münsteraner Theologe Heinz-Günther Stobbe aber treffend charakterisiert: „<Die Zeichen der Zeit>, vordem als Vorboten des nahen Weltendes gefürchtet, zeigen plötzlich ein freundlicheres Gesicht, werden erkennbar als Geburtswehen einer neuen Welt, und am Horizont der Zukunft verwandeln sich die Flammen des atomaren Infernos in die Morgenröte einer besseren Zeit, stehend im Zeichen des Aquarius.“

Angesichts solcher Aussichten drängt sich unweigerlich die Frage auf, ob diese Heilszuversicht des New Age nicht weithin in der Versuchung steht, die berechtigten Ängste der Menschen heute zu verdrängen. Denn die realen Bedrohungen und Gefährdungen in der heutigen Welt erhalten im Licht dieser wendezeitlichen Hoffnung ein freundliches Gesicht. In solchem Verdrängen der Ängste und in solcher esoterischer Uminterpretation der heutigen Krisenerscheinungen liegt die erste und heute weitverbreitete Reaktion der Menschen angesichts der bevorstehenden Jahrtausendwende. Auf den ersten Blick mag diese Reaktion zwar verständlich sein. Denn je grösser die Bedrohungen werden, desto verständlicher wird auch die Tendenz, gar nicht hinzuschauen und das, was bereits jetzt droht oder geschieht, zu verleugnen. Solche Verdrängung der menschlichen Ängste erweist sich aber nicht nur als irrational, sondern auch als zuhöchst gefährlich und kommt einer Selbstdispens von der politischen Verantwortung für die Gestaltung der Zukunft gleich. Mit Recht hat deshalb Hans A. Pestalozzi in der grandiosen Verheissung einer „sanften Verschwörung“ im New Age die katastrophale Versuchung einer „sanften Verblödung“ diagnostiziert.

2. Apokalyptische Beschwörungen der Endzeit

Als keineswegs verantwortbarer ist freilich auch die zweite Reaktion der Menschen auf die Bedrohungen der heutigen Welt zu beurteilen, nämlich die apokalyptische Beschwörung der menschlichen Ängste, die die gegenwärtige Welt bereits ihrem Ende entgegengehen sieht.

Auf dem Hintergrund von dunklen Weltkatastrophen und in einer übersteigerten Aufnahme von apokalyptischen Aussagen in der biblischen Botschaft erblickt beispielsweise Wim Malgo in der gegenwärtigen Weltsituation „die schnelle Abwicklung des dreifachen Endes der Welt, nämlich: das Ende ihrer Zeit - das Ende ihres Wesens - das Ende ihres Daseins.“

Panikmache und narkotisierte Fixierung auf die katastrophenartigen Krisenerscheinungen der gegenwärtigen Welt machen das Markenzeichen apokalyptisch gestimmter Strömungen und fundamentalistischer Sekten aus, die die gegenwärtige Weltzeit rundweg zur Endzeit erklären.

Solche Tendenzen haben vor allem während der Regierungszeit des amerikanischen Präsidenten Ronald Reagan und von ihm massgeblich unterstützt ihre Hochblüte erlebt, und sie wirken bis heute nach, weshalb es sich aufdrängt, sie kurz zu vergegenwärtigen. Schon als Gouverneur von Kalifornien äusserte Reagan im Jahre 1971 diese Schreckensvision: „Zum ersten Mal in der Geschichte ist alles an der richtigen Stelle für die Schlacht von Harmageddon und die Wiederkunft Christi. Alles rückt an seinen Platz. Es kann nicht mehr lange dauern. Hesekiel sagt, dass Feuer und Schwefel auf die Feinde des Gottesvolkes regnen werden. Das muss wohl bedeuten, dass sie von Atomwaffen vernichtet werden.“ Der amerikanische Präsident

vertrat die entschiedene Meinung, dass der geplante und stets mehr führbar werdende Atomkrieg die geschichtliche Vollstreckung des in der Johannes-Apokalypse geoffenbarten Geschichtsplanes Gottes ist. Reagan reihte sich damit ein in die Gruppe von amerikanischen Fundamentalisten, die als „nuclear dispensationalists“ oder als Anhänger der sogenannten „Harmageddon-Theologie“ bezeichnet werden und deren Wortführer Hal Lindsey war. Dieser hat in einer äusserst willkürlichen Exegese des biblischen Wortes von Jesu Wut über „diese Generation“ (Mt 24.34) einen unvermeidlichen Atomkrieg als in der Bibel vorausgesagt verkündet. Demgemäss werden die fliegenden Luftwaffenkommandos im Dritten Weltkrieg gleichsam wie die strafenden Engel der Offenbarung über der brennenden Erde am Himmel schweben, damit von dort her die Anführer der guten Mächte im Endkampf ihre Einsatzbefehle koordinieren können.

Das in der Johannes-Apokalypse verheissene Ende der Welt, das Christus zum Heil der Welt herbeiführen wird, wird in solchen apokalyptischen Visionen mit jenem „Ende der Welt“ gleichgesetzt, das weltliche Grossmächte als ein atomares Inferno vorbereiten. Eine solche Identifikation zum Zwecke einer apokalyptischen Beschwörung der Endzeit muss aber in theologischer Sicht nicht nur als „nukleare Häresie“ beurteilt werden, sondern muss auch als alibihafte Ent-Schuldigung angesichts der grässlichsten Katastrophe, die unserer Welt bevorstehen könnte, und damit als religiös verbrämtes Sich-Davonstehlen von der eigenen Verantwortung durchschaut werden: Die Menschen nennen „das von Menschen gemachte Ende ein <Harmageddon>, um die Verantwortung auf Gott abzuschieben. Das macht diese gängigen apokalyptischen Deutungen unserer menschlichen Endzeit so gefährlich, dass man ihnen widersprechen muss, wo man kann, denn nichts ist so verhängnisvoll wie der Glaube an das Verhängnis. Dieser macht einen zum Vollstrecker des Verhängnisses. Es kommt aber gerade darauf an, die Verantwortung zu übernehmen, die mit der Macht unausweichlich verbunden ist.“

Versucht man dieser heute weitverbreiteten Weltuntergangsstimmung und dieser damit einhergehenden Erklärung der gegenwärtigen Weltzeit zur Endzeit auf den Grund zu kommen, drängt sich zudem die Rückfrage auf, ob sie wirklich ernst gemeint ist und ob sie vor allem Rettung aus den bedrohlichen Gefahren in der heutigen Welt verheisst, oder ob sie nicht vielmehr den Lebenswillen der Menschen lähmt und die Menschen zur Resignation verführt. Dass man das letztere annehmen muss, lässt sich bereits an dem paradoxen Sachverhalt ablesen, dass die heute modisch gewordene Weltuntergangsstimmung gerade bei Menschen, die sie lautstark vertreten, in ihrem persönlichen Leben kaum spürbare Konsequenzen oder gar Konversionen hinterlässt. Die heute viel beschworene Weltuntergangsstimmung tut jedenfalls der mittelfristigen Ferienplanung der meisten von Panik im Blick auf die gegenwärtige Weltsituation gefangenen Menschen kaum Abbruch. Oder ist es nicht seltsam, dass viele Menschen noch für unsere Generation einen Atomkrieg befürchten, jedoch kaum in gleicher Intensität mit ihrem eigenen Tod rechnen?

Wie soll man solche schizophrenden Einstellungen der Menschen heute deuten? Sind sie nicht drastische Hinweise darauf, dass die apokalyptische Zeitstimmung der Gegenwart weithin an der Oberfläche bleibt und bei den Menschen keine Umkehr bewirkt? Hat der reformierte Theologe Jürgen Moltmann nicht doch recht, wenn er von dieser apokalyptischen Zeitstimmung der Gegenwart sagt: „Sie macht gewiss sensibel, aber sie stumpft auch ab. Sie regt gewiss auf, aber sie regt nichts an. Sie sollte zu rechtzeitigen Entscheidungen führen, aber sie bestärkt durch ihren allgemeinen Katastrophismus die allgemeine Unentschlossenheit. Menschen werden bereit gemacht, schon vor dem befürchteten Kollaps vieles hinzunehmen. Sie lassen sich Unrecht und

Gewalt gefallen, gegen die sie sich sonst empört zur Wehr gesetzt hätten. Die apokalyptische Zeitstimmung führt nur wenige zum <Wachen und Beten>, die meisten verfallen in ein dumpfes Brüten und sind wie narkotisiert.“

III. CHRISTLICHE ÜBERZEUGUNG VON DER "FÜLLE DER ZEIT" JENSEITS VON ESOTERIK UND APOKALYPTIK

Die endzeitliche Beschwörung der Krisenerscheinungen in der heutigen Welt und deren wendezeitliche Umpolung zu verheissungsvollen Agenten einer grandiosen Zukunft erweisen sich, tiefer betrachtet, als zwei Seiten derselben Medaille. Während nämlich bei der esoterischen Hoffnung auf eine befreiende Wendezeit die Krisenherde der heutigen Weltgesellschaft und die abgrundtiefen Ängste der Menschen vor ihnen nicht wahrgenommen, sondern verdrängt werden, bleibt die apokalyptische Beschwörung der Endzeit umgekehrt auf die Krisenherde und die Ängste der Menschen wie narkotisiert fixiert. Beide Verhaltensweisen zeichnen sich aber dadurch aus, dass sie aus der gegenwärtigen Weltstunde eskapieren. Sie können deshalb entweder in die Resignation führen, die gleichsam wie das Kaninchen vor der Schlange erstarbt, oder in die Aggression, die nach Sündenböcken sucht und sich in einer destruktiven Beschuldigung derjenigen ergeht, auf die die Chaosmächte projiziert werden, oder schliesslich in die Depression, die sich fatalistisch darauf eingestellt hat, dass nach uns die Sintflut kommt: „Après nous le déluge.“

1. Er-Innerung des christlichen Erzgeheimnisses

Resignation, Aggression und Depression gehören unmittelbar zusammen und sind Anzeichen mangelnden Glaubens, genauerhin fehlender Hoffnungskraft. Demgegenüber lässt sich die Einstellung zur bevorstehenden Jahrtausendwende, die sich aus dem christlichen Glauben ergibt, nur jenseits der Skylla einer pessimistisch-resignierten Beschwörung der Endzeit und jenseits der Charybdis eines verzweifelten Optimismus im New Age, der mit goldenen Farben eine hoffnungsvolle Wendezeit herbeizaubert, ansiedeln. Denn der christliche Glaube weiss elementar darum, dass der Anbruch der „Fülle der Zeit“ schon hinter uns liegt und dass wir schon mitten in der wahren End-Zeit leben, und zwar genau seit jenem allerersten Weihnachten, an dem Gott selbst in unsere Welt gekommen ist: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen“ (Gal 4.4).

Damit kommt die erzchristliche Überzeugung zum Ausdruck, dass mit der Geburt Jesu Christi die menschliche und menschheitliche Geschichte in ihre endgültige Phase eingetreten ist, wie vor allem der Hebräerbrief betont: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat“ (1.1-2). Demgemäss hat Christus die entscheidende Markierung in die Weltgeschichte hineingebracht und bleibt er auch „in den Fraglichkeiten des geschichtlichen Weges, die ja immer dramatischer werden, nicht nur der Ausgangs-, sondern auch der Zielpunkt“: „Auf ihn gerichtet gehen wir auf ein Ende zu. Ein Ende, das nicht einfach Zerstörung, sondern das Vollendung ist, das die Geschichte zu einer inneren Ganzheit kommen lässt“

. Diese hoffnungsvolle Glaubensüberzeugung gilt es in christlicher Sicht, angesichts der Jahrtausendwende zu bewahren.

Das Jahr 2000 ist für Christen und Christinnen folglich zunächst ein Erinnerungsdatum. Es ist im Kern Erinnerung an die Geburt Jesu Christi, die ein solch elementarer Einschnitt in der Geschichte der Menschen gewesen ist, dass sie sich sogar als Beginn einer neuen Zeitrechnung durchsetzen konnte, und zwar endgültig sinnigerweise ausgerechnet in der Zeit der Aufklärung.

Erinnern ist im christlichen Sinn also durchaus zunächst Erinnern an etwas Vergangenes; zugleich ist es aber auch Er-Innern an den gegenwärtigen Christus, den Auferstandenen, der aller Zeit gleichzeitig ist, weshalb auch jede Zeit vor ihm gleichartig ist. Und als solches Erinnern ist es die Einladung zur Er-Innerung im Sinne des Gehens in das Innere unserer selbst.

Warum also das Jahr 2000 besonders feiern? Als Antwort auf diese keineswegs rhetorisch gemeinte Frage lässt sich einem hilfreichen Gedanken folgen, den Augustinus in seiner Theologie des Festes entwickelt hat

. Der Kirchenvater unterschied in einem seiner Briefe zwei Arten von Festfeiern, nämlich erstens solche, bei denen es bloss auf die Wiederkehr eines bestimmten Datums im Sinne eines jährlichen Gedächtnisses ankommt, und solche, die man in der Art und Weise des Mysteriums feiert. Während bei den ersten ein bestimmtes Datum, das die Erinnerung weckt, im Vordergrund steht, kommt es bei den zweiten gerade nicht auf das Datum an, sondern auf das menschliche Eintreten in die innere Wirklichkeit eines äusseren Geschehens. Vor allem in diesem zweiten Sinn kann und soll das Jahr 2000 zum Anlass einer Festfeier werden. Denn beim Jubiläum des Jahres 2000 steht nicht bloss ein bestimmtes Datum im Vordergrund, sondern der innere Hinweis, der unserer Zeitrechnung zugrundeliegt und bei diesem Jubiläum wieder explizit ins Bewusstsein gehoben wird, genauerhin „der Hinweis auf den, der die Zeit in Händen hält. Er ist <Mysterium>, das die Zeit zugleich berührt und überschreitet; so ist er für uns die Möglichkeit, in der zerfallenden und zerfliessenden Zeit Grund zu finden und im Vergehen das Beständige zu wirken“

2. Mysterium der dreifaltigen Liebe in der Menschwerdung

Das Mysterium, das genauerhin im Mittelpunkt der christlichen Jahrtausendfeier steht, versteht sich heute freilich keineswegs mehr von selbst. Das Weihnachtsgeheimnis der Menschwerdung Gottes ist vielmehr seit längerer Zeit dem Fegfeuer der Kritik ausgesetzt. Bereits für den Philosophen Baruch de Spinoza im 17. Jahrhundert schliesst die Göttlichkeit Gottes seine Menschwerdung kategorisch aus. In äusserster Frontstellung gegen das Neue Testament formulierte er deshalb: „Wenn übrigens einige Kirchen... behaupten, Gott habe menschliche Natur angenommen, so habe ich ausdrücklich angemahnt, dass ich nicht weiss, was sie sagen. Ja, offen gestanden scheint mir, was sie sagen, gerade so unsinnig, als wenn jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrates angenommen.“

Von daher kann es nicht erstaunen, dass es auch heute selbst Theologen gibt, die das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes rundweg für Mythologie erklären.

Angesichts dieser radikalen Infragestellung des weihnachtlichen Grundgeheimnisses des christlichen Glaubens ist das Jubiläum des Jahres 2000 ein willkommener und notwendiger Anlass zur Rückbesinnung auf die tragende Wahrheit dieses Geheimnisses.

Dabei kann uns ein leidenschaftlicher Bestreiter dieses Geheimnisses ein hilfreicher Wegbegleiter sein, nämlich der französische Dichter und erklärte Atheist Jean-Paul Sartre. In seinem Weihnachtsspiel „Bariona und der Donnersohn“, das am Heiligen Abend des Jahres 1940 in einem Gefangenenlager in Trier uraufgeführt wurde, lässt er den Donnersohn alle seine Zweifel aussprechen: „Ein Gott Mensch werden! Welch Ammenmärchen! Ich weiss nicht, was ihn zum Menschsein locken könnte. Die Götter bleiben im Himmel; ganz beschäftigt, sich selber zu geniessen. Und wenn sie einmal dazu kommen sollten, zu uns herabzusteigen, geschähe es wohl in glänzender und flüchtiger Gestalt. Wie eine purpurne Wolke oder wie ein Blitz. Ein Gott sich in einen Menschen verwandeln? Der Allmächtige, mitten in seiner Herrlichkeit, würde dieses lausige Gewimmel auf dieser alten Kruste namens Erde, die es mit seinem Kot verschmutzt, betrachten und sagen: Ich will eines dieser Ungeziefer werden? Dass ich nicht lache! Ein Gott sich zum Geborenwerden zwingen, neun Monate lang in einem Mutterschoss verweilen wie eine blutige Beere.“ Und wenig später doppelt der Donnersohn nochmals nach: „Ein Gott-Mensch, ein Gott, aus unserem gedemütigten Fleisch gebildet. Ein Gott, der erfahren wollte, wie der Salzgeschmack auf unserer Zunge schmeckt, wenn uns alles verlassen hat, ein Gott, der all das Leiden im voraus auf sich nähme, das ich heute leide... Nein, ein Unsinn.“ Mit diesen kernigen Aussagen hat der ungläubige Zweifler Sartre die ungeheuerliche Brisanz des Kerne Geheimnisses des christlichen Glaubens zweifellos sensibler verspürt als manchmal Christen selbst. Denn was Bariona als „Ammenmärchen“ und als „Unsinn“ denunziert, genau davon sagt der christliche Glaube, dass es hautnahe Wirklichkeit am ersten Weihnachten geworden ist. Das Wunder der Weihnacht hat genau diese „Torheit“ Gottes offenbar gemacht und wirklich werden lassen: Der Sohn Gottes selbst ist Mensch geworden. Der wahre und ewige Gott versteckt sich nicht hinter den Mauern seiner Ewigkeit und schaut nicht teilnahmslos vom fernen Himmel auf die „alte Kruste namens Erde“ hinab. Er ist vielmehr sichtbar und greifbar geworden, wie wir Menschen es auch sind. Er ist nackt und verwundbar geworden; aus Fleisch und Blut. Die biblische Botschaft redet deshalb geradezu von einem „eingefleischten Gott“: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh 1.14).

An Weihnachten ist ein Gott offenbar, der nicht im Himmel bleibt und den zahllosen Leidensgeschichten der Menschen teilnahmslos zuschaut, sondern ein Gott, der auf unsere Erde herunterkommt und selbst Mensch wird. An Weihnachten tritt deshalb voll ans Licht, was das tiefste Geheimnis des christlichen Glaubens überhaupt ausmacht und was der verstorbene katholische Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar auf diese unüberbietbare Kurzformel gebracht hat: „Das Tiefste am Christentum ist die Liebe Gottes zur Erde. Dass Gott in seinem Himmel reich ist, wissen andere Religionen auch. Dass er zusammen mit seinen Geschöpfen arm sein wollte, dass er in seinem Himmel an seiner Welt leiden wollte, ja gelitten hat und durch seine Menschwerdung sich instand setzte, dieses sein Leiden der Liebe seinen Geschöpfen zu beweisen: das ist das Unerhörte bisher.“

Es versteht sich leicht, dass dieses Unerhörte den grössten Aufwand des menschlichen Denkens verursacht und auch benötigt hat. Dazu gehörte auch und vor allem die theologische Entfaltung der christlichen Trinitätslehre, die „Grammatik und Summe“ einer wirklich theologisch verstandenen Theologie ist.

Denn die Trinitätslehre formuliert den elementaren Geschichtsbezug des in der jüdisch-christlichen Tradition offenbaren Gottes und weist ihn als „Gott der Geschichte“

aus, insofern diese Lehre besagt, dass die geschichtliche Existenz Jesu Christi bleibend in das Gottsein Gottes heimgeholt ist. Deshalb lässt sich ohne eine umfassende Exegese des

trinitarischen Gottes die „Liebe Gottes zur Erde“ nicht einsichtig machen, besagt doch der Trinitätsglaube in seinem elementaren Kern, dass Gott selbst offenbar ist als ewig-liebender Dialog zwischen den gleichwertigen göttlichen Personen von Vater, Sohn und Geist und dass somit in Gott Vielheit und Einheit und damit Freiheit und Solidarität gleichursprünglich und zusammen leben.

Mit Recht vertritt der Innsbrucker katholische Dogmatiker Lothar Lies die Überzeugung, dass die christliche Kirche dann am meisten dem Menschen, der heutigen Gesellschaft und einem neuen Europa dient, wenn sie auch und gerade bei der Feier des Beginns des Dritten Millenniums bei „ihrer Sache“ bleibt, wobei Lies zu dieser „Sache“ vor allem das Glaubensgeheimnis der göttlichen Dreieinigkeit zählt. Denn allein der trinitarische Personbegriff vermag sowohl dem Kollektivismus als auch dem Singletum zu wehren: Hier spricht nichts „vom eingegrenzten und eingegelten, auch nichts vom ausgegrenzten Individuum, alles jedoch von einer Person, deren Beziehung zu der anderen ein Ineinander bedeutet“.

Von daher leuchtet auch die tiefe Logik der christlichen Vorbereitung auf die Jahrtausendwende ein, wie sie Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Rundschreiben „Tertio Millenio Adveniente“ vorgezeichnet hat. Diese besteht vor allem in einem trinitarischen Dreijahresschritt, dem als vierter Schritt die Feier des Jahres 2000 folgen wird: Dieses wird unter dem Vorzeichen des Dreifaltigen Gottes stehen, in dessen Gegenwart das Jubiläum dankbar gefeiert werden darf. Mit dieser trinitarischen Grundstruktur des Gotteszeugnisses soll die christliche Vorbereitung auf das Jahr 2000 ein einziges Bemühen um das Hereintreten in das Innere unseres Heilsgedächtnisses und damit in die Wahrheit des christlichen Glaubens sein. Denn „in dieser organischen Folge kann sich zum Jahr 2000 hin ein Glaubenszeugnis entwickeln, das die Kirche erneuert und der Welt eine verlässliche Perspektive aufzeigt“

Die einzelnen Jahre folgen dabei dem Rhythmus des Kirchenjahres: Der Advent dient der Ankündigung, Weihnachten erinnert an die Öffnung zur Pforte der Menschheit durch den Sohn Gottes, und mit dem Osterfest erreicht das Jahr seinen Höhepunkt. Von daher ist der Papst vor allem überzeugt, dass dem Jubiläum im Jahre 2000, dem grossen Gedenken an Christi Geburt in der „Fülle der Zeit“, ein Advent der Geschichte und der Menschheit vorangehen soll. Dass wir nämlich in einer adventlichen Situation leben: dieser prophetische Impuls durchzieht alle Äusserungen des gegenwärtigen Papstes, wie bereits in seiner Antrittsenzyklika deutlich geworden ist: „Wir befinden uns in gewisser Weise in der Zeit eines neuen Advents, in einer Zeit der Erwartung.“

Mit dieser geschichtlichen Ortsanweisung will der Papst weder apokalyptisch die „Endzeit“ beschwören noch esoterisch eine „Wendezeit“ in Aussicht stellen. Er vertritt überhaupt keinen Bimillennarismus, sondern erinnert schlicht daran, dass die „Fülle der Zeit“ in Christus bereits angebrochen ist, und dass wir als Christen darin unsere spezifische Sendung finden, dass wir uns in christlichem Geist auf die Jahrtausendwende vorbereiten und verheissungsvolle Wege in die Zukunft gehen. Dazu gehört auch und vor allem ein neuer Umgang mit der Zeit, der in der heutigen Zeit, in der die Zeit zum grossen Menschheitsproblem geworden ist, dringend geboten ist.

3. Adventliches Zeitbewusstsein

Der deutsche Schriftsteller Botho Strauss hat vor wenigen Jahren ein Buch geschrieben, das den auf den ersten Blick merkwürdigen Titel trägt: „Beginnlosigkeit“. Tiefer gesehen aber hat er damit das durchschnittliche Zeitempfinden des heutigen Menschen treffend beim Namen genannt. Dabei bleibt nur hinzuzufügen, dass der von Botho Strauss diagnostizierten Beginnlosigkeit im heutigen Empfinden natürlich und erst recht auch die Finallosigkeit der Zeit entspricht. Denn im Grunde sind wir Menschen heute fasziniert von einer Zeit, die weder einen Anfang noch ein Ende zu kennen scheint und deshalb den Namen „Zeit“ eigentlich gar nicht verdient.

Hier liegt der Grund, warum sich vielen Menschen heute die Zeit immer mehr entwichtigt, wiewohl sie ständig im Fluss ist. Man kann sie weder anhalten noch zurückdrehen; alles geht vorbei, verschwindet und lenkt sich seinem unversöhnlichen Ende zu. Die Menschen heute aber glauben weithin an eine evolutionär stets fortschreitende oder auch an eine immer wiederkehrende Zeit. Von daher ist es kein Zufall, dass in der heutigen Zeit, in der das Gespür für die Zeit immer mehr verloren geht, beispielsweise der Glaube an die Wiedergeburt des Menschen Hochkonjunktur hat, und zwar durchaus im Unterschied zum asiatischen Denken, in dem diese Vorstellung ursprünglich beheimatet ist. Während nämlich der fromme Asiat darum bemüht ist, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten herauszukommen, möchte der diesseitsorientierte Europäer gerade in ihn hinein, um auf dem Weg eines postmortalen Seelenrecycling Zeit ohne Ende zu haben. In solcher „Diesseitsvertröstung ohne Ende“

und damit in dieser stets weitergehenden und wiederkehrenden Zeit ohne Ende und Tod kann es aber nur noch Hypothetisches, aber nichts End-Gültiges mehr geben.

Wenn die Zeit den Menschen immer mehr entschwindet, kann es auch nicht erstaunen, dass die Menschen klagen, dass sie keine Zeit mehr haben und dass sie kaum mehr ein Gespür für die lebensnotwendigen Zyklen der Zeit haben. Dies ist nicht nur daran ablesbar, dass in der heutigen Gesellschaft Sonntag immer mehr Werktag und Werktag immer mehr Sonntag werden soll.

Vielmehr schwindet auch das Gespür für die geprägten Zeiten im Laufe eines Jahres. Denn alles soll jederzeit zur Verfügung stehen. Wenn in dieser Stossrichtung auch und gerade die Wirtschaft viel daransetzt, die Zeiten der Menschen und der Schöpfung durcheinanderzubringen, wird es auch nicht verwundern, dass die Menschen kaum mehr ihre Lebenszeit wahrnehmen. Dies zeigt sich vor allem daran, dass wir die befristete Zeit unseres Lebens, wie sie durch die Zukunft unseres Todes markiert wird, weithin verdrängen. Wiewohl der Tod die Tod-sicherste Zukunft unseres Lebens sein wird, halten wir ihn doch zeit unseres Lebens für die unwahrscheinlichste Zukunft. Schon Sigmund Freud hat treffsicher bemerkt: „eder Mensch hält jeden für sterblich - ausgenommen sich selbst.“

Es ist aber genau die verdrängte Todesangst, die uns so eilig macht und die die Zeit zum grossen Problem des heutigen Menschen gemacht hat

: Wir wollen überall, wie unsere Sprache verräterisch sagt, „auf dem Laufenden sein“ und nehmen dazu den Wettlauf mit der Zeit auf. Wir wollen die Zeit überwinden durch Hochgeschwindigkeitszüge, Fax und E-mail, Internet und Video. Wir wollen alles gesehen haben und auf Dias und Videos festhalten, können dabei aber nichts oder nur Fragmente in uns aufnehmen und verarbeiten. Deshalb haben wir so viele Erlebnisse, aber machen kaum Erfahrungen. Ebenso haben wir viele Kontakte, aber kaum Beziehungen. Wir verschlingen „Fast Food“ und werden von McDonald's gepflegt, und zwar möglichst im Stehen, weil wir kaum

mehr geniessen können. Als Touristen sind wir überall gewesen, aber kaum irgendwo angekommen, weil wir immer nur im Transit leben. Weil wir immer Zeit gewinnen wollen, haben wir keine Zeit mehr. Und weil wir hinter der Zeit herrennen, nehmen wir uns das Leben, im Extremfall sogar im wörtlichen Sinne.

Der christliche Glaube lädt demgegenüber zu einer anderen Einstellung zur Zeit ein: Gemäss erzchristlicher Überzeugung sind Christen inmitten der Menschheit unterwegs zu Christus, der am Ende aller Wege auf sie und auf die ganze Schöpfung wartet, die auf der irdischen Pilgerschaft zu ihm hin unterwegs ist. Bewusst lebende Christen sind deshalb adventliche Menschen, und die christliche Kirche ist zutiefst eine „Adventgemeinschaft“ . Dieses christliche Zeitbewusstsein neu in die Erinnerung zu rufen, ist der tiefste Sinn der christlichen Vorbereitung auf die Jahrtausendwende.

Dieses adventliche Zeitbewusstsein steht zum gravierenden Zeitverlust in der heutigen Zeit quer. Es verheisst nämlich, dass von Zeit zu Zeit unsere Zeit anders werden soll und dass sie dadurch anders werden kann, dass wir sie als Zeit Gottes erfahren. Deshalb sagt es keine evolutionär zerdehnte oder stets wiederkehrende Zeit an. Es ist vielmehr eine befristete Zeit, die sowohl einen Anfang als auch ein Finale kennt. Der christliche Glaube weiss darum, dass es sich mit der menschlichen Lebenszeit wie mit den Ferien verhält: Wer im Jahre 52 Wochen Ferien hat, hat im Grunde keine Ferien mehr. Wer aber zwei oder drei Wochen Ferien hat und darum weiss, wie limitiert sie sind, wird bestrebt sein, das Beste aus ihnen zu machen.

Es dürfte wohl kein Zufall sein, dass sich dieses neue Zeitverständnis des christlichen Glaubens in der deutschen Sprache kaum ausdrücken lässt. Demgegenüber kennt die griechische Sprache für das eine deutsche Wort „Zeit“ zwei Begriffe mit recht unterschiedlichem Inhalt:

Chronos ist ein rein quantitativer Begriff und bezeichnet die messbare Zeit. Diese ist vor allem Uhr-Zeit, die durch objektive Beobachtung erfasst und am Chronometer abgelesen werden kann, der ohnehin die Schlüsselmaschine des modernen Industriezeitalters geworden ist, weil sie alles reguliert. Diese mechanische Zeit der allgegenwärtigen Uhren beherrscht unser Leben und macht alle Zeiten gleich.

Kairos ist demgegenüber ein qualitativer Begriff. Er bedeutet eine besonders günstige Gelegenheit oder auch eine andrängende Situation für fällige Entscheidungen. Diese Zeit lässt sich nicht ohne persönliche Betroffenheit und innere Beteiligung des Beobachtenden selbst erfahren. Erst diese erlebte Zeit ermöglicht Lebensqualität, die nicht dem Diktat der Uhrzeit unterworfen ist.

Die christliche Vorbereitung auf die Jahrtausendwende erhebt den Anspruch, nicht bloss chronos zu sein. Sie will für jeden einzelnen Christen zum Kairos werden. Während viele Menschen heute in der fatalen Gefahr stehen, die gegenwärtige Weltzeit im Sinne des chronos - geradezu chronisch(!) - misszuverstehen, zeichnen sich Christen dadurch aus - sie sollten es jedenfalls und könnten es auch! -, dass sie gerade in der Zeit der Vorbereitung auf das Jahr 2000 das biblisch bezeugte befristete Wesen der Zeit wahrnehmen und überhaupt eine gesunde Einstellung zur Zeit zurückgewinnen

4. Angst und Hoffnung im Weltadvent auf das Jahr 2000 hin

Zur Verlebendigung dieses adventlichen Zeitbewusstseins gehört auch ein neuer Umgang mit den Krisenerscheinungen in der heutigen Welt und mit den abgrundtiefen Ängsten der Menschen vor ihnen. Während diese in der esoterischen Hoffnung auf eine befreiende Wendezeit ausgeblendet und verdrängt werden und während die apokalyptische Beschwörung der Endzeit an ihnen fixiert bleibt, zeichnet sich der christliche Glaube dadurch aus, dass er die Ängste und Hoffnungen der Menschen gleichermaßen ernst nimmt. Denn die Angst erweist sich als Spiegelbild und die eigentliche „Zwillingschwester“ der Hoffnung, insofern beide - die Angst genauso wie die Hoffnung - von der Zukunft leben und zehren. Wer deshalb sich selbst und anderen Menschen Ängste weder zugesteht noch eingesteht, kann auch keine Hoffnung haben; und eine Menschheit ohne Angst wäre auch eine Menschheit ohne Hoffnung. Um der Zukunft der Menschheit willen müssen die Ängste zugelassen und eingestanden werden. Denn die Ängste der Menschen lassen sich weder abwehren noch verbieten: „Wer Angst einfach abschaffen zu können glaubt, der müsste, um zu seinem Ziel zu gelangen, den Menschen abschaffen.“

Der christliche Glaube aber schenkt Hoffnung mitten in den Ängsten, freilich eine Hoffnung, die nicht trägt, sondern trägt. Denn der christliche Glaube hofft auf Gott, den Schöpfer der Welt. Deshalb hofft er auch auf die unbeirrbar Treue dieses Gottes zu seiner eigenen Schöpfung. Gerade angesichts der Jahrtausendwende gilt es jene erzchristliche Grundhaltung zu verlebendigen, die vor über fünfzig Jahren der grosse evangelische Theologe und christliche Märtyrer des Naziregimes, Dietrich Bonhoeffer, den Christen bleibend ins Stammbuch geschrieben hat: „Ich glaube, dass Gott kein zeitloses Fatum ist, sondern dass er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet.“

Christliches Leben, das sowohl die Ängste als auch die Hoffnungen der Menschen angesichts der Jahrtausendwende wahr- und ernstnimmt, kann auch heute nur aus zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten. Da Beten und Tun des Gerechten der Inbegriff adventlicher Erwartung sind, bedeutet dies vor allem, die Zeit vor dem Jahr 2000 als eine adventliche Situation zu verstehen und zu bestehen. Darin liegt die weise Einsicht des gegenwärtigen Papstes, die vor allem zwei Dimensionen beinhaltet:

Der Advent ist erstens die Zeit der Umkehr und der Busse. In dieser Sinnrichtung hat der Papst als wichtigen Schritt der christlichen Vorbereitung auf die Jahrtausendwende eine umfassende Gewissensprüfung der Kirche angeregt, und zwar in der Überzeugung, dass die Kirche ohne Schuldbekennnis über die Fehler und Sünden der Vergangenheit die Jahrtausendschwelle nicht wird glaubwürdig überschreiten können. Diese Gewissensprüfung soll sich dabei nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Gegenwart beziehen. In diesem Zusammenhang vermerkt der Papst ausdrücklich, dass diese notwendige Gewissensprüfung „auch die Annahme des Konzils, dieses grossartigen Geschenks des Geistes an die Kirche gegen Ende des zweiten Jahrtausends, nicht unberücksichtigt lassen“ darf. Deshalb wünscht der Papst, dass dieses Konzil im Leben jedes einzelnen Christen und in der Gemeinschaft der Kirche zur Anwendung kommt. Und im Blick auf die Zukunft bezieht sich der Papst auf die alttestamentliche Tradition des Jubeljahres, die vorgesehen hat, dass alle 49 Jahre, also nach sieben mal sieben Jahren, die Geschichte neu beginnen soll, und zwar dadurch, dass die Eigentumsverhältnisse aufgehoben werden und eine universale Vergebung praktiziert wird. In diesem Sinn wünscht der Papst, dass auch das Jubiläum des Jahres 2000 ein solches Jubeljahr werden soll, in dem alte Schulden abgetragen werden und eine Rückkehr zu jenem Ursprung gewagt wird, der Christus heisst.

Der Advent ist zweitens auch die Zeit der Besinnung auf den Grund des christlichen Glaubens

und seiner persönlichen Aneignung, also der Er-Innerung im besten Sinne des Wortes. Dies gilt auch und gerade im Blick auf den grossen Advent auf die Jahrtausendwende hin, an der wir das Gedenken der Geburt Jesu Christi vor zweitausend Jahren feiern. Das symbolische Jahr 2000 muss deshalb für die christliche Kirche zu einem vitalen Anlass werden, ihren Glauben an Christus, den wahren Herrn der Welt, zu erneuern und zu vertiefen. Dies ist aber nur möglich, wenn diese Zeit eine Zeit der Gnade wird und wenn wir möglichst wenig zerfliessenden chronos und möglichst viel adventlichen kairos erleben. Dies setzt eine neue Besinnung auf die wahren Prioritäten in unserem Leben voraus, und zwar im Horizont jenes Gottes, der adventlich im Kommen ist. Denn nur wer des ewigen Lebens Gottes gewiss ist, hat viel Zeit und wird die Erfahrung machen können, dass die Lebensintensität eines einzigen gelebten Augen-Blicks in der Gegenwart Gottes mehr ist als alles extensive Durcheilen unserer Lebenszeit: „Die Erfahrung der Gegenwart des ewigen Gottes bringt unser zeitliches Leben wie in einen Ozean, der uns umgibt und trägt, wenn wir in ihm schwimmen.“

Solches Schwimmen in der Gegenwart des adventlich kommenden Gottes macht jene Lebenshaltung aus, die der „Fülle der Zeit“ entspricht, die die Christen im Jahre 2000 feiern, und zwar jenseits einer apokalyptischen Beschwörung der Endzeit und jenseits einer esoterischen Ankündigung einer angeblich bevorstehenden Wendezeit. Denn Christen glauben an einen Gott, „der ist, der war und der kommt“ (Apk 1.8). Diesen Glauben gilt es in der christlichen Zurüstung auf die zweitausendjährige Feier der Menschwerdung des Sohnes Gottes treu zu bewahren und glaubwürdig zu bewähren. Denn das durchaus etwas willkürliche Datum verlangt mehr als ein letztlich äusseres Erinnern. Es ruft vielmehr nach einer wirklichen Er-Innerung unserer wahren geschichtlichen und christlichen Identität, die in diesem Datum verborgen ist. Eine solche Neu-Orient-ierung der Menschheitsgeschichte auf ihren tiefsten Grund hin ist der eigentliche Sinn jenes Jubiläums, dem wir entgegengehen.

APOKALYPTISCHER STACHEL IM FLEISCH DES CHRISTENTUMS

Zur unverwelkten Aktualität der biblischen Apokalyptik

I. Zwiespältige Wirkungsgeschichte der Apokalyptik in Geschichte und Gegenwart

Jede Behandlung des Themas der Apokalyptik sieht sich jener Eigentümlichkeit konfrontiert, die bereits in der zwiespältigen Wirkungsgeschichte des Sendschreibens des urchristlichen Propheten Johannes zu beobachten ist, die den Namen „Offenbarung des Johannes“ trägt. Einer reichen und positiven Wirkungsgeschichte steht auch eine Geschichte des Misstrauens und sogar der Ablehnung gegenüber, die bis in die Alte Kirche zurückreicht. Denn die Bilder und Visionen der Apokalypse sind immer wieder Anlass zu Spekulationen über den Ablauf der Endereignisse und die bevorstehende Nähe des Weltendes gewesen; und sie sind es auch heute wieder. In solchen Phänomenen in Geschichte und Gegenwart liegt es begründet, dass die Johannes-Apokalypse bis heute eher das Buch der Schwärmer und Sektierer gewesen ist als wirklich ein Offenbarungsbuch der Grosskirche.

Vor allem die vielfältigen Traditionen des Chiliasmus, die aus der Johannes-Offenbarung immer wieder ihre Erwartungen eines irdischen Gottesreiches von tausendjähriger Dauer genährt haben, waren auch immer wieder der Grund dafür, dass kirchliche Theologen auf kritische Distanz zu ihr gegangen sind. Dies war in besonders pointierter Weise in der Reformationszeit der Fall. Martin Luther sprach das harte Urteil aus, dass in der Johannes-Offenbarung Christus „weder gelehrt noch erkannt wird, welches doch zu tun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist“. Weil das Christuszeugnis der Offenbarung hinter demjenigen der Evangelien und vor allem des Paulus zurückbleibe, könne die Johannes-Apokalypse weder apostolisch noch prophetisch sein. Noch deutlicher äusserte sich Zwingli in der Berner Disputation: „Von der Apokalypse nehme ich kein Zeugnis an, denn sie ist kein biblisches Buch.“ Und Calvin schliesslich löste das Problem dadurch, dass er die Offenbarung des Johannes in seiner Bibelauslegung einfach stillschweigend übergangen hat.

1. Apokalyptische Spekulationen und bleibende Hoffnung auf das göttliche Heil

Bei dieser theologischen und kirchlichen Reserviertheit gegenüber der Apokalypse ist es bis auf den heutigen Tag geblieben, und zwar nicht nur in der reformatorischen, sondern weithin auch in der katholischen Tradition. In Vergessenheit geraten oder verdrängt wurde damit freilich auch die exegetisch begründete Feststellung, dass die Johannes-Apokalypse in ihrem wesentlichen Kern ein Trostbuch des Glaubens war, das angesichts der verheissenen heilvollen Wende Hoffnung schenken und zum Ausharren in der notvollen Situation der gegenwärtigen Bedrängnis motivieren wollte: „Johannes will keine Vorausdarstellung des Weltfahrplans für die spätere Kirche geben, er wendet sich vielmehr in einer ganz konkreten zeitgeschichtlichen Situation an bedrängte Christen, um diese im Licht des Glaubens an die Herrschaft des erhöhten Christus über die Geschichte zu deuten und so die Angeredeten dessen gewiss zu machen, was für sie an der Zeit ist.“

Nur wenn man bedenkt, dass die Johannes-Apokalypse keine kuriose Sammlung von dunklen und Spekulationen provozierenden Zukunftsankündigungen ist, sondern im Licht der durch Jesus Christus geschenkten Hoffnung die Geschichte deuten und so der Kirche helfen will, ihre Verantwortung in der Geschichte zu erkennen und wahrzunehmen, könnte ihre Botschaft auch heute in neuer Weise nicht nur aktuell, sondern auch aufregend werden. Doch in der gegenwärtigen Situation ist nicht nur die Johannes-Apokalypse, sondern die Apokalyptik überhaupt einer doppelten Zwiespältigkeit ausgesetzt:

Auf der einen Seite wird der bleibende apokalyptische Stachel im Fleisch auch des heutigen Christentums durch die Liturgie vor allem der Eucharistie im Glaubensbewusstsein der Kirche lebendig gehalten, und zwar sowohl im Credo, in dem wir von Christus bekennen, dass er „kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten“, als auch in der Akklamation nach dem Einsetzungsbericht, in dem wir den Tod Jesu Christi bekennen und seine Auferstehung preisen „bis Du kommst in Herrlichkeit“. Die hinter diesen eucharistischen Texten stehende apokalyptische Vorstellungswelt vom Ende der Welt und vom Wiederkommen Jesu Christi ist aber den heutigen durchschnittlichen Christen weithin fremd und unverständlich geworden. Demgegenüber haben apokalyptische Bilder und Erwartungen ausserhalb der Kirchen bei verschiedenen Sekten, aber auch bei fundamentalistischen Gruppierungen im kirchlichen Untergrund, durchaus Hochkonjunktur, die mit der bevorstehenden Jahrtausendwende in

unmittelbarem Zusammenhang steht.

Die zweite Eigentümlichkeit im Umgang mit der Apokalyptik wird deutlich, wenn wir die Lebendigkeit apokalyptischer Erwartungen vor der ersten Jahrtausendwende mit derjenigen vor der zweiten vergleichen. Vor tausend Jahren konnte man mit dem Weltende rechnen; doch das Ende der Welt ist, wie jeder vernünftige Mensch weiss, nicht gekommen, sondern die Geschichte ist weitergelaufen. Und aufgrund dieser alltäglichen Erfahrung pflegt der Durchschnittsmensch heute chronologisch weiterzurechnen, weil er überzeugt ist, dass die Zeit immer weiterlaufen wird, so dass das Weltende am Zeithorizont überhaupt verschwindet und zu einer rein mythologischen Grösse wird. Diese Überzeugung wird aber ausgerechnet zu einem Zeitpunkt vertreten, in der das Ende der Welt den Menschen näher als je zuvor gerückt ist. Weil wir in einer Zeit leben, in der das Ende der menschlichen Zeit jederzeit möglich ist, leben wir in einer sehr realistischen Weise am Zeitende oder in der Endzeit, und zwar in dreifacher Hinsicht : Wir leben erstens in der nuklearen Endzeit, die unsere Zeit zu einer arg befristeten Zeit gemacht hat. Denn seit Hiroshima 1945 ist das Ende der Welt durch eine nukleare Katastrophe jederzeit möglich. Wir leben zweitens in der ökologischen Endzeit, in der uns das mögliche Ende der Zeit gleichsam in der Zeitlupe vor Augen tritt. Denn seit Tschernobyl ist das Ende der menschlichen Welt in einer ökologischen Katastrophe jederzeit möglich. Und wir leben drittens in der ökonomischen Endzeit. Denn aufgrund der wirtschaftlichen Globalisierungen haben die ökonomischen Katastrophen vor allem in Afrika und Asien universale Ausmasse erhalten.

Diese drei Endzeiten der menschlichen Geschichte, die wir gegenwärtig erleben, führen uns wiederum auf den entscheidenden Kern der biblischen Apokalyptik zurück, der freilich nur zu verlebendigen ist, wenn er von anachronistisch gewordenen Welt- und Zeit-Vorstellungen der Apokalyptik unterschieden wird. Denn hinter dem gläubigen Bemühen, die Weltgeschichte in verschiedene Perioden einzuteilen und in ihnen die Zeichen der Zeit so zu deuten, dass in der Gegenwart mit Sicherheit die letzte Geschichtsepoche gegeben und deshalb das Ende der Zeit nahe ist, steht eine spezifisch theologische Auffassung von Gott, der Welt und ihrer Geschichte, und zwar dahingehend, dass gemäss dem deuteronomistischen Geschichtsbild der Verlauf der gesamten Geschichte, also nicht nur des Volkes Gottes selbst, sondern in eschatologischer Einbeziehung auch der anderen Völker und des ganzen Kosmos vom Gehorsam oder Ungehorsam Israels der Thora Gottes gegenüber abhängt, so dass Israel die ganze Schöpfung ins Heil oder Unheil mit hineinzieht: „Israel und sein Verhalten dem Gebot Gottes gegenüber ist der Angelpunkt, der bewegende Motor für die Heils- oder Unheilsgeschichte der ganzen Welt.“

Dieses in der biblischen Tradition weithin akzeptierte deuteronomistische Geschichtsbild verdichtet sich aber erst in extremen politischen und religiösen Krisensituationen zum spezifisch apokalyptischen Geschichtsbild, dass angesichts der völlig aussichtslosen und heillosen Situation in der eigenen geschichtlichen Gegenwart der Tiefpunkt und deshalb die Endzeit dieser absolut heillosen Entwicklung wahrgenommen wird. Weil die Sünde in der Welt als derart ungeheuerlich erfahren wird, dass von Gott her in dieser Welt und Geschichte kein Heil mehr erwartet werden kann, richtet sich die ganze Hoffnung auf das endgültige Heilshandeln Gottes, und zwar im wörtlichen Sinn, dass Gott in unmittelbarer Zukunft zugleich das Ende der unheilvollen Geschichte herbeiführen und damit vollbringen wird, was im Himmel schon bereitsteht: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auch auf Erden“. Diese Vater-unser-Bitte ist deshalb durch und durch apokalyptische Sprache. Sie zeigt, dass die als Endzeit beurteilte Gegenwart zugleich als Zeit einer hochgespannten Erwartung und einer intensiven Hoffnung insofern wahrgenommen wird, als die Endzeit als Wendezeit zum endgültigen Heil Gottes für die Gerechten betrachtet

wird. Zugleich ist damit die Mahnung verbunden, die gegenwärtige Situation als letzte Entscheidungszeit zu betrachten und in ihr den Glauben treu zu bewahren.

2. Jüngstes Gericht oder tausendjähriges Reich

Apokalyptik handelt deshalb immer auch vom Ernst der Nachfolge Jesu Christi und von der Geschichte als dem Ort ihrer Bewährung. Von daher kann man verstehen, weshalb der evangelische Neutestamentler Ernst Käsemann die Apokalyptik als „Mutter aller christlichen Theologie“ eingeschätzt hat.

Selbst wenn man dieses Urteil für überzogen hält, wird man doch konzedieren müssen, „dass erst die Apokalyptik im Bereich des Christentums historisches Denken ermöglichte“, so dass sie zumindest als Mutter sowohl der Geschichtstheologie als auch der Geschichtsphilosophie im Bereich des Christentums gewürdigt werden muss. Dabei besteht ihr wesentlicher Beitrag in der Ausweitung des Geschichtsbewusstseins zum Begriff der Universalgeschichte und damit im Gedanken eines universalen göttlichen Gerichts, das der Welt unausweichlich bevorsteht. Von der Art und Weise her, wie dieses göttliche Gericht in der Apokalyptik gedacht wird, nämlich entweder als Jüngstes Gericht am Ende der Welt oder als göttliches Gericht in der Zeit, lassen sich in Geschichte und Gegenwart denn auch zwei grundverschiedene apokalyptische Konzeptionen unterscheiden, nämlich einerseits die absolute Hoffnung auf das Jüngste Gericht Gottes am Ende der Welt und andererseits die innergeschichtliche Hoffnung auf das Kommen eines messianischen Reiches in dieser Welt.

Die letztere Hoffnung auf ein chiliastisches Zwischenreich, die bereits in der Alten Kirche lebendig war, nährte sich entweder aus der Vision Daniels von den Weltreichen, dergemäss Gott es fügen wird, dass nach vier Weltreichen ein fünftes eschatologisches Reich kommen wird, das zugleich die Weltgeschichte beenden wird, oder aus der biblischen Sicht der Schöpfung. Vor allem bei den Judenchristen lebte die Überzeugung, dass die Zeit der Weltgeschichte so lange dauern wird, als die Schöpfung an Tagen gebraucht hat. Da die Schöpfung in sechs Tagen erfolgt ist, da aber gemäss einem Psalmwort beim Herrn tausend Jahre sind „wie der Tag, der gestern vergangen ist“ (90.4), nahm man an, dass die Vollendung der Schöpfung im Jahre 6000 eintreten werde. Und wie auf die sechs Tage der Schöpfung der Sabbat folgte, so werde nach der Vollendung der Schöpfung ein tausendjähriger Sabbat des messianischen Reiches eintreten. In diesem sah der Kirchenvater Irenäus alle alttestamentlichen Prophezeiungen über das messianische Reich erfüllt, so dass die Gerechten gleich nach der Wiederkunft des Herrn auf Erden herrschen werden; erst danach werde das verheissene Jüngste Gericht eintreten.

Wie verschieden orientiert solche chiliastischen Hoffnungen auch gewesen sind, gemeinsam war ihnen auf jeden Fall die Hoffnung, dass nicht nur das Ende der Welt zu erwarten ist, sondern auch und zuvor ein qualitativ besseres und erfüllteres Leben auf einer erneuerten Erde. Indem die Chiliasten die Heilige Schrift auf eine innerweltliche messianische Utopie hin auslegten, hofften Sie bei der Wiederkunft des Messias auf das Erbe der erneuerten Erde, und zwar in diesem saeculum. Solche apokalyptisch-messianische Vorstellungen entwickelten sich vor allem im Mittelalter zu einem revolutionären Chiasmus fort, und zwar zunächst im 13. Jahrhundert bei den Joachiten, die gegen die damals verweltlichte Grosskirche für die Verwirklichung einer spirituellen Kirche kämpften. Die Franziskanerspiritualen erwarteten dabei nach dem Erscheinen des Antichrists ein messianisches Zwischenreich, in dem sie auf Erden die bestehende Kirche

beerben werden.

Noch weiter gingen die Taboriten im 15. und 16. Jahrhundert, die nicht nur eine andere Kirche, sondern auch eine andere Gesellschaft anstrebten. Diese erwarteten sie freilich nicht von oben; sie sollte vielmehr durch revolutionäre Gewaltanwendung aktiv herbeigeführt werden, wobei man zur Legitimation der Gewalt vor allem den berühmten Stein im Danielbuch bemühte, der vom Berg losbrach und die Statue aus Eisen, Bronze und Ton, Silber und Gold zermalmte.

Diese chiliastischen Strömungen wurden von der Grosskirche keineswegs akzeptiert. Nachdem bereits Hieronymus das Ende der Fabel von einem tausendjährigen Reich eingefordert hatte; „Cesset ergo mille annorum fabula“

, beurteilte Augustinus jede wörtlich-fleischliche Deutung der apokalyptischen Rede von einer ersten Auferstehung und einem darauf folgenden tausendjährigen Reich auf dieser Erde als häretisch, was vom Konzil von Ephesus im Jahre 431 bestätigt wurde. Und im Mittelalter war es vor allem Thomas von Aquin, der den Chiliasmus erneut als Häresie verurteilte, weil nach seiner Überzeugung allein das kurze Reich des Antichrists bevorsteht, das aber keinen anderen Sinn hat, als die Kirche ein letztes Mal auf die Probe zu stellen, bevor das Jüngste Gericht das endgültige Ende des saeculum besiegeln und dabei den Bösen Strafe und den Gerechten Seligkeit bereiten wird.

Diese Beispiele zeigen, dass die Grosskirche bestrebt war, den Chiliasmus christologisch und ekklesiologisch stillzulegen, und zwar dahingehend, dass das Reich Gottes auf Erden bereits gegenwärtig ist, dass es mit dem Christentum begonnen hat und dass es die Kirche selbst ist, in der die Heiligen mit Christus herrschen, so dass nach der kurzen Zwischenherrschaft des Antichrists nur noch das Jüngste Gericht ausstehen wird. Demgemäss hoffen Christen nicht auf eine irdische Stadt, sondern auf die himmlische, wie dies vor allem Augustinus in seinem „Gottesstaat“ breit entfaltet hat. Bei allen Vorteilen dieser christologisch-ekklesiologischen Stilllegung des Chiliasmus stellt sich aber doch die Frage, ob der Preis, den man für die Verurteilung des Chiliasmus als einer jüdisch-fleischlichen Fabel bezahlt hat, nicht doch zu hoch gewesen ist. Denn bestand dieser Preis nicht weithin darin, dass die Ankündigung des Jüngsten Gerichts nun zu einem „allgegenwärtigen schwarzpädagogischen Mittel christlichen In-der-Welt-Seins“ verkam, „das zugleich die Abwesenheit eines festen Willens bekundete, die Welt selbst besser und glücklicher zu machen“: „Lebte man nicht vorwiegend im Angesicht des Todes, statt sich um den Aufbau einer Kultur des Lebens in dieser Welt zu kümmern?“

Wurde mit der kirchlichen Reduktion der apokalyptischen Hoffnung auf die Ankündigung des Jüngsten Gerichts der Christenheit nicht doch zugleich die trostvolle Botschaft vorenthalten, dass die jetzige Welt nicht bloss der Übergang für die himmlische Stadt ist, sondern auch das Bewährungsfeld christlicher Nachfolge im Bemühen um mehr Gerechtigkeit und Frieden auf unserer Erde? Und mit dem Wiener evangelischen Dogmatiker Ulrich H.J. Körtner ist zu fragen, ob die zunehmende „Wirklichkeitsblindheit der Apokalyptiker“, die vor allem in der problemlosen Legitimation der Gewaltanwendung zum Ausdruck kam, nicht doch auch eine Reaktion auf die zunehmende „Apokalypseblindheit der Kirchen“ gewesen ist.

II. Vom apokalyptischen Weltbild in der Vergangenheit
zur Wiederentdeckung der Apokalyptik in der Gegenwart

Von daher stellt sich erst recht die Frage, wie sich der christliche Glaube zur apokalyptischen Hoffnung verhält. Nach dem gerafften Rückblick auf die zwiespältige Wirkungsgeschichte der Apokalyptik soll deshalb versucht werden, diese systematische Frage anhand eines ebenso kurzen Durchgangs durch die Entwicklungen in der Eschatologie in diesem Jahrhundert zu beantworten. Denn von ihr hat Hans Urs von Balthasar bereits in den fünfziger Jahren geurteilt, sie sei „der <Wetterwinkel> in der Theologie unserer Zeit“: „Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das

ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen. Wenn für den Liberalismus des 19. Jahrhunderts das Wort von Troeltsch gelten konnte: <Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen>, so macht dieses im Gegenteil seit der Jahrhundertwende Überstunden.“

Diese Überstunden im eschatologischen Bureau hängen auch damit zusammen, dass die geschichtlichen Entwicklungen der Eschatologie in unserem Jahrhundert immer auch ñ explizite oder zumindest implizite - Auseinandersetzungen mit der Apokalyptik und ihrem Welt- und Geschichtsbild gewesen sind. Denn in diesen Auseinandersetzungen ging es immer auch um die Sicht des Verhältnisses zwischen der gegenwärtigen Welt und der künftigen Vollendung und Erfüllung der Schöpfung durch Gott, genauerhin um das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie. Dieses Verhältnis aber ist das zentrale Thema, das hinter den apokalyptischen Traditionen steht, was im Sinne einer geschichtlichen Spurensicherung im Blick auf das Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik in den eschatologischen Entwicklungen in unserem Jahrhundert verdeutlicht werden soll.

1. Entapokalyptisierung christlicher Eschatologie

a) Noch ganz vom traditionellen Weltbild der Apokalyptik geprägt war die Eschatologie vor allem im neuscholastischen System der katholischen Dogmatik, aber auch in der protestantischen Orthodoxie.

Denn hier wurde das Verhältnis zwischen der menschlichen Geschichte und der eschatologischen Vollendung der Welt im apokalyptisch-kosmologischen Schema von Abbruch der Welt und Schöpfung einer neuen Welt gedacht. Dabei wurden die eschatologischen Bilder der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition in der Art und Weise eines theologischen Puzzlespiels zu einer apokalyptischen Reportage über das bevorstehende Enddrama und den noch ausstehenden Endzustand zusammengefügt, in der es sowohl um die Endereignisse am Lebensende des einzelnen Menschen (Tod und besonderes Gericht) und am Ende der ganzen Welt (Wiederkunft Christi, Auferweckung der Toten, allgemeines Weltgericht und Ende der Welt) einerseits und um die Endzustände (Himmel, Hölle, Fegfeuer) ging.

Die traditionelle Eschatologie präsentiert sich deshalb im wesentlichen Kern als eine Chronologie des ewigen Lebens und als eine Geographie des Jenseits. Sie wurde denn auch signifikanterweise als „Lehre von den letzten Dingen“ bezeichnet und war im Grunde eine „Physik der letzten Dinge“, auf die Yves Congar fast alle eschatologischen Traktate in den Dogmatik-Handbüchern zurückführte.

b) Als das eigentliche Problem dieser traditionellen Eschatologie hat sich immer deutlicher der ihr zugrundeliegende Vorstellungsrahmen einer apokalyptisch-kosmologischen Weltauffassung herausgestellt. Da dieser aber mit dem modernen Weltbild nicht mehr zu vereinbaren ist, wurde er einer radikalen Entmythologisierung unterzogen.

Diese fand ihre deutlichste Artikulation in Rudolf Bultmanns Programm der existentialen Interpretation eschatologischer Aussagen, das er bereits in seinem grundlegenden Werk „Geschichte und Eschatologie“ auf die Kurzformel brachte: „Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr musst du in deine persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte... In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du musst ihn erwecken.“

Gemäss diesem existentialinterpretatorischen Verstehenshorizont braucht der Christ gar nicht mehr auf eine zeitlich noch ausstehende Zukunft zu warten und zu hoffen; im Je-Jetzt des Anrufs des Evangeliums, der selbst ein „eschatologisches Geschehen“ ist, und im Je-Jetzt des Hörens auf dieses wird die Zukunft vielmehr selbst Gegenwart. Ebenso hält der Christ nicht Ausschau auf das mit dem „Jüngsten Tag“ eintretende Weltende; entscheidend ist für ihn vielmehr, dass er im

Glauben im Je-Jetzt des Hier und Heute für Gott und sein Kommen offen wird: „Mag nun noch kommen, was da will, an kosmischen Katastrophen-, das kann nie etwas anderes sein, als was alle Tage in der Welt passiert. Mag nun noch etwas kommen wie eine Auferstehung aus den Gräbern..., das kann nichts anderes mehr sein, als wie man jeden Morgen vom Schlaf erwacht.“

c) Die Entkosmologisierung und Enttemporalisierung eschatologischer Aussagen und die mit ihr verbundene Auflösung jeder zeitlichen Zukunft in eine existentielle Zukünftigkeit und die Verflüchtigung der konkreten Weltgeschichte in die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz laufen bei Bultmann nicht nur auf eine Entapokalyptisierung, sondern überhaupt auf eine Enteschatologisierung des christlichen Glaubens hinaus. Demgegenüber geht es Karl Rahner vor allem um eine Entapokalyptisierung des Glaubens. Unter Apokalyptik versteht er dabei Glaubensaussagen von einer antizipierten Zukunft her in die Gegenwart hinein, wohingegen die biblische Eschatologie zu lesen ist als Aussage von der Gegenwart als geoffenbarter her auf die echte Zukunft hin: „Aus-Sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie, Ein-Sage von Gegenwart aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyptik.“

Für Rahner liegt demnach die falsche Grundansicht der Apokalyptik darin, dass die Eschatologie konzipiert wird als antizipierende Reportage von später erfolgenden Ereignissen aus diesen künftigen Ereignissen heraus und von ihnen her. Von solcher Apokalyptik aber will Rahner wahre christliche Eschatologie dadurch unterschieden wissen, dass sie „der für den Menschen in seiner geistigen Freiheits- und Glaubensentscheidung notwendige Vorblick aus seiner durch das Ereignis Christi bestimmten heilsgeschichtlichen Situation heraus auf die endgültige Vollendung dieser seiner eigenen, erhellten und doch glaubend wagenden Entscheidung ins dunkle Offene hinein“ sein will

. Mit diesem hermeneutischen Vorzeichen kann Rahner beispielsweise die erzapokalyptischen Vorstellungen des Jüngsten Tages und der Wiederkunft Christi dahingehend interpretieren, dass er den Tod des einzelnen Menschen als den hervorgehobenen Ort seiner „apokalyptischen“ Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi betrachtet. Dies bedeutet konkret, dass, wenn ein Mensch stirbt, dieser nicht nur bei Christus ankommt, sondern auch Christus zu ihm „wiederkommt“, und dass folglich, wenn alle Menschen gestorben sein werden, Christus zu allen Menschen „wiedergekommen“ und damit der „Jüngste Tag“ erreicht sein wird. Die Wiederkunft Jesu Christi am jüngsten Tag wird deshalb in einer völlig entapokalyptisierten Sprache verstanden als ein Geschehen, das sich mitten unter uns ereignet und das sich im universalen Prozess des Sterbens vollenden wird.

d) In derselben Richtung einer grundlegenden Befreiung der eschatologischen Botschaft des christlichen Glaubens von den obsolet gewordenen „Fesseln“ des traditionellerweise apokalyptischen Weltbildes arbeiten in der Gegenwart der Neutestamentler Gerhard Lohfink und die Dogmatiker Gisbert Greshake und Medard Kehl. Sie gehen davon aus, dass zwar die Raum-Vorstellungen der Apokalyptik, denen gemäss die Welt Gottes sich in dreidimensionalen Räumen über unserer Welt aufschichtet, in der Theologie bereits im 19. Jahrhundert aufgegeben worden sind, dass demgegenüber aber am Geschichts-Bild der Apokalyptik, demgemäss das geschichtliche Ende der Welt mit dem Kommen Gottes zum Gericht identisch sein wird, weiterhin bis in die Gegenwart festgehalten wird. Diese unterschiedliche Bewertung des Welt- und Geschichtsbildes der Apokalyptik hält Gerhard Lohfink aber für inkonsequent, weshalb er für eine Neuinterpretation der Eschatologie unter Preisgabe auch des apokalyptischen Zeit- und Geschichtsbildes plädiert. Demgemäss ist die Vollendung der Welt nicht vorstellbar als sich an einem Endpunkt der irdischen Geschichte ereignend, sondern als sich an jedem Punkt der geschichtlichen Zeitlinie vollziehend. Deshalb setzt jede unverhüllte Begegnung mit Gott den Tod des Menschen voraus und ereignet sich der „Jüngste Tag“ mit dem Tod des einzelnen Menschen: „Parusie gibt es nur in dem Sinn, dass derjenige, der durch den Tod hindurch

gegangen ist, vor Gott erscheint, beziehungsweise dass Gott vor ihm erscheint.“

In derselben Sinnrichtung denken Gisbert Greshake und Medard Kehl das Weltende und das universale Weltgericht als sich für den einzelnen Menschen mit seinem individuellen Gericht nach seinem Tod ereignend, so dass sich Christi Parusie und damit zugleich das Ende der Welt für jeden einzelnen Menschen persönlich in seinem Tod ereignet: „Wiederkunft Christi bedeutet also nicht ein grosses Welttheater mit planetarischem Szenario irgendwann in weiter Ferne. Nein, es ist ein Geschehen, das sich <mitten unter uns> ereignet (vgl. Lk 17, 20f) und im menschlichen Sterben vollendet.“

2. Reapokalyptisierung christlicher Eschatologie

Diese neueren eschatologischen Vorstellungsmodelle, die jede Assoziation an Apokalyptik weit hinter sich lassen, haben ohne jeden Zweifel den grossen Vorteil, dass sie keine raum-zeitlichen Dimensionen in die Eschatologie einzeichnen, sondern den Tod des einzelnen Menschen wirklich als radikalen Übergang aus der geschichtlichen Zeitlichkeit in die Ewigkeit Gottes zu denken vermögen. Diese Neuformulierung des Zeit-Ewigkeits-Verhältnisses löst aber nicht nur die der traditionellen Apokalyptik inhärenten Probleme; sie provoziert vielmehr auch neue theologische Schwierigkeiten. Deren elementarste besteht darin, ob sich auf diesem Weg ein zeitliches Ende der Geschichte und der Welt und die Vollendung des ganzen Kosmos theologisch überhaupt noch denken lassen. Kommt es ferner nicht einer nicht mehr zu überbietenden Anthropozentrik gleich, wenn beispielsweise Medard Kehl die Vollendung der universalen Geschichte im Reiche Gottes allein „durch den persönlichen Tod der einzelnen Menschen“ hindurch geschehen lassen will, mit der Konsequenz, dass die ganze Welt „im Tod eines Menschen in gewisser Weise an ihr Ende“ gelangt?

Wird damit die universale Eschatologie nicht völlig in der individuellen absorbiert? Und kann schliesslich die traditionelle Rede vom „Tod der ganzen Welt“ derart absolut als weltfremd und mythologisch beiseitegeschoben werden?

a) Diese Frage stellt sich zumal angesichts jener Endzeiten der menschlichen Geschichte, von denen bereits die Rede war, in zugespitzter Dringlichkeit. Denn ihnen wird man nicht gerecht, wenn man die mit ihnen gegebenen Herausforderungen, wenn überhaupt, allein ethisch-politisch, aber nicht strikt Theo-Logisch aufnimmt. Diese theologische Herausforderung nimmt in vorbildlicher Weise der reformierte Theologe Jürgen Moltmann wahr, wenn er urteilt: „Heute ist die Vorstellung von der weiterlaufenden Weltgeschichte nichts als ein frommer Wunschtraum. Jeder Zurechnungsfähige kennt die drohenden nuklearen, ökologischen und ökonomischen Katastrophen der modernen Welt. Die apokalyptische Eschatologie, die Bultmann für <mythisch> hielt, ist realistischer als sein Glaube an das unaufhaltsame Weiterlaufen der Weltgeschichte.“

Unter Bezugnahme auf den bodenständigen Realismus der biblischen Apokalyptik greift Moltmann nicht zufälligerweise auf die apokalyptische Kategorie des „Tages des Herrn“ zurück, um die Vollendung und Erfüllung der ganzen Schöpfung theologisch zu thematisieren. Dass es sich dabei um einen „Tag“ und gerade nicht um eine „Nacht“ handelt, bringt nach Moltmann zum Ausdruck, dass nicht von einem „Weltuntergang“ ins Nichts und von einer Nacht der Gottesfinsternis geredet werden kann, sondern von einem Tag ohne Abend und ohne Ende, genauerhin vom Tag der neuen Schöpfung, an dem die Zeit endet und vollendet wird im ewigen Frühling der neuen Schöpfung, der in der biblischen Botschaft als Weltensabbat verheissen ist.

In dieser Verheissung liegt es begründet, warum christliche Hoffnung im Ende den Anfang

erwartet. Wie Dietrich Bonhoeffer, der sich von seinen Mitgefangenen vor dem Gang zur Hinrichtungsstätte im KZ Flossenbürg mit den Worten verabschiedete: „Das ist das Ende ñ für mich der Beginn des Lebens“

, so ist auch das Ende der ganzen Welt nur die uns zugewandte Seite des Anfangs der neuen Welt Gottes: „Wie wir die Auferstehung des gekreuzigten und toten Christus als einen göttlichen Transformations- und Verklärungsprozess verstehen können, so können wir uns auch das Vergehen der alten und das Kommen der neuen Welt vorstellen. Nichts wird vernichtet, aber alles wird verwandelt werden.“

Selbst eine nukleare oder ökologische Katastrophe der Welt könnte Gottes unbeirrbar Treue zu seiner Schöpfung nicht mitvernichten. Vielmehr würde sich Gott auch als „Richter der Mörder“ und „Rächer seiner Opfer“ offenbaren. Denn selbst die radikalste Katastrophe könnte den „apokalyptischen Horizont des Gerichts“ nicht abschaffen, sondern würde „die Menschheit in ihn hineinführen“

b) Diese letzte Aussage enthält eine eindeutig apokalyptische Sprache, deren Verlebendigung in unmittelbarem Zusammenhang steht mit der Wahrnehmung der gegenwärtigen Zeit als einer Krisenzeit, und zwar in vielfacher Hinsicht.

Denn das apokalyptische Grundempfinden zeichnet sich dadurch aus, dass es die Geschichte der Menschen und der Welt im gefährdeten Horizont von befristeter Zeit wahrnimmt und die geschichtliche Zeit überhaupt als Leidens- und als Katastrophenzeit versteht.

Dadurch nämlich, dass die Apokalypik vom Ende der Zeit, der Geschichte und der Welt zu reden wagt, ist sie zu entchiffrieren als symbolischer Kommentar zum katastrophischen Wesen von Zeit und Geschichte überhaupt. Johann B. Metz weist mit Recht darauf hin, dass dieses apokalyptische Katastrophenbewusstsein von selbst eine veränderte theoretische Einstellung und einen anderen praktischen Umgang mit Geschichte und Zeit nach sich zieht: „Im subversiven Blick der Apokalypik ist die Zeit selbst voll Gefahr. Sie ist nicht einfach jene evolutionär zerdehnte, leere und überraschungsfreie Unendlichkeit, in die wir widerstandslos unsere Fortschritte projizieren. Sie gehört nicht Prometheus oder Faust, sondern ñ Gott. Für den Apokalypiker ist Gott das noch nicht herausgebrachte, das anstehende Geheimnis der Zeit. Gott wird nicht gesehen als das Jenseits zur Zeit, sondern als ihr andrängendes Ende, ihre Begrenzung, ihre rettende Unterbrechung. Denn im Blick der Apokalypik erscheint die Zeit vor allem als Leidenszeit.“

In dieser doppelten Wahrnehmung einerseits der Zeit und andererseits Gottes ist es begründet, dass die apokalyptischen Texte der biblischen Botschaft ein Ende der Welt kennen, dass sie aber zugleich durch diesen dunklen Horizont hindurch zu schauen vermögen auf den Neubeginn einer neuen Welt durch Gottes Schöpfermacht selbst. Die jüdisch-christlichen Apokalypsen gleichen deshalb gerade nicht tragisch-fatalistischen Kassandrarufern, die mit dem Allerschlimmsten zu rechnen pflegen; sie wollen vielmehr zugleich warnen und trösten. Und beides verfolgen sie dadurch, dass sie Hoffnung mitten in den Gefahren freisetzen und verbeiten: „An dieser Hoffnung halten sie in den Vorzeichen der Endzeit fest, weil sie an Gott festhalten. Weil sie an Gott festhalten, vertrauen sie auch auf seine Treue zu seinem Schöpfungsentschluss.“

III. Bleibender apokalyptischer Stachel
im Fleisch des Christentums

In der in der gegenwärtigen Theologie und vor allem Eschatologie wiederentdeckten Apokalypik

ist erneut vom Abbruch der Zeit und vom Ende der Welt die Rede. Dabei handelt es sich freilich nicht um eine anachronistische Repristinatio des neuscholastischen Systems, in dem das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie ganz unter dem Vorzeichen von Abbruch und Neuschöpfung verstanden wurde. Der kurze Durchgang durch die eschatologischen Entwicklungen innerhalb der Theologie in unserem Jahrhundert hat vielmehr gezeigt, dass jetzt nicht einfach wieder vom „Weltende“ gesprochen wird, sondern dass jetzt anders davon die Rede ist, nämlich unter sensibler Wahrnehmung der gegenwärtigen Herausforderungen durch die prekäre Weltsituation und des bleibenden Wahrheitsmoments der apokalyptischen Tradition. Vor allem ist deutlich geworden, dass die Zielrichtung aller Apokalyptik die Bewährung der christlichen Hoffnung in einer kritischen Zeitsituation ist, die sich sowohl in der Warnung als auch im Trost ausspricht, wie dies bereits die Sinnbestimmung der Apokalypse des Johannes zu ihrer Zeit gewesen ist. Denn die Apokalypsen Israels und der Christenheit wollten keine Schauermärchen erzählen. Sie sind vielmehr Märtyrerverzeugnisse und damit Dokumente von Widerstandskämpfern gegen die gottlosen Mächte auf dieser Erde und damit in leidenschaftlicher Liebe zur Welt Gottes geschrieben. In Aufnahme des befreienden Kerns der apokalyptischen Tradition und in Ausscheidung anachronistisch gewordener weltanschaulicher Vorstellungen soll deshalb abschliessend in einem systematischen Ertrag nach dem bleibenden apokalyptischen Stachel im Fleisch des Christentums gefragt werden, und zwar in dreifacher Hinsicht.

1. Apokalyptisches Zeitbewusstsein mit Finale

Christliche Eschatologie muss immer mit Apokalyptik durchtränkt sein. Denn Eschatologie ohne apokalyptische Imprägnierung steht in der Gefahr, die geschichtliche Kontinuität der Zeit in ein blosses Kontinuum der Evolution aufzulösen, die apokalyptische Symbolik von Abbruch und Ende der Zeit und Welt gegen das naturalistische Symbol der Evolution einzutauschen und sich damit vollends dem neuzeitlich-bürgerlichen Zeitverständnis anzupassen. Mit Recht beurteilt Jürgen Moltmann den modernen „Glauben, es ginge <immer weiter> und ein Ende wäre nicht in Sicht, jedenfalls für uns nicht“, als „Märchen der <modernen Welt>“, als „Märchen von ihrer Endlosigkeit und ihrer Alternativlosigkeit“. Dies aber ist „säkularisierter Chiliasmus“

. In der Tat funktionieren unsere neuzeitlichen Gesellschaften nur mit der „Grundannahme, dass sie sich prinzipiell ohne ein <von aussen> gesetztes Ende weiterentwickeln“. Deshalb ist es kein Zufall, dass die Kategorie der Entwicklung zum „quasi-religiösen Grundsymbol der im Aufklärungsdenken begründeten neuzeitlichen Gesellschaftsformen und ihres Lebensmodells“ geworden ist

, wie

berhaupt der moderne Fortschrittsglaube ein Säkularisat des heilsgeschichtlichen Millenarismus darstellt. Für das gesellschaftliche Lebensmodell der Moderne ist somit ein Empfinden von Zeit und Geschichte charakteristisch, in dem ein Abbruch und ein Ende der Zeit kategorisch ausgeschlossen sind, weil alles für überholbar gilt.

Christliche Apokalyptik leitet demgegenüber zu einer anderen Einstellung zur Zeit an. Sie sagt uns mit ihrem Vorblick auf das Ende der Zeit keine evolutionär zerdehnte oder stets wiederkehrende Zeit an. Es ist vielmehr eine befristete Zeit, die sowohl einen Anfang als auch ein Finale kennt. Dieser Horizont befristeter Zeit bedeutet freilich gerade nicht eine Entwichtigung der Gegenwart. Im Gegenteil! Erst in diesem Horizont befristeter Zeit wird Gegenwart in jener emphatischen Weise erfahrbar, wie sie für die biblische Botschaft kennzeichnend ist. Dieses apokalyptische Zeitbewusstsein lenkt denn auch nicht von den Aufgaben der Gegenwart ab,

sondern ruft vielmehr zur sensiblen Wachsamkeit auf, wie in einer rabbinischen Legende deutlich wird: Ein jüdischer Rabbi sagte einmal zu seinen Schülern: „Tut Busse einen Tag vor Eurem Tod!“ Darauf fragte ihn einer seiner Schüler: „Weiss denn der Mensch, an welchem Tag er sterben muss?“ Darauf antwortete der Rabbi: „Eben darum kehre er heute um, vielleicht muss er morgen sterben. So lebt er alle Tage die Umkehr. So lebt er jeden Tag, als wäre er der letzte.“

Jeden Tag zu leben, als wäre er der letzte: Dies heisst leben im apokalyptischen Horizont einer Zeit mit Finale. Dieser Horizont ermöglicht uns die christliche „Entdeckung der Langsamkeit“ (Sten Nadolny), die nur im Vorblick auf das endgültige Kommen Gottes am Ende der Zeit aufscheint. Denn nur wer des ewigen Lebens Gottes gewiss ist, hat viel Zeit und vermag jene gesunde Einstellung zur Zeit zurückzugewinnen, die wir dringend nötig haben, zumal in der heutigen Zeit, in der uns Menschen die Zeit immer mehr zum Problem geworden ist. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass wir zwar immer länger, faktisch jedoch viel kürzer leben. Umgekehrt aber haben wir mehr Zeit, wenn wir auf das ewige Leben hin leben und wenn wir von der Zukunft des ewigen Lebens her unsere Gegenwart gestalten. Und wenn wir im Glauben darum wissen, dass unser Leben nicht die „letzte Gelegenheit“ ist, brauchen wir uns nicht krampfhaft an unserer Zeit festzukrallen. Das apokalyptische Bewusstsein einer befristeten Zeit mit Ende erweist sich mit seiner Revolution im Zeitverständnis deshalb als eine anthropologische Wohltat. Um des Menschen willen kann und darf christliche Theologie das Zeitverständnis der Apokalyptik nicht preisgeben.

2. Universale Vollendung der Welt und eschatologischer Vorbehalt

Die Apokalyptik erinnert christliche Theologie daran, dass Eschatologie immer eine individuelle und eine universal-kosmologische Dimension haben muss. Sie kann nicht nur die Vollendung der individuellen Bestimmung des einzelnen Menschen zum Thema haben, sondern muss auch von der eschatologischen Vollendung der ganzen Gesellschaft und der universalen Schöpfung reden. Dies ist genauerhin darin begründet, dass für die jüdisch-christliche Eschatologie die unlösbare Verknüpfung der Hoffnung auf die Auferstehung des einzelnen Menschen mit der Erwartung des Kommens des Reiches Gottes als Vollendung der universalen Bestimmung der ganzen Menschheit und der Schöpfung charakteristisch ist.

Und um diese unaufkündbare Einheit zu artikulieren, dafür steht das apokalyptische Symbol des Gerichtes gut, das zwischen dem Symbol des Gottesreiches und dem Symbol der Auferstehung vermittelt und damit jene tröstliche Hoffnung artikuliert, die die Befreiungstheologen Joao B. Libanio und Maria C. Lucchetti Bingemer so zum Ausdruck bringen: „Das letzte Wort über die Geschichte, das letzte Wort über die Wirklichkeit des Menschen wird von keiner Macht dieser Welt, von keinem irdischen Herrscher kommen, sondern von Jesus, der von Gott, seinem Vater, als höchster Richter eingesetzt ist.“

Indem das apokalyptische Symbol des Gerichts die Hoffnung aufrechterhält, dass Gott selbst denen endgültig Recht schaffen wird, die unter der menschlichen Ungerechtigkeit am meisten gelitten haben, erweist es sich auch als die beste Gegenwehr gegen jene chiliastischen Tendenzen in der heutigen Theologie, vor allem in bestimmten Ausprägungen von politischen Theologien und Befreiungstheologien, die die praktisch zu realisierende Hoffnung auf eine innergeschichtliche und auch materiell erfahrbare Verwirklichung des Reiches Gottes aufrechterhalten und damit den Kern des traditionellen Chiliasmus beerben.

Denn die Traditionslinie, auf die sich die revolutionäre Spiritualität der Befreiung in verschiedenen modernen theologischen Strömungen am ehesten berufen kann, ist diejenige des

Chiliasmus.

Demgegenüber gilt es zu bedenken, dass in der jüdisch-christlichen Eschatologie Auferweckung der Toten, Reich Gottes und Gericht miteinander verbunden sind in der Vorstellung eines Endes der bisherigen Welt und Geschichte. Mit diesem apokalyptischen Symbol kommt nämlich zum Ausdruck, dass es sich bei der eschatologischen Erfüllung der Bestimmung des Menschen und der ganzen Schöpfung um deren Wesens-Zukunft handelt, die ñ im Unterschied zu den gegenwärtigen, erbsündlich stigmatisierten Ausgangsbedingungen des Menschseins und der Welt ñ allein unter eschatologisch verwandelten natürlichen Ausgangsbedingungen möglich ist und sich deshalb auf einen neuen Himmel und auf eine neue Erde richtet.

Von daher beginnt man zu verstehen, warum die biblischen Apokalypsen, wenn sie von der Endzeit handeln, in einer drastischen Sprache von Schrecken und Wirrnissen, von radikalen Umwälzungen und Umorientierungen reden: „Es wird gewaltige Erdbeben und an vielen Orten Seuchen und Hungersnöte geben; schreckliche Dinge werden geschehen und am Himmel wird man gewaltige Zeichen sehen“ (Lk 21.11). Mit solchen und ähnlichen Bildern, die sogar von gravierenden kosmischen Veränderungen am Himmel reden, machen die biblischen Apokalypsen in einer schonungslosen Offenheit und in einem hartnäckigen Realismus darauf aufmerksam, dass unter den gegenwärtigen irdischen Bedingungen des Menschseins und der ganzen Schöpfung die Vollendung von Mensch und Welt eine absolute Utopie bleiben muss und dass, sollen Mensch und Welt zur Vollendung gelangen können, es ganz neuer Bedingungen bedarf, die allein Gott zu schaffen vermag. Denn das Reich Gottes als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung kann nicht des Menschen Werk sein, sondern ist und bleibt die unableitbare und eschatologische Tat Gottes, wenn es sich denn wirklich um das Kommen des Reiches Gottes handelt.

Mit dieser entkrampfenden Einsicht bestätigt die schonungslose Aussicht der biblischen Apokalypsen jene tiefe Wahrheit, die der Giessener Philosoph Odo Marquard so ausgesprochen hat: „Wer die Erde zum Himmel machen will, macht sie zuverlässig zur Hölle.“

Die europäische und die Weltgeschichte geben dafür einen beredten Anschauungsunterricht. Denken wir nur an Mao Tse-Tung, der den „neuen Menschen“ geplant und utopisch erträumt hat. Um diesen neuen Menschen zu formen, hat freilich sein Schüler Pol-Pot die Hälfte seines kambodschanischen Volkes vernichtet, die gesamte geistige Elite liquidiert und alles überlieferte Wissen, alles kulturelle Erbe radikal zerstört, „damit aus der Asche des alten ein neuer Mensch sich erheben kann“

. Demgegenüber weiss die Heilige Schrift darum, dass der „neue Mensch“ gerade nicht ein Produkt politisch-revolutionärer Anstrengungen sein kann, sondern ein „neues Herz“ voraussetzt, das ihm freilich nur Gott einpflanzen kann. Insofern kann uns die biblische Apokalyptik von den chiliastisch angehauchten Machbarkeitsträumen und Allmachtsgelüsten befreien und uns vor Augen führen, dass Menschen das Reich Gottes nie schaffen werden, dass sie aber berufen sind, Zeichen und Gleichnisse für das Kommen des Gottesreiches in der heutigen Gesellschaft und Welt zu ermöglichen. Für diesen eschatologischen Vorbehalt gegenüber überzogenen Erwartungen an die christliche Befreiungspraxis bildet die apokalyptische Tradition eine nüchterne, aber tragfähige Garantie, die es auch in der heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation zu verlebendigen gilt.

3. Apokalyptische Wahrnehmung der Ängste und Hoffnungen

Damit ist freilich gerade nicht einer neuen Vertröstung der Menschen auf das Jenseits das Wort geredet. Ganz im Gegenteil! Die Verlebendigung der apokalyptischen Traditionen hat vielmehr das Ziel, Hoffnung auf Gott in den Gefahren der Welt anzusagen und zum christlichen Handeln zu ermutigen. Wie die biblischen Apokalypsen „Seelsorge an Geängstigten“ vollzogen, so bildet überhaupt die Weltangst den hermeneutischen Schlüssel zum apokalyptischen Geschichtsverständnis. Die heutige Wiederentdeckung der Apokalyptik impliziert somit das Postulat, die Weltängste der Menschen in der Gegenwart wahrzunehmen und als ein elementar theologisches Problem zu identifizieren. Denn die sensible Wahrnehmung und Ergründung der Weltängste der heutigen Menschen ist eine eminent „theologische Aufgabe, soll Theologie angesichts des drohenden Endes überhaupt noch etwas zu sagen haben“.

Nach einem gelungenen Wort Carl Friedrich von Weizsäckers sind die Ängste der Menschen ein „schrilles Weckersignal“. Deshalb sind die Menschen gut beraten, wenn sie diesen Wecker nicht aus den Fenstern ihrer Lebenszimmer hinauswerfen, um nicht aufgeschreckt zu werden, sondern um behaglich weiterschlafen zu können

. Auch und gerade der christliche Glaube ist keineswegs dazu angetan, die Ängste der Menschen zu beschönigen und zu verharmlosen, zu verdrängen und zu verscheuchen. Er lässt die Ängste vielmehr zu, er nennt sie bei ihrem Namen und stellt sie nüchtern und realistisch fest. Der christliche Glaube lässt aber den Menschen in seinen Ängsten nicht mit sich allein. Er schenkt vielmehr Hoffnung mitten in den Ängsten, freilich eine Hoffnung, die nicht trägt, sondern trägt. Denn der christliche Glaube hofft auf Gott, den Schöpfer der Welt. Deshalb hofft er auch auf die unbeirrbar Treue dieses Gottes zu seiner eigenen Schöpfung.

Dadurch, dass der christliche Glaube die Hoffnungen und die Ängste der Menschen gleichermaßen ernst wird, unterscheidet er sich massgeblich von den zwei häufigsten Verhaltensweisen der Menschen heute angesichts der bevorstehenden Jahrtausendwende, nämlich sowohl von der esoterischen Hoffnung auf eine bevorstehende innergeschichtliche Wendezeit, die die Krisenherde der heutigen Weltgesellschaft und die abgrundtiefen Ängste der Menschen vor ihnen tendenziell ausblendet und verdrängt, als auch von einer pessimistisch-resignierten Beschwörung der Endzeit, die auf die Krisenherde und die Ängste der Menschen wie narkotisiert fixiert bleibt. Der christliche Glaube lebt vielmehr in der Überzeugung, dass der Anbruch der „Fülle der Zeit“ schon hinter uns liegt und dass wir schon mitten in der wahren Endzeit leben, und zwar seit jenem ersten Weihnachten, an dem Gott selbst in Jesus Christus in unsere Welt gekommen ist. In dieser Glaubensüberzeugung können wir Christen nüchtern und ohne magische Erwartungen und zugleich dankbar auf das Jahr 2000 zugehen, wie Dietrich Bonhoeffer auf sein letztes Lebensjahr zugegangen ist, der im Gefängnis in Vorahnung seiner drohenden Ermordung durch die verbrecherischen Schergen des Nationalsozialismus gebetet und gedichtet hat:

„Von guten Mächten wunderbar geborgen
erwarten wir getrost, was kommen mag.
Gott ist bei uns am Abend und am Morgen
und ganz gewiss an jedem neuen Tag.“

Im Unterschied zur heute weitverbreiteten Weltuntergangsstimmung, die aber nur wenige Menschen zum Wachen und Beten anleitet, aber viele zu einem dumpfen Brüten verleitet, kann auch heute christliches Leben, das angesichts der Jahrtausendwende die Ängste und Hoffnungen der Menschen wahr- und ernstnimmt, in der Tat nur in zweierlei bestehen: Im Beten und im Tun des Gerechten, und zwar in der Hoffnung auf den kommenden unbeirrbar treuen Gott. In dieser

Hoffnung können Christen und Christinnen sich angesichts des Jahres 2000 in allen Gefahren sich in Gott geborgen und gerade deshalb zur Arbeit an den Herausforderungen der kommenden Zeit ermutigt und gestärkt wissen, indem sie „getrost erwarten, was kommen mag“.

Diese gläubige Gewissheit ist und bleibt der eigentliche Wärmestrom biblischer und damit jüdisch-christlicher Apokalyptik mit ihrem im Blick auf die konkrete Situation der jeweiligen Welt und Geschichte kaltblütigen Realismus. Und die Feier des Übergangs vom zweiten zum dritten Jahrtausend ist in christlicher Sicht ein hervorragender Anlass, diese apokalyptische Hoffnung glaubwürdig zu bewähren.

GANZHEITLICHE HOFFNUNG AUF VOLLENDUNG Zum Theo-logischen Grund adventlicher Hoffnung

Der Theo-logische Grund der adventlichen Hoffnung des christlichen Glaubens kann nur in der Wirklichkeit Gottes liegen. Angesichts der bevorstehenden Jahrtausendwende gilt es deshalb, die erzapokalyptische Frage neu zu buchstabieren, wo denn wohl Gott wohnt. Auf das erste Hinhören hin mag dies wie eine typische Kinderfrage tönen, die aus einer ebenso kindlichen Neugierde heraus entsteht. Hinter dieser Frage liegt freilich sehr viel mehr verborgen, nämlich die Sehnsucht, dass auch Gott zum Vertrauten unseres Alltags gehört und dass er bei uns Wohnung nimmt. Die schönste Antwort auf diese sehnsuchtsvolle Frage gibt zweifellos der Prophet Ezechiel, wenn er Gott selbst sprechen lässt: „Ich werde mitten unter ihnen für immer mein

Heiligtum errichten, und bei ihnen wird meine Wohnung sein. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein“ (Ez 37.26b-27). Gott selbst will bei seinem Volk wohnen, und Gott wählt sich sein Volk zu seiner Wohnung mitten unter den Menschen aus. Das absolute Geheimnis Gottes, das im Himmel wohnt, hat seine „Wahlheimat“ mitten unter den Menschen. Ja, Gott verheisst nicht nur, dass er seine Wohnung bei seinem Volk haben will. Er will vielmehr auch sein Heiligtum für alle Zeit in der Mitte seines Volkes haben, damit die Völker erkennen, „dass ich der Herr bin, der Israel zu seinem heiligen Volk gemacht hat“ (Ez 37.28). Die Kirche ist deshalb nicht nur berufen, die Wohnung Gottes zu sein; sie ist vielmehr auch erwählt, das Heiligtum Gottes zu beherbergen. Das Volk Gottes ist der von Gott erwählte Ort, an dem der Mensch Gott begegnen kann.

I. Die Gottesfrage klopft an der Kirchentüre

Gottes Heiligtum ist das zentrale Geheimnis unseres Glaubens. Ein Ge-Heim-nis und erst recht das Geheimnis Gottes ist im ursprünglichen Sinn das, was zum Heim gehört und was einem so vertraut ist wie das eigene Heim. Kirche als Gottes Wohnung und Gottes Ge-Heim-nis sind deshalb geradezu identisch. Denn Geheimnisse sind nicht dazu da, rational „gelöst“ zu werden, sondern vielmehr dazu, bewohnt zu werden. Und deshalb ist die Kirche, wie der Mailänder Kardinal Carlo M. Martini in seinen Briefen an Umberto Eco betont, nicht einfach dazu da, Bedürfnisse und Erwartungen zu befriedigen; ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, Geheimnisse zu feiern, und zwar vor allem das öffentliche Geheimnis Gottes

. Die Besinnung auf das Geheimnis Gottes ruft deshalb erst recht die weitere Frage nach der Bewohnbarkeit der Kirche hervor, die wir bilden und leben: Kirche, wo wohnst du? Und vor allem: Kirche, bewohnst du dein Geheimnis?

Diese entscheidende Frage hat uns das Zweite Vatikanische Konzil gestellt. Denn es hat nicht nur als Ziel der Reform der Liturgie anvisiert, dass das Heilige deutlicher zum Ausdruck kommen soll. Es hat vielmehr auch und vor allem eine Rückbesinnung auf Gott und sein Geheimnis anstossen wollen. Darin lag sein grösstes Anliegen, weshalb das erste Kapitel der Kirchenkonstitution bewusst den Titel trägt: „Das Mysterium der Kirche“. Das Konzil hat damit zum Ausdruck bringen wollen, dass es die Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern „um Gottes willen“ gibt, und zwar im buchstäblichen Sinn. Die Kirche lebt folglich nur dann glaubwürdig und wirklich evangelisch, wenn sie möglichst wenig von sich, dafür aber möglichst intensiv von Gott und seinem Geheimnis spricht.

Zu dieser Prioritätenordnung auf der kirchlichen Traktandenliste hat uns das vergangene Konzil ermutigen wollen; und sie hat gerade in der heutigen Situation nichts an Aktualität eingebüsst, in der die Gottesfrage wieder deutlich an unserer Türe klopft.

Wenn wir dieser Situation gerecht werden wollen und nach Möglichkeiten von Gotteserfahrungen im Alltag fragen, dann muss sich das kirchliche Leben und pastorale Handeln heute mit einer neuen Leidenschaft der Gottesfrage stellen und ihr die erste Priorität in den alltäglichen Traktanden einräumen. Statt diesen Appell ernsthaft aufzunehmen, wird er freilich in der katholischen Kirche heute sehr oft und vorschnell als Ablenkmanöver von notwendigen Kirchenstrukturfragen beargwöhnt und diskriminiert. Von daher ist es ratsam, auf die Stimme eines evangelischen Mitchristen, des Bischofs von Berlin-Brandenburg, Wolfgang Huber, zu hören, der die entscheidende Herausforderung an die Kirchen in der heutigen säkularisierten Gesellschaft an der gleichen Stelle ortet.

In seiner Situationsvergewisserung über die evangelische Kirche in der heutigen Zeit ñ „Kirche in der Zeitenwende“ - erblickt er das elementare Problem darin, dass die Kirchen in Westeuropa in der Versuchung stehen, auf die gesellschaftliche Säkularisierung mit einem Prozess der Selbstsäkularisierung zu antworten, genauerhin mit einer durchgehenden „Ethisierung der Religion“: „Sie haben den Säkularisierungsprozess in einem Prozess der Selbstsäkularisierung aufgenommen. Die moralischen Forderungen der Religion wurden zum dominierenden Thema; die transmoralischen Gehalte der Religion, die Begegnung mit dem Heiligen, die Erfahrung der Transzendenz traten in den Hintergrund.“

Demgegenüber sieht Bischof Huber die wichtigste Herausforderung der heutigen Zeit an die Kirche darin, „den alle Moral überschreitenden Gehalt des christlichen Glaubens in seiner Bedeutung für die Orientierungsprobleme der Gegenwart zu verdeutlichen“

. Von daher fordert er die Kirche auf, ihre spezifische religiöse Kompetenz entschieden zur Geltung zu bringen, weil es für die Kirche „vorrangig ist, ihre eigene Botschaft ernst zu nehmen“

. Diese notwendige Rückbesinnung auf die spezifisch religiöse Kompetenz drängt sich dem christlichen Glauben in besonderer Weise auf, weil er von einem verbindlichen Gott überzeugt ist, der sich uns Menschen verbindlich geoffenbart hat und der von uns auch eine verbindliche Glaubensantwort erwartet.

Dieses biblisch-christliche Bild Gottes als eines in der Geschichte gegenwärtigen und handelnden Gottes droht aber in der heutigen Gesellschaft stets mehr zu verdunsten; und darin muss man das tiefste Problem für die Erfahrbarkeit Gottes im Alltag erblicken, das sich in der Kurzformel festmachen lässt: „Religion ja ñ ein persönlicher Gott nein“.

Diese Gotteskrise ist dabei nicht leicht zu diagnostizieren, zumal sie in einer äusserst religionsfreundlichen Atmosphäre stattfindet. Aber sie bringt auf jeden Fall zum Ausdruck, dass man sich einen Gott weithin nicht mehr vorstellen kann, der sich um den einzelnen Menschen kümmert und der überhaupt in der Welt handelt. Dies bedeutet freilich gerade nicht, dass die Menschen heute nicht mehr an Gott glauben würden; aber es scheint sich weithin um einen Gott zu handeln, der in der Geschichte der Menschen nicht als gegenwärtig wahrgenommen wird.

Von daher drängt sich das Urteil auf, dass sich der seit der europäischen Aufklärung aufgekommene Deismus praktisch im allgemeinen Bewusstsein durchgesetzt hat, den man dahingehend charakterisieren muss: Gott mag, wenn es ihn denn überhaupt geben sollte, den Urknall angestossen haben, aber mehr bleibt ihm in der aufgeklärten Welt nicht. Es scheint für viele Menschen fast lächerlich sich vorzustellen, dass Gott unsere Taten und Untaten interessieren könnten, so klein kommen wir uns doch angesichts der Grösse des Universums vor. Es erscheint geradezu mythologisch, Gott Aktionen in der Welt zuzuschreiben. Ein solch deistisch verstandener Gott aber ist weder zu fürchten noch zum Lieben. Es fehlt die elementare Leidenschaft an Gott; und darin liegt zweifellos die tiefste Glaubensnot in der heutigen Zeit, die Gottesbegegnungen im alltäglichen Leben zu verhindern droht.

Diese Diagnose muss freilich noch vertieft werden. Denn die heutige Gotteskrise findet ihre radikalste Zuspitzung in einer Krise des Christusglaubens. Zumal in der heutigen Gesellschaft, die sich durchgehend durch Multikulturalität und damit auch Multireligiosität auszeichnet, stellt sich mit besonderem Ernst die Frage, wie der Christusglaube der Kirche angesichts des vielfältigen Religionsangebotes von heute redlich verantwortet werden kann, ohne den Christusglauben zu einer bloss humanistischen Jesulogie herunterzustufen. Kardinal Joseph Ratzinger hat deshalb mit Recht betont, dass der eigentliche Gegensatz, dem wir uns stellen

müssen, mit dem Wort umschrieben werden müsste: „<Jesus ja - Christus nein> oder <Jesus ja - Sohn Gottes nein>.“

In dieser Formel verschafft sich die durchschnittliche Einstellung des heutigen Menschen Ausdruck, der sich vor allem berühren lässt von allen menschlichen Dimensionen an Jesus von Nazareth, dem aber das Bekenntnis, dieser Jesus sei der eingeborene Sohn Gottes, der als der Auferweckte in der Gestalt und Person des Heiligen Geistes unter uns gegenwärtig ist, und insofern der kirchliche Christusglaube weithin Mühe bereitet. In dieser Krise des Christusglaubens dürfte denn auch der massive Rückgang der Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche, vor allem an der Eucharistie, seinen tiefsten Grund haben, da die Feier der Eucharistie mit dem Glauben an den auferweckten und in seinem Geist gegenwärtigen Christus steht oder fällt. Denn ohne diesen Glauben wäre die Eucharistie nichts anderes als „Totenkult“ und ein weiterer Ausdruck „unserer Trauer über die Allmacht des Todes“ in der heutigen Welt

II. Sakramentale Schau der Welt

Hinter der Krise des Christusglaubens verbirgt sich letztlich eine Krise der erzchristlichen Kategorie des Sakramentalen überhaupt. Und hier liegt der tiefste Grund für die oft ausbleibende Erfahrbarkeit Gottes im Alltag. Denn die Kategorie des Sakramentalen besagt in ihrem elementaren Kern, dass dadurch, dass die Wirklichkeit des Transzendenten in den Bereich des Immanenten eindringt, es diesen transfiguriert und ihn für das Transzendente transparent und gleichsam porös macht. Sakramentalität bringt damit zum Ausdruck, dass Transzendentes gegenwärtig wird im Immanenten, so dass Immanentes für das Transzendente transparent wird. Darin besteht das Wesen des christlichen Glaubens und der Urgrund von Gotteserfahrungen im Alltag.

Die erzchristliche Kategorie der Sakramentalität kommt am deutlichsten zum Ausdruck im Herrengebet, das das christliche Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Schöpfung und zwischen Himmel und Erde artikuliert: Der erste Teil des „Vater unser“ bezieht sich auf die „Sache Gottes“: auf die Heiligung seines Namens, auf das Kommen seines Reiches und auf das Geschehen seines Willens. Demgegenüber geht es im zweiten Teil um die „Sache des Menschen“: um das notwendige Brot, um die unerlässliche Vergebung, um die Bewahrung vor der stets gegenwärtigen Versuchung und um die Erlösung vor dem uns immer wieder bedrohenden Bösen. Von daher gehören die Sache Gottes und die Sache des Menschen unlösbar zusammen; und gerade diese Wechselbeziehung verleiht dem Gebet des Herrn seine sakramentale Transparenz, die die Gegenwart Gottes mitten im Leben anzeigt und ermöglicht: „Aus der Perspektive Gottes, mit seinen Augen, betrachten wir unsere Bedürfnisse. Und mitten in unseren Nöten müssen wir uns um Gott kümmern. Die Leidenschaft nach dem Himmel drückt sich in der Leidenschaft für die Erde aus.“

Noch deutlicher erschliesst sich die erzchristliche Kategorie der Sakramentalität von der Siebenzahl der Sakramente her, insofern diese nicht additiv als Summe von 1 + 1 + 1 usw. zu verstehen ist, sondern symbolisch als Ergebnis von 3 + 4. Vier ist dabei das Symbol für den Kosmos mit den vier Elementen von Erde, Wasser, Luft und Feuer und somit für Bewegung und Immanenz. Drei hingegen ist das Symbol für das Absolute und damit für Ruhe und Transzendenz. Sieben als Summe aus beiden Größen bedeutet somit die transparente Verbindung von Immanenz und Transzendenz und bringt zum Ausdruck, dass die Ganzheit des menschlichen Lebens mit allen seinen materiellen und geistigen Dimensionen von der Gnade

Gottes geweiht ist.

Eine solche sakramentale Schau der Wirklichkeit setzt freilich eine bestimmte Art und Weise des Umgangs mit der Welt überhaupt voraus und zugleich frei. Sie erfasst nämlich die Wirklichkeit nicht als eine bloße Sache, die zuhanden ist, sondern als ein Symbol, das allererst erschlossen werden muss. Das symbolische Erkennen der inneren Wirklichkeit im äusseren Geschehen ist und bleibt aber, wie der katholische Theologe Theodor Schneider mit Recht diagnostiziert hat, „das grosse Problem Gottes mit uns Menschen“

. Dies gilt zumal in der heutigen Situation unserer Kirche, in der wir seit längerer Zeit eine Krise des sakramentalen Lebens durchleben, die zudem die Gefahr in sich birgt, dass auch die sakramentale Grundstruktur unserer Kirche selbst immer mehr verdunstet.

Die Wurzeln dieser Krise liegen dabei sehr tief und historisch weit zurück. Dies kann durch einen kurzen Seitenblick in die Kirchengeschichte des 9. und 11. Jahrhunderts verdeutlicht werden, in der die sogenannten Abendmahlsstreitigkeiten im Vordergrund standen.

Diese waren nämlich von der verhängnisvollen Alternative geleitet, ob der Mahlherr Christus in der Eucharistie nur im Zeichen („in figura“) oder in der Wirklichkeit („in realitate“) gegenwärtig ist. Geht man von dieser schiefen Alternative von Zeichen und Wirklichkeit aus, muss es notwendigerweise zu einer Gefährdung der sakramentalen Idee überhaupt kommen. Und weil umgekehrt die sakramentale Idee überhaupt in eine Krise geraten war, konnte auch kein angemessenes Verständnis der Eucharistie als sakramentaler Vergegenwärtigung von Person und Heilswerk Jesu Christi mehr erreicht werden. Von daher steht zu vermuten, dass auch in der heutigen kirchlichen Situation die Krise des sakramentalen Lebens und der sakramentalen Frömmigkeit darin besteht, dass Idee und Wirklichkeit des Sakramentalen überhaupt weithin aus dem Bewusstsein verschwunden sind. Worin aber liegt genauerhin diese Krise begründet?

III. Gotteserfahrungen in der Schöpfung

Vor allem in den sechziger Jahren ist die theologische Diskussion umgetrieben gewesen von der Infragestellung der traditionellen Unterscheidung von sakral und profan. Diese Unterscheidung ist von massgeblichen theologischen Strömungen mit angeblich christlichen Motiven als anachronistisch beurteilt und zu überwinden versucht worden. Dabei wurde vor allem betont, Gott habe in Jesus Christus eine derart neue Welt des Heils geschaffen, dass er die Welt nicht nur von allem Dämonischen, sondern auch von allem Sakralen befreit und damit die ganze Welt in sein Heil eingetaucht habe. Dadurch aber, dass Gott alles sakral gemacht habe, sei zugleich alles profan geworden. Diese Argumentation richtete sich mit logischer Konsequenz vor allem gegen die kultische Dimension des christlichen Glaubens und gegen den expliziten Kult als einer besonderen Institution der Kirche.

Im Unterschied zu diesen kultkritischen Tendenzen in der jüngeren Vergangenheit hat sich heute jedoch die theologische Diskussion massgeblich gewandelt, und zwar angestossen von der Beobachtung, dass dieselben Menschen in den westlichen Industrienationen, die sich vom christlichen Kult abwenden, ihr Heil nicht selten in nichtchristlichen Religionen suchen, in denen aber der Kult einen festen und unbezweifelbaren Ort hat. In diesem paradoxen Phänomen muss man mit dem Philosophen Georg Muschalek eine „Rache der menschlichen Natur“ erblicken, „die - trotz allem - religiös bleibt: der Eliminierung des religiösen Kultes daheim folgt, mit dem

Zwang des Verdrängten, das sich Geltung verschafft, eine leidenschaftliche, heilsuchende Hinwendung zu nichtchristlichen Religionen“

Eine analoge Wandlung in der theologischen Einstellung ist in den vergangenen Jahrzehnten auch in der christlichen Schöpfungstheologie zu verzeichnen, auf die kurz einzugehen sich nahelegt, um uns der christlichen Idee des Sakramentalen als Basis für Gotteserfahrungen im Alltag besser annähern zu können. Im schöpfungstheologischen Zusammenhang wurde dabei die theologische Argumentation, dass Gott in Jesus Christus alles sakral und damit alles profan gemacht habe, in den Spitzensatz übersetzt, die Schöpfung zeichne sich vor allem dadurch aus, dass sie nicht göttlich, sondern das strikte „Gegenüber“ Gottes und folglich Welt und nichts als Welt sei. Dementsprechend wurde vor allem betont, die Welt sei kein heiliger und göttlicher Kosmos, da allererst eine entgöttlichte Welt als ungeheures Möglichkeitsfeld dem Menschen zu seiner Verfügung übergeben werden könne. Diese Profanierung und Säkularisierung der Schöpfung zur blossen Welt ist dabei getragen von der forcierten Hervorhebung der Differenz zwischen Gott und Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Schöpfer und Schöpfung. Seit der beginnenden Neuzeit ging die christliche Schöpfungstheologie denn auch immer weniger von der Gegenwart Gottes in der Welt aus, sondern umgekehrt von einer fundamentalen und teilweise sogar dualistischen Unterschiedenheit von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung, von Himmel und Erde. Eine Schöpfungstheologie aber, die vor allem von der absoluten Welttranszendenz Gottes ausgeht und die Gegenwart Gottes in der Welt zu denken nicht mehr wirklich in der Lage ist, muss letztlich im Deismus oder gar in der Konzeption einer Gott-losen Welt und damit auch eines Welt-losen Gottes landen: „Einer Welt, die nicht mehr als Medium der Offenbarung Gottes erfahren wird, die also im wahrsten Sinne des Wortes gott-los ist, entspricht auf der anderen Seite ein welt-loser Gott. Ein solcher aber erwies sich im Fortgang der neuzeitlichen Geschichte immer mehr und erweist sich heute vollends als ein unwirklicher, illusionärer Gott.“

Demgegenüber ist heute wieder eine neue Zuwendung zu religiösen Deutungen der Schöpfung und der Welt festzustellen. Diese zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass nicht mehr die Differenz, sondern die Identität von Gott und Welt, von Transzendenz und Immanenz, von Schöpfer und Schöpfung im Vordergrund steht. Teilweise wird dabei sogar auf vorchristliche und archaische Traditionen einer religiös begründeten Naturfrömmigkeit zurückgegriffen. Vor allem im Umkreis und Dunstkreis der Esoterik wird derart die Weltimmanenz Gottes betont, dass die Welt nicht mehr bloss einen göttlichen Ursprung hat, sondern selbst als göttlich betrachtet wird. Dabei ist freilich die Tendenz festzustellen, die Weltimmanenz Gottes derart zu verabsolutieren, dass die Welttranszendenz Gottes verschluckt zu werden droht in eine völlig monistische und deshalb pantheistische Identität von Gott und Welt. Denn eine Schöpfungstheologie, die vor allem von der Weltimmanenz Gottes ausgeht, aber die bleibende Welttranszendenz Gottes unterschlägt, muss letztlich zu einer Resakralisierung der Schöpfung und im Extremfall zu einer Vergötterung der Natur führen.

Die frühere Betonung der dualistisch-deistischen Differenz zwischen Gott und Welt und die heutige Hervorhebung der monistisch-pantheistischen Identität von Gott und Welt erweisen sich somit als zwei extreme weltanschauliche Sichten der Schöpfung, die sich wechselseitig bedingen und gleichermassen, wenn auch spiegelverkehrt, an einer mangelnden Unterscheidung leiden: Während die dualistische Betonung der Differenz zwischen Gott und Schöpfung die göttliche Welttranszendenz derart überpointiert, dass die Immanenz Gottes in der Welt kaum mehr zum Ausdruck gebracht werden kann, favorisiert die monistische Betonung der Identität von Gott und

Welt so sehr die Weltimmanenz Gottes, dass seine Welttranszendenz kaum mehr zur Geltung gebracht werden kann. Sollen aber diese beiden Extrempositionen einer deistisch-gottlosen und einer pantheistisch-vergötterten Welt überwunden werden können, bedarf es der sensiblen Wahrnehmung jener vermittelnden Wirklichkeit, die ñ gemäss der Sicht des christlichen Glaubens ñ in der Idee des Sakramentalen vorliegt. Denn es macht das eigentliche Wesen des Sakramentalen aus, dass es gleichsam an beiden Welten teilhat und auf die Transparenz der Transzendenz in der Immanenz sowie der Transparenz der Immanenz für die Transzendenz abzielt. Dies ist genauerhin jene Einheit von Unterschiedenheit und Identität, die sich in der vermittelnden Kategorie des Sakramentalen ausdrückt und die die Schöpfung als das Universalsakrament Gottes zu denken erlaubt.

Eng damit zusammen hängt auch die Wiederentdeckung des Wahrheitsmomentes der traditionellen Unterscheidung zwischen sakral und profan, freilich in dem Sinne, dass wir Menschen auf besondere Orte und Zeiten für das Sakrale der Liturgie angewiesen sind, „in der in besonderer, eben sakraler Weise Gott Dank gesagt wird für die Profanität, für die in den Selbststand entlassene, aber auf Gott bezogene Welt“. Deshalb ist nicht von Gott, sondern von uns Menschen her die Unterscheidung von sakral und profan aufrechtzuerhalten, „und der Raum des Sakralen wird von Gott her eröffnet!“

IV. Betende Vergewisserung der Gegenwart Gottes im Alltag

Die Welt in einer sakramentalen Sicht nicht bloss als sachlich zu behandelnde Materie, sondern vor allem als zu eröffnendes Symbol zu betrachten, dies bedeutet, sie als den Ort wahrzunehmen, an dem „Gott als Geheimnis der Welt“

und als Geheimnis des Menschen erfahren werden kann. Dies ist die Grundüberzeugung der christlichen Mystik, wie sie von den grossen Ordensgründern zum Ausdruck gebracht worden ist. Nach Ignatius von Loyola besteht das christliche Leben darin, Gott in allen Dingen zu suchen und zu finden. Das geistliche Lebensmotto des Heiligen Benedikt lag darin, Gott in allem zu loben: „ut in omnibus glorificetur Deus“. Theresia von Avila war sogar überzeugt, dass Gott zwischen den Kochtöpfen sitzt und dort angetroffen werden kann. Theresia von Lisieux konnte Gott erfahren in den alltäglichen „dÉlicatesses du bon Dieu“. Und für Franziskus von Assisi beinhaltet das evangelische Leben der Armut ein lebendiges Bekenntnis zum Schöpfergott, der alles Sein und Leben gibt, so dass der Christ sein ganzes Leben Gott zu verdanken hat und dass sein Leben zu einem einzigen eucharistischen Hochgebet werden soll.

Alle diese Glaubenszeugen waren deshalb auch davon überzeugt, dass das Leben in und aus der Gegenwart Gottes im Alltag nirgendwo so handgreiflich wird wie im Gebet in ihm seine tiefste Verdichtung findet. Denn im Gebet vergewissern sich die Christen der Gegenwart Gottes in ihrem eigenen Leben und in der ganzen Welt. Eben deshalb fühlen sie sich berufen, niemanden aus dem Gebet auszuschliessen, sondern alle in es einzuschliessen, und zwar ganz in der Nachfolge Jesu, der in seinem Abschiedsgebet bei seinem himmlischen Vater Fürbitte für seine Jünger eingelegt hat: „Vater, ich will, dass alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast“ (Joh 17.24). Genauso bitten Christen und Christinnen Gott stellvertretend für die Kirche und für die ganze Welt und üben so ihren elementaren priesterlichen Dienst aus.

Christen bringen in ihrem Gebet die Welt vor Gott und Gott in die Welt hinein, damit die Welt

nicht Gott-los und Gott nicht Welt-los wird. So leben sie die intimste Beziehung zwischen Kirche und Welt, die überhaupt denkbar ist. Eben deshalb bedeutet der Ein-Zug in die Abgeschiedenheit des Gebetes keinen Rück-Zug aus der Welt in eine - angeblich - heile Welt der Spiritualität; Christen und Christinnen nehmen vielmehr die ganze Welt mit in ihr Gebet hinein. Dadurch zeigen sie, was wahre christliche Mystik in der Sicht des christlichen Glaubens ist. Diese flieht nicht aus der Welt, sie flieht vielmehr zusammen mit der Welt zu Gott und bringt sie vor ihm in die Sprache des Gebetes.

Dennoch hebt das Gebet den Menschen über sich selbst und seine Welt hinaus, freilich in einer spezifischen Art und Weise. Denn die Tendenz, über sich selbst hinausgehoben zu werden, verspürt der Mensch immer wieder in sich. Sie kann freilich sehr Verschiedenes bedeuten. Der Mensch kann diese Tendenz beispielsweise auch im Rausch aufgrund von Alkohol oder Drogen suchen und finden. Doch der Rausch, der solche auf das erste Zusehen hin wohltätige Erhebung des Menschen über sich selbst hinaus bewirkt, führt geradewegs ins Vergessen. Insofern ist die im Rausch gesuchte Selbstvergessenheit Ausdruck von Weltflucht und Verzweiflung und gerade nicht Ausdruck einer Lebenserhöhung, die das Leben voll und ganz bejaht. Demgegenüber hebt das Gebet den Menschen zwar auch über sich selbst hinaus, aber in einer Art und Weise, die dem Leben dient und das Leben bejaht.

Dies geschieht in der Be-Geist-erung. Christen sind deshalb Menschen, die sich vom Heiligen Geist begeistern lassen und gleichsam in der „Trunkenheit des Geistes“

leben. Genau darin liegt die entscheidende Alternative, die mit dem Christsein fällig ist und die der Epheserbrief unmissverständlich beim Namen nennt: „Berauscht euch nicht mit Wein - das macht zügellos - sondern lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5.18) Christen zeichnen sich also dadurch aus, dass sie des Geistes voll sind. Wie aber werden wir des Geistes voll? Zur Beantwortung dieser Frage verweist uns der Epheserbrief nicht zufälligerweise an den Gottesdienst, genauerhin an liturgischen Dank und Gesang: „Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn! Sagt Gott, dem Vater, jederzeit Dank für alles im Namen Jesu Christi, unseres Herrn!“ (Eph 5.19-20).

Die schönste Frucht, die der Heilige Geist selbst in uns wirken will, liegt also im liturgischen Singen, in dem wir uns zu einem volleren Leben erhoben fühlen. Und dieses liturgische Singen ist der deutlichste Ausdruck für unsere Dankbarkeit Gott gegenüber. Für alles Gott Dank zu sagen und auch bei allem Schweren, das wir erfahren müssen, dennoch immer wieder Anlass zur Dankbarkeit zu finden, macht das Geheimnis des geistlichen Lebens in der Gegenwart Gottes aus. In diesem elementaren Sinn ist der christliche Gottesdienst der erste und grundlegende Akt des christlichen und kirchlichen Lebens überhaupt: Der Gottesdienst ist „zunächst Feier des Glaubens, in der Gott als Schöpfer und Erlöser absichtslos ñ also ohne Hintergedanken an einen bestimmten Nutzen ñ gelobt wird.“

Der christliche Gottesdienst ist deshalb zunächst zu verstehen ñ im Sinne eines genetivus subjectivus ñ als Dienst Gottes selbst am Leben der Menschen und erst in abgeleiteter Weise ñ im Sinne eines genetivus objectivus ñ als liturgischer Dankbarkeitsdienst der Kirche Gott gegenüber.

Dies aber bedeutet, dass die Christen und Christinnen ihre erste und grundlegende Weise des Tuns und damit auch der Gottesbegegnung im Danken finden.

V. Gottes Schönheit genießen

Von Gebet und Gottesdienst her eröffnet sich auch ein neuer Zugang zu einer grundlegenden Eigenschaft des biblisch offenbaren Gottes, die heute einer elementaren Revitalisierung bedarf, zumal sie in unserer westlichen Glaubenstradition immer wieder etwas ins Hintertreffen geraten ist, nämlich zur Eigenschaft der Schönheit Gottes. In unserer lateinischen Tradition standen in der Tat stets die Wahrheit und das Gutsein Gottes im Vordergrund der Aufmerksamkeit. Demgemäss glauben wir, dass Gott wahr ist und dass wir deshalb seinem Wort trauen dürfen. Ebenso sind wir überzeugt, dass Gott gut ist und dass wir deshalb seinen Geboten folgen sollen. Wahrheit und Gutsein sind gewiss grundlegende Eigenschaften Gottes. Gott aber ist in der biblischen Tradition nicht nur wahr und gut, sondern auch und vor allem schön. Es macht das grosse Verdienst des katholischen Theologen und Kardinals Hans Urs von Balthasar aus, diese schöne Eigenschaft Gottes wieder in die Erinnerung gerufen zu haben: „Gott kommt nicht primär als Lehrer für uns (<wahr>), als zweckvoller <Erlöser> für uns (<gut>), sondern um SICH, das Herrliche seiner ewigen dreieinigen Liebe zu zeigen und zu verstrahlen, in jener <Interesselosigkeit>, die die wahre Liebe mit wahrer Schönheit gemein hat. Zu Gottes Glorie ward die Welt erschaffen, durch sie und zu ihr wird sie auch erlöst.“

Wenn Gott vor allem schön ist, dann geht es im christlichen Glaubensleben nicht nur darum, auf das wahre Wort Gottes zu hören und seinen guten Geboten zu folgen. Dann geht es vielmehr auch darum, Gott in seiner wunderbaren Schönheit zu geniessen, unser Herz an ihr erfreuen zu lassen und selbst schöne Werke zu tun ñ wie jene Frau in Betanien, die Jesus über sein Haar kostbares Nardenöl giesst (Mk 14.3-9). Mit diesem schönen Werk steht die Frau freilich hilflos und wehrlos da gegenüber den Jüngern, die unwillig werden und sich über diese Verschwendung ärgern: „Man hätte das Öl um mehr als dreihundert Denare verkaufen und das Geld den Armen geben können“. Jesus hingegen stellt sich vor die Frau, und er setzt sie gegenüber ihren Kritikern ins Recht: „Hört auf! Warum lässt ihr sie nicht in Ruhe?“ Ja, noch mehr, Jesus lobt die Frau ausdrücklich: „Sie hat ein schönes Werk an mir getan.“ Und wegen dieses schönen Werkes spricht ihr Jesus eine ebenso schöne Verheissung zu: „Überall auf der Welt, wo dieses Evangelium verkündet wird, wird man sich an sie erinnern und erzählen, was sie getan hat.“

Dieses Lob und diese Verheissung geben zu denken: Wie Gott nach der Septuaginta seine Schöpfung anschaut und sieht, dass sie „kalon“ („sehr schön“) ist, so tut die Frau in Betanien nicht nur ein ethisch gutes, sondern vor allem ein schönes Werk (kalon). Denn sie tut es aus dem Überfluss ihrer Liebe zu Jesus. Die schöne Tat der Frau in Betanien macht damit zugleich deutlich, „dass das Christentum sich nicht in Moral erschöpft. Sie bewahrt uns vor einem Totalitätsanspruch der Moral.“

Und sie zeigt, dass der tiefste Kern der heutigen „Gotteskrise“ vielleicht doch in der Moralisation des Glaubens liegt und dass umgekehrt die Überwindung dieser doppelten Krise im Lob der Schönheit Gottes besteht, dem wir mit schönen Werken entsprechen dürfen.

Zu solch schönen Werken sind wir aber nur imstande, wenn wir selbst die Schönheit Gottes geniessen! Dies mag sich vielleicht zunächst seltsam anhören. Denn wir Menschen sind es gewohnt, allerhand in der Welt zu geniessen: das Vergnügen und die Unterhaltung, die Freiheit und die Zerstreung bis hin zu den vielfältig angebotenen Genussmitteln. Und um diesen Genuss zu fördern, brauchen wir dann manchmal sogar noch Gott, beispielsweise zur Verschönerung wichtiger Stunden unseres Lebens. Wir stehen dann freilich in der Gefahr, Gott zu betrachten und zu behandeln wie eine Kuh, wie bereits Meister Eckehart festgestellt hat: „Sie wollen Gott lieben,

wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So haltenís alle jene Leute, die Gott um des äusseren Reichtums oder des inneren Trostes willen lieben. Die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz.“ Denn Gott lässt sich nicht gebrauchen wie eine Kuh gemäss der kaufmännischen Logik: Gibt sie Milch, ist es gut. Wenn nicht, bewegt sich der Drohfinger, der auf die Schlachtbank zeigt. Darin aber besteht die unausweichliche Logik, wenn wir die Welt geniessen und dazu Gott brauchen.

Gott aber ist schlechterdings nicht zu gebrauchen und schon gar nicht zu bezahlen. Gott ist vielmehr ñ im besten Sinn des Wortes ñ unbezahlbar. Gebraucht werden sollen die weltlichen Dinge, nicht hingegen Gott. Gott ist nicht zu gebrauchen. Er kann nur genossen werden in seiner wunderbaren Schönheit. Hier entscheidet sich, was im christlichen Glaubensverständnis Gottesbegegnung im Alltag des Menschen heisst. Denn ein Christentum, das nicht mehr den Mut hätte, von dieser seligen Nutzlosigkeit der schönen Liebe Gottes und der ebenso schönen Liebe zu Gott zu künden, gäbe sich deshalb selbst auf, wie Karl Rahner immer wieder eingeschärft hat: „Die christliche Botschaft von Gott, der sich als er selber in Gnade als unser ewiges Leben anbietet, ist uns als eine jenseits von irdischer Hoffnung und Angst, von Optimismus und Pessimismus angeboten und mitgeteilt, allerdings nur unter der absolut unersetzlichen Bedingung, dass wir zuerst und zuletzt diesen Gott nicht zum Mittel unserer Zukunftssorge und zum Analgetikum unserer Lebensangst machen, es durch Gottes Gnade vielmehr fertigbringen, die Transzendenz Gottes unverbraucht (wenn man so sagen kann) sein zu lassen. Das ist... alles, was ich sagen und etwas verständlicher zu machen suche.“

VI. BEFREIENDE ERFAHRUNGEN DER TRANSZENDENZ GOTTES

Diese unverbrauchbare Transzendenz und deshalb Schönheit Gottes, und zwar im doppelten Sinn dieses Wortes, wiederzuentdecken und zu geniessen, erweist sich für die Ermöglichung von Gotteserfahrungen im Alltag als von grundlegender Bedeutung. Gemeint ist erstens die Transzendenz im unreligiösen Sinn der Wirklichkeit Gottes. Dieser Transzendenzbezug gibt dem menschlichen Leben Weite.

Dies zeigt sich umgekehrt daran, dass überall dort, wo den Menschen die religiöse Transzendenz verschlossen ist, sich ihnen der Versuch und die Versuchung aufdrängt, den Himmel gleichsam auf Erden zu suchen. Und dort, wo der Jahrhunderte lang befürchteten Vertröstung auf das Jenseits eine anstrengende Vertröstung auf das Diesseits gewichen ist, erscheint das Leben letztlich als nichts anderes als der vergebliche Versuch, den Himmel auf Erden zu erzwingen. Für dieses Bemühen stehen freilich in der heutigen Gesellschaft nur wenige Betätigungsfelder zur Verfügung, genauerhin diejenigen des Amüsemments, der Arbeit und der Liebe. Von daher droht die grosse Gefahr, dass die Menschen sich heute zu Tode amüsieren, zu Tode arbeiten und sogar zu Tode lieben, wie prominente Fachexperten des modernen Lebens diagnostiziert haben. In diesem dreifachen „zu Tode“ zeigt sich aber, wie befreiend und erlösend die wahre Transzendenzbeziehung für den Menschen ist, weil sich erst hier die unverbrauchte Weisheit des heiligen Augustinus bewährt: „Unruhig ist des Menschen Herz, bis es ruhen kann bei Gott.“ In der Tat kann allein die einzig masslose Wirklichkeit Gottes eine masslose Antwort auf die masslose Sehnsucht des menschlichen Herzens geben.

Wer Gott sagt, sagt von selbst auch Ewigkeit und ewiges Leben. Und dies ist die zweite Transzendenzbeziehung, die für das Gelingen des menschlichen Lebens von unschätzbare Bedeutung ist. Denn in der Einstellung zur Glaubenswirklichkeit des ewigen Lebens geht es auch um das ureigene Lebensprogramm des Menschen. Es sei mir erlaubt, die diesbezügliche Alternative etwas zugespitzt zu formulieren: Wenn es keine Aussicht auf ein ewiges Leben gibt,

dann bleibt nur die Möglichkeit, sich mit der Endlichkeit der Welt tapfer oder resigniert abzufinden oder sich zum Dauernörgler am „real existierenden Leben“ zu entwickeln. Wenn aber der Ausblick auf das ewige Leben möglich ist und trägt, dann erhalten unser Leben und unsere Welt einen neuen und grösseren Horizont. Und dann gewinnen wir mehr Zeit, gerade in der heutigen Zeit der Zeitverknappung. Marianne Gronemeyer hat in ihrem Buch mit dem treffsicheren Titel „Das Leben als letzte Gelegenheit“ das Problem des heutigen Menschen mit der Zeit darin diagnostiziert, dass wir in der heutigen Zeit zwar immer länger, faktisch jedoch immer kürzer leben, und in dieser Kurzformel ausgedrückt: Die Menschen lebten früher 40 Jahre plus ewig. Heute jedoch leben wir nur noch 90 Jahre. Und dies ist ungemein viel kürzer.

Gerade in der heutigen Zeit der knapp gewordenen Zeit enthält der Glaube an das ewige Leben das Geschenk der wunderbaren Zeitvermehrung, das unserem Leben zugute kommt.

Dieses im christlichen Glauben an das ewige Leben begründete Geschenk der Zeitvermehrung ist auch der Wurzelgrund zur Förderung der Grundhaltung der Solidarität, die sich für die Zukunft des gesellschaftlichen Zusammenlebens als lebensnotwendig erweist.

Diesbezüglich besteht das eigentliche Problem darin, dass Solidarität in der heutigen Gesellschaft zwar stark im Wunsch, jedoch relativ schwach in der Verwirklichung ist. Die Menschen wünschen sich Solidarität, und sie bringen sie doch allzu oft nicht zustande. Der Wunsch nach Solidarität bleibt oft genug auf dem Weg zur Praxis auf der Strecke. Der Grund für diesen Hiatus zwischen Wunsch und Praxis muss darin diagnostiziert werden, dass die stärksten Hindernisse für das Gedeihen von Solidarität in den vielgesichtigen Ängsten der Menschen liegen. Hinter den menschlichen Lebens- und Zukunftsängsten lauert aber letztlich die Angst des Menschen vor seinem eigenen Tod. Im Umkreis dieser Angst vor der Endlichkeit und dem Tod vermag Solidarität nur schwer aufzukommen. Das moderne Lebenskonzept einer angestregten Diesseitigkeit nährt keineswegs Solidarität, sondern befördert vielmehr den heute weit verbreiteten unbezogenen Individualismus.

Von daher wird verstehbar, dass die erzchristliche Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi und die Verheissung der Anteilhabe der Menschen an dieser österlichen Vollendung dem Menschen helfen können, seine Ängste zu verarbeiten. Im bergenden Erfahrungsraum des christlichen Ausblicks auf den Himmel kann jene Angst gezähmt werden, die den Menschen nötigt, um sich selbst zu kreisen und krampfhaft sein eigenes Leben zu sichern. In der heutigen Gesellschaft Solidaritätsquellen zu erschliessen, kann deshalb nur heissen, den Menschen aus dem Gefängnis seiner puren Diesseitigkeit zu befreien und im lebendigen Gott zu verwurzeln. Da die Solidarität am meisten fördernde Kraft in der Entängstigung des menschlichen Lebens besteht, wird einsehbar, dass in der christlichen Hoffnung auf den Himmel eine lebendige Quelle sprudelt, aus der verbindliche und verbindende Solidarität zu entspringen vermag: „Solidarität entsteht vor allem im Umkreis der Auferstehungshoffnung.“

Im christlichen Ausblick auf den Himmel erschliesst sich zudem der grösste Radius zwischenmenschlicher Solidarität. Denn Solidarität ist nur dann in ihrer ganzen und universalen Tragweite ernstgenommen, wenn sie die Solidarität unter den Lebenden auch auf die Solidarität mit den Toten hin aufschliesst. Es muss jedenfalls zu denken geben, dass ausgerechnet der kritische Denker Theodor Adorno den tiefen und für das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen bedeutsamen Sinn der christlichen Hoffnung auf das Gericht neu eingesehen hat. Denn dieser jüdische Philosoph, der leidenschaftlich danach gefragt hat, wie man mehr Gerechtigkeit in der Welt ermöglichen könne, kam schliesslich zur grundlegenden Einsicht: Wenn es wirklich

Gerechtigkeit in der Welt geben soll, dann muss es eine Gerechtigkeit für immer und für alle und damit auch für die Verstorbenen sein. Es muss eine Gerechtigkeit sein, die auch das unwiderruflich Vergangene widerrufen und gutmachen kann. Dies aber heisst, dass es die Auferstehung der Toten geben muss.

VII. KIRCHE ALS ANWÄLTIN DES GEHEIMNISSES GOTTES

Gerade der im christlichen Glauben begründete neue Umgang mit der Zeit und die daraus fließende Solidaritätsförderung zeigen, dass Gotteserfahrungen letztlich nur möglich sind, wenn man sich im alltäglichen Leben an Gott gewöhnt und sich dafür Zeit nimmt. Schon der Kirchenvater Irenäus hat mit Recht betont, der christliche Alltag bestehe darin, sich an Gott zu gewöhnen, genauso wie sich Gott in der Menschwerdung an uns, an die Menschen, gewöhnt habe. Gott im Alltag zu suchen und ihm zu begegnen, kann deshalb nur heissen, uns in das Geheimnis Gottes einzuwurzeln und zu beheimaten und dieses Gottesgeheimnis in den sakramentalen Grundvollzügen der Kirche zu feiern. Geheimnis und Sakramentalität gehören ohnehin bereits sprachgeschichtlich unlösbar zusammen. Das Wort „sacramentum“ ist zwar kein biblischer Begriff, hat aber biblische Wurzeln, insofern die Itala den biblischen Begriff „mysterion“ mit „sacramentum“ wiedergibt. Der biblische Mutterboden der Sakramentsidee liegt somit im apokalyptischen Term „mysterion“ vor, der den „bei den Endereignissen zu enthüllenden göttlichen Heilsplan“ bezeichnet.

In diesem Sinne heisst es im Kolosserbrief von Christus: „Gott wollte zeigen, wie reich die Herrlichkeit dieses mysterion inmitten der Heiden ist“ (1.7). Jesus Christus ist damit der elementare Ort der Erfahrbarkeit Gottes selbst und das „Sakrament der Gottbegegnung“. Denn durch Jesus Christus können wir Menschen erfahren, wer und wie Gott ist. Begegnung mit Jesus Christus ist deshalb Begegnung mit dem Kommen Gottes selbst. Wer mit dem Menschen Jesus zu tun hat, bekommt es mit dem lebendigen Gott selbst zu tun. Genau dies ist gemeint, wenn Jesus Christus als Ur-Sakrament bezeichnet wird.

Das Gottesgeheimnis Jesu vollzieht sich freilich nicht ausschliesslich zwischen Jesus und seinem Vater, sondern es wird auch auf die Gemeinschaft der Glaubenden übertragen. Es ist kein individuell-exklusives, sondern ein personal-inklusives Verhältnis. Denn durch die Gegenwart des Geistes wird auch die Kirche zu einem fundamentalen Moment an dem Ur-Sakrament Jesus Christus und gewinnt von daher selbst sakramentale Struktur. Die Kirche ist deshalb das Grund-Sakrament und damit die geschichtliche Ausfaltung und Konkretisierung der Ursakramentalität Jesu Christi. In diesem Sinne ist die Kirche die „Wohnung“ Gottes in der Welt, in der er von uns Menschen erfahren werden will. Damit ist freilich die ernste Rückfrage an uns Christen heute gestellt, ob wir uns immer dessen bewusst sind, dass Gott die Glaubensgemeinschaft der Kirche als seine Wohnung in dieser Welt ausgewählt hat? Sind wir als Kirche heute wirklich bewohnbar für Gott, so dass Gottes Wohnung dem heutigen Menschen zum Ort seiner Gottesbegegnung werden kann?

Dieses Geheimnis der Kirche als Wohnung Gottes unter den Menschen gilt es in der heutigen Zeit wiederzugewinnen, um den Menschen und zunächst uns selbst Gotteserfahrungen zu ermöglichen: dank und vermittels der Kirche, die es nie um ihrer selbst willen gibt, sondern nur, und zwar im wörtlichen Sinn, „um Gottes willen“. Genauerhin gibt es die Kirche letztlich nur,

damit das Geheimnis Gottes in der heutigen so oft geheimnisleeren Welt und im oft genug banalen Alltag unseres Lebens gegenwärtig sein kann. Die Kirche ist deshalb nur dazu da, „damit Gott gesehen wird“ und damit ein „Ausblick auf Gott entsteht“
, Denn Gott selbst gibt sich uns zu erkennen und zu erfahren; es liegt aber an uns, die von ihm geschenkten Möglichkeiten wahrzunehmen, um ihm im Alltag zu begegnen.

ZU BESUCH BEI MARIA

Marienbetrachtung

Der Besuch Marias bei Elisabeth im Hause des Zacharias, von dem das Evangelium erzählt (Lk 1.39-56), muss vor allem auf den mittelalterlichen Menschen einen so grossen Eindruck gemacht haben, dass sich der heilige Bonaventura veranlasst sah, ihn zum Inhalt eines eigenen Festes zu nehmen und das Fest von Mariä Heimsuchung in den kirchlichen Kalender einzuführen. In der Tat dürfen die Augen des Glaubens im Besuch Marias bei Elisabeth auch heute den gelungenen Fall einer wirklich befreienden Heimsuchung von Menschen durch Menschen erblicken. Und dieser Besuch hilft uns, auch unser christliches Leben im Lichte des marianisch geprägten Glaubens zu deuten.

BESUCH ALS HEIMSUCHUNG

Unter uns Menschen lebt der schöne Brauch, sich gegenseitig zu besuchen. Wenn Menschen dies tun, ist dies keineswegs bloss ein oberflächliches Ereignis. Es ist vielmehr der sichtbare Ausdruck eines viel tiefer liegenden und urmenschlichen Bedürfnisses. Denn be-suchen im tiefen Sinn dieses Wortes können sich nur Menschen, die sich gegenseitig suchen und finden wollen. Besuchen ist die Intensivform des Suchens eines anderen Menschen, um bei ihm zu Hause sein zu können und sich ein Heim geben zu lassen. Im tiefsten Grund ist deshalb jeder Besuch eines Menschen, zumal eines guten Freundes, eine Heim-Suchung. Und solche Erfahrungen der Heim-Suchung und Heim-Findung sind für den Menschen ein bergender Halt im Strudel der heutigen menschlichen Heimatlosigkeit und der seelischen Obdachlosigkeit des heutigen Menschen.

Diese urmenschliche Wahrheit zeigt sich in besonderer Weise beim Besuch Marias bei Elisabeth und - in seinem Spiegelbild - bei unserem Besuch bei Maria in Einsiedeln. Denn wie Maria

Elisabeth besucht hat, so haben wir uns aufgemacht, um Maria, die Mutter Jesu Christi, die deshalb auch unsere Mutter ist, in ihrem Heiligtum von Einsiedeln zu besuchen. Auch unser Besuch ist der äussere Ausdruck eines intensiven inneren Suchens Mariens. Denn bei ihr dürfen wir uns geborgen und beheimatet wissen. Ihr dürfen wir unsere Anliegen und Sorgen, unsere Freuden und Nöte anvertrauen, wohl wissend darum, dass sie sie vor den Thron des himmlischen Vaters bringen wird.

Dafür dürfen und müssen wir uns Zeit nehmen, so wie sich Maria für ihren Besuch bei Elisabeth Zeit genommen hat. Es ist sicher keine nebensächliche Feststellung, wenn der Evangelist Lukas seine Erzählung mit der auf den ersten Blick beiläufigen Bemerkung beschliesst: „Und Maria blieb etwa drei Monate bei ihr; dann kehrte sie nach Hause zurück.“ Wer Lukas nur ein wenig kennt, der weiss, dass bei ihm gerade in solchen scheinbaren Nebensächlichkeiten ein Programm enthalten ist. Und dieses Programm heisst: Wie Maria sich Zeit gelassen hat, müssen auch wir uns Zeit nehmen, wenn unser Besuch bei Maria zu einer wahren Heimsuchung werden soll.

Es stehen uns freilich nicht drei Monate zur Verfügung, sondern nur zwei Tage. Aber wenn wir diese Besuchszeit nützen und die uns geschenkte Zeit auskosten, kann auch uns die Heimsuchung Marias in ihrem Heiligtum zum Vorgeschmack, zur Vorerfahrung, ja zum Sakrament der Heimsuchung durch Gott, den liebenden Vater selbst werden. Unser Besuch wird dann nämlich durchsichtig für den Besuch Gottes selbst bei uns Menschen und in unserer Welt, die sich Gott als seine Wahlheimat ausgesucht hat, damit wir Menschen ein wirkliches Zuhause bekommen und damit uns inmitten der heutigen Erfahrungen von menschlicher Heimatlosigkeit und seelischer Obdachlosigkeit eine bergende Heimat zuteil wird. Denn wirklich daheim sein können wir nur bei Gott dem Vater. Zu ihm will uns Maria führen, gerade in dem dem Geheimnis von Gott-Vater gewidmeten Jahr in der Vorbereitung auf das grosse Jubiläum im Jahre 2000. Maria will uns in diesem schönen Geheimnis beheimaten, damit die Sehnsucht unseres menschlichen Herzens ihr wahres Ziel behält oder neu erhält.

WALLFAHRT ALS MOBILER GLAUBE

„Unruhig ist unser Herz, bis es ruhen kann bei Gott.“ Mit diesen Worten hat der heilige Augustinus die Grundhaltung des Menschen ausgedrückt, die sein Leben ausgespannt sein lässt wie eine Sehne und die es ungemein spannend werden lässt. Diese Sehnsucht des menschlichen Herzens ist der tiefste Antrieb unserer Heimsuchung Mariens; und diese Sehnsucht macht mobil, wie sie bereits Maria auf den Weg ins Bergland nach Judäa gebracht hat. Im Evangelium wird nämlich deutlich, dass sich Maria ganz spontan auf den Weg zu Elisabeth macht. Ohne durch irgendwelche rein äussere Umstände gezwungen zu sein, macht sich Maria auf den Weg zu ihrem Besuch. Was sie dabei in Bewegung versetzt hat, ist allein der Hinweis des Engels Gabriel bei der Verkündigung, mit dem er das Wunder Gottes, das sich mit der Geburt Jesu ereignen wird, für Maria einleuchtend machen will: „Auch Elisabeth, deine Verwandte, hat noch in ihrem Alter einen Sohn empfangen; obwohl sie als unfruchtbar galt, ist sie jetzt schon im sechsten Monat.“

Allein dieser Hinweis des Engels genügt Maria, um sich auf den Weg zu machen und Elisabeth heimsuchen. Das Wunder, das sich mit der Geburt Johannes des Täuflers an Elisabeth ereignen wird, weckt bei Maria ihr ganzes Interesse. Dieses Wunder macht Maria mobil, und zwar mit bestem Recht. Denn Wunder kommen nicht von selbst zu uns. Man muss sie vielmehr dort aufsuchen, wo sie von Gott her geschehen, und man muss dazu den Weg unter die eigenen Füsse

nehmen. Sonst verpasst man die wunderbaren Chancen, die Gott auch in unserem Leben und in der heutigen Welt bereithält. Oder ereignen sich nicht gerade deshalb für uns Menschen heute oft so wenig Wunder, weil wir in den eigenen vier Wänden sesshaft bleiben und die Wunder dort nicht aufsuchen, wo sie von Gott her geschehen? Maria jedenfalls weiss es viel besser: Wunder erfahren kann man nicht im sesshaften, sondern nur im flüchtigen Aggregatzustand unseres Lebens und Glaubens.

Solche Wunder machen den Menschen mobil. Denn Schicksal sucht Schicksal, Wunder sucht Wunder, und Glaube sucht Glaube. Liegt nicht genau darin der tiefste Antrieb unserer Wallfahrt nach Einsiedeln? Wir sind unterwegs, wir suchen das Wunder der Gegenwart Gottes in unserem Leben, und wir besuchen deshalb Maria, dass sie uns den Weg zu Gott dem Vater weist und uns in seinem Geheimnis beheimatet. Denn das Geheimnis Gottes ist dazu da, in ihm daheim zu sein und es zu bewohnen. Darin liegt doch wohl der Grund unserer Gegenwart am Marienheiligtum, genauso wie darin die tiefste Wurzel der spannenden Heimsuchung Elisabeths durch Maria bestand.

LOB ALS GRUNDMELODIE DER HEIMSUCHUNG

Es ist denn auch kein Wunder, dass bei diesem Besuch das Gespräch zwischen den beiden Frauen bestens in Gang kommt, und zwar schon von allem Anfang an, nämlich bei der Begrüssung. Schon hier stimmen die Herzen der beiden Frauen so sehr zusammen, dass sogar das Kind im Leibe Elisabeths mitspielt und zu hüpfen beginnt. Was Elisabeth nachher Maria auf ihr Gesicht zuspricht, ist im Grunde nur die gelungen ins Wort gebrachte Erfahrung entspannter Begegnung und entkrampften Gesprächs: „Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr ihr sagen liess.“ Mit diesen Worten bringt Elisabeth den Glauben Marias an das Wunder der Gegenwart Gottes ins Wort; und sie fängt an, Maria zu loben.

Einen Menschen loben, und zwar nicht einfach irgendetwas an ihm, sondern ihn selbst: Dies ist der höchste Ausdruck gegenseitiger Heimsuchung von Menschen, die sich einander ihre Freundschaft ge-lobt haben. Denn wirklich loben kann man einen Menschen letztlich nur um seiner selbst willen. Darin besteht geradezu der Tatbeweis einer gelungenen Begegnung und eines bei diesem gelobten Menschen angekommenen Besuchs. In diesem Sinn lobt Elisabeth Maria und ihren Glauben. Auf dieses Lob antwortet Maria sofort, allerdings mit einem entscheidenden Unterschied. Sie gibt nämlich ihrem Lob eine noch ganz andere Richtung und deshalb eine noch ganz andere Tiefe. Maria richtet ihr Lob nicht an Elisabeth, sondern sie gibt ihrem Lob denjenigen Horizont, in dem letztlich allein auch ein wirklich tragfähiges und ehrliches Lob zwischen Menschen möglich werden kann. Maria stimmt das grossartige Loblied des Magnificat an und lobt ñ Gott.

Dabei hat die Situation, in der dieses Lob Gottes laut wird, Elementares zu bedeuten: Genau in dem Moment, in dem Elisabeth öffentlich Maria als die Glücklichste aller Frauen lobt, singt Maria ihr wunderbares Lied und spricht sie ihre schöne Danksagung an Gott aus. Damit gibt sie ihrem Lob den wahren Adressaten. Denn einen anderen Menschen um seiner selbst willen loben, dies bedeutet zutiefst, die Ankunft und den Besuch Gottes bei diesem Menschen und damit die Heimsuchung dieses Menschen durch Gott selbst zu loben. Auch wir sind nach Einsiedeln gekommen, um mit unserer Heimsuchung Maria zu loben. Ihrem eigenen Lob können wir deshalb nur entsprechen, wenn wir es ihr gleich tun und uns von ihr anregen lassen zum Lobe

Gottes. Ihn wollen wir so loben, wie wir es im Gloria der Heiligen Messe zum Ausdruck bringen: „Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam.“ Wir danken und loben Gott nicht in erster Linie für das, was er an uns tut. Wir danken und loben den himmlischen Vater vielmehr dafür, dass er ist und dass er schön ist.

Das unverzweckte Gotteslob ist der tiefste Sinn unserer Gegenwart beim Marienheiligum. Wie Maria und mit Maria loben wir Gott. Denn im Glauben dürfen wir überzeugt sein, dass überall dort, wo Menschen zusammenkommen, um Gott zu loben, auch sie gegenwärtig ist. Wie Maria nach der Himmelfahrt zusammen mit den Aposteln und den Frauen, die Jesus nachgefolgt sind, im Abendmahlssaal versammelt war und dort einmütig im Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes verharrete, so dürfen wir glauben, dass Maria auch jetzt unter uns gegenwärtig ist und mit uns betet und Gott den Vater lobt. Denn Maria ist die Mutter der betenden Kirche und damit auch unsere Vorbeterin.

EIN PERSÖNLICHES WALLFAHRTS-„MAGNIFICAT“

Als Mutter der betenden Kirche hilft uns Maria, den christlichen Sinn des Gebetes zu erfassen. Denn in ihrem Loblied des Magnificat denkt sie nicht daran, auf ihrem Glück auszuruhen. Sie bezieht vielmehr in ihr Lob die ganze Menschheit ein. Sie denkt an alle Menschen, sie lobt Gott stellvertretend für alle Menschen und sie entscheidet sich sogar eindeutig für die Armen, wie es später auch ihr Sohn tun wird und wie es Gott selbst schon immer getan hat, der seit jeher eine vorrangige Option für die Armen und Leidenden, für die Entrechteten und Unterdrückten getroffen hat. Dieser Option Gottes entsprechend lobpreist nun auch Maria das grandiose Handeln Gottes an den Armen durch die Entmachtung der Mächtigen und durch die Erhöhung der Niedrigen, durch die Sättigung der Hungrigen und durch die Entleerung der Reichen. In diesem Handeln Gottes erblickt Maria nämlich die wohlthätigste Heimsuchung der Menschen durch Gott.

Maria hat allen Grund, der Menschen Heimsuchungen durch Gott zu preisen. Sie hat ja Gottes Heimsuchung am eigenen Leib erfahren in ihrem Leben, zuhächst in der Ankündigung des wohl grössten Wunders, das unsere Welt je gesehen hat, in der Ankündigung dessen, der „Sohn des Höchsten“ genannt werden wird. Aber auch in der Heimsuchung Elisabeths erfährt Maria konkret und hautnah eine Heimsuchung Gottes selbst. Es ist bestimmt kein Zufall, sondern vom Evangelisten Lukas bewusst so komponiert, dass Maria ihr Lob von Gottes Heimsuchungen der Menschen gerade anlässlich der Heimsuchung Elisabeths anstimmt. Denn in der zwischenmenschlichen Heimsuchung bekommt die Verheissung der Heimsuchungen Gottes schon jetzt ihren konkreten Ort im Leben der Menschen.

So dürfen auch wir hoffen und überzeugt sein, dass unsere Heimsuchung Mariens in ihrem Heiligum in Einsiedeln zum Sakrament der Heimsuchung durch Gott den Vater selbst wird. Dessen dürfen wir gewiss sein, wenn auch wir stellvertretend für die uns anvertrauten Menschen Gott loben, wenn wir uns am Magnificat Mariens orientieren und unser Loblied mit unseren persönlichen Dankbarkeiten füllen. Könnte deshalb der schönste Sinn unserer Adventseinkehrtage nicht darin bestehen, dass wir anlässlich unserer Heimsuchung Mariens unser ganz persönliches „Magnificat“ komponieren und Gott dem Vater danken für seine Gegenwart in unserem Leben, um so unser Leben vor dem Angesicht Gottes wandeln zu lassen und neue Kraft zu erhalten für unser Leben im Alltag? Wenn wir nämlich Gottes Heimsuchung

wirklich erfahren haben, werden gewiss auch die gegenseitigen Besuche von uns Menschen im Alltag wieder Tiefgang erhalten. Gott will ja auch unsere alltäglichen Erfahrungen befreien und sich selbst ins Spiel bringen, damit auch unsere zwischenmenschlichen Besuche Zeugnis geben von jener Heimsuchung Gottes, die wir heute dankbar feiern dürfen. So möge es geschehen auf die Fürbitte der Gnadenmutter von Einsiedeln.

SÄKULARISIERTE ODER CHRISTLICHE WEIHNACHTSVORBEREITUNGEN ?

Besinnung auf den christlichen Advent

Die hell beleuchteten Strassen und Schaufenster in unseren Städten und Dörfern verraten, dass schon heute am ersten Adventssonntag viele Menschen mitten in den Vorbereitungen auf das Weihnachtsfest stehen. Gerade in der Adventszeit unternehmen die Menschen sehr viel und investieren grosse Kraft in ihre Vorbereitungen, um das Weihnachtsfest gelingen zu lassen. Selten geben wir uns freilich Rechenschaft darüber, dass es bei und trotz all unserer Bemühungen und Anstrengungen nicht mehr in unserer Hand liegt, ob Weihnachten dann auch wirklich gelingen wird. Wir Menschen können uns zwar gründlich auf Weihnachten vorbereiten; ein gutes Gelingen ist damit freilich noch keineswegs garantiert. Selbst wenn alle unsere Vorbereitungen bestens erledigt sind, kann doch ein einziges ungutes Wort das ganze Weihnachtsfest gründlich verderben, weil durch eine Ungeschicklichkeit die ohnehin schon überstrapazierten Nerven der Mutter versagen oder beim Vater Trauer und Unzufriedenheit die Oberhand bekommen können.

Solche Vorkommnisse, die wir vielleicht aus eigener Erfahrung kennen, rufen in die Erinnerung, dass wir das Weihnachtsfest zwar vorbereiten können, dass aber sein Gelingen nicht mehr in unserer Hand liegt, dass es sich vielmehr von sich selbst her ergeben will, wenn es sich wirklich um Weihnachten handelt. Doch diese unvorhersehbare Seite von Weihnachten vergessen und verdrängen wir Menschen heute oft. Darin liegt das unfehlbare Anzeichen dafür, dass heute weithin ein säkularisiertes Verständnis von Weihnachten und von der Adventszeit im Vordergrund steht. Denn es gehört zur Säkularisierung unserer Lebenswelt, dass das Handeln des Menschen grossgeschrieben wird, das Warten-Können auf das Handeln Gottes an uns jedoch in den Hintergrund rückt oder ganz verschwiegen wird.

SÄKULARISIERUNG VON „HEIL“ UND „SÜNDE“

In diesem Sinne wird heute auch und gerade das Zentralwort des christlichen Glaubens, das „Heil“ heisst, ganz und gar verweltlicht. Denn im christlichen Verständnis ist das Wort „Heil“ unlösbar mit dem Heilshandeln Gottes an uns Menschen in der Person Jesu Christi verbunden. In der heutigen Situation aber wird sehr oft die Bewahrung und Veränderung des menschlichen Lebens durch uns Menschen zum alles bestimmenden Thema der ursprünglich religiösen Hoffnung auf das Heil. Von diesem grundlegenden Wandel legt eine Berliner Untersuchung mit dem treffenden Titel „Die neuen Gesichter Gottes“ beredtes Zeugnis ab. Dieser Untersuchung zufolge verknüpft nur noch eine kleine Minderheit der befragten Menschen mit den Worten „Heil“ oder „Erlösung“ eine Hoffnung, die mit dem traditionellen religiösen Sinn dieser Worte in Verbindung steht. Selbst unter den befragten Theologinnen und Theologen nimmt bloss noch ein Viertel mit den Worten „Heil“ und „Erlösung“ die Hoffnung auf Befreiung des Menschen von „seinem sündigen Wesen“ in der Begegnung mit Gott wahr. Wörtlich fasst die Untersuchung das Ergebnis der Befragung so zusammen: „Wenn es nun so ist, dass eine Erlösung von unserem sündigen Wesen nur noch für wenige zu den Erlösungshoffnungen gehört, so heisst das auch, dass Erlösung primär nicht mehr das Verhältnis des Menschen zu Gott und den Eintritt in einen Himmel der Erlösten betrifft, sondern Leiden, die den Menschen in diesem Leben zu schaffen machen. Und die haben mit unheilbaren Krankheiten, Unfrieden und Hunger in der Welt menschlicher Unzulänglichkeit, Süchten und dem Streben nach Macht zu tun bzw. werden von diesen Faktoren verursacht... In diesem Leiden begegnen Menschen sich selbst und ihren Grenzen.“

Die Bewahrung des menschlichen Lebens in den Lebensbeziehungen der Menschen ist der neue Inhalt der heutigen Heilshoffnung und nicht mehr die Erlösung des Menschen von seinen Sünden, die nur Gott bewirken kann. Von daher kann es nicht erstaunen, dass das traditionelle Wort „Sünde“ der am meisten säkularisierte Begriff des christlichen Glaubens geworden ist. Das Wort Sünde gehört ohne jeden Zweifel zu den am meisten verschlissenen Worten der christlichen Tradition. Er ist vor allem moralisiert und ironisiert worden und damit gänzlich unverständlich geworden. Dagegen spricht nicht die Feststellung, dass dieses Wort heute in der Umgangssprache inflationär verwendet wird. Da ist nämlich die Rede von „Umweltsünden“, von „Verkehrssünden“ und sogar von „Diätsünden.“ Solche umgangssprachlichen Redewendungen zeigen, dass der traditionelle Begriff der Sünde aus der Gottesbeziehung, in der er ursprünglich beheimatet ist, in einen völlig säkularisierten Zusammenhang übersetzt worden ist: Den Bezugspunkt der Sünde bildet nicht mehr Gott, vor dem sich der Mensch als Sünder erkennt. Bezugspunkt und Massstab der Sünde sind vielmehr sozial geteilte Ordnungsvorstellungen, die, wie beispielsweise in der Strassenverkehrsordnung, eindeutig oder, wie beim gesundheitsunverträglichen Essen, recht diffus sind. Die logische Konsequenz dieser gravierenden Verschiebung im Verständnis von Sünde liegt darin, dass sich auch die Vorstellung von Vergebung gänzlich säkularisiert hat: Aus einer göttlichen Gnadenzusage wird die Vergebung dann zu einem rein zwischenmenschlichen Zuspruch.

VORRANG DES HANDELNS GOTTES VOR DEM MENSCHLICHEN TUN

Diese Beispiele zeigen, worin der Kern der Säkularisierung liegt, nämlich in der Umwandlung des Handelns Gottes an uns Menschen in das Handeln der Menschen selbst, wenn es gut kommt: vor Gott, und im schlechtesten Fall: ohne Gott. Und in diesem grösseren Zusammenhang tritt der eigentliche Ernst der heutigen Säkularisierung des Weihnachtsfestes und der Adventszeit ans Tageslicht. Weil Weihnachten weithin nicht mehr als Fest der Menschwerdung Gottes, sondern

als Fest allein der Menschwerdung des Menschen gefeiert wird, liegen sowohl die Vorbereitung als auch das Gelingen dieses Festes ganz in unserer Hand. Die Adventszeit wird dann zur Zeit unserer rastlosen Vorbereitungen auf das Weihnachtsfest, wohingegen die Vorbereitungen Gottes überhaupt nicht mehr in unser Blickfeld kommen. Diese aber stehen im Mittelpunkt des christlichen Advents, wie er in den heutigen Lesungen sichtbar wird.

Die heutigen Verkündigungstexte stehen ganz im Vorzeichen des Wartens auf das Kommen des Erlösers, das der Prophet Jesaja emphatisch so ausdrückt: „Reiss doch den Himmel auf, und komm herab“ (63.19b). Diesem Warten entspricht im Evangelium der entschiedene Aufruf zur Wachsamkeit, weil wir nicht wissen, wann der Hausherr kommt, der uns aber nicht schlafend antreffen soll. Hinter diesen biblischen Texten steht die Überzeugung vom Vorrang des Handelns Gottes an uns vor unserem menschlichen Tun: Gott selbst wird kommen auf den Strassen unseres Lebens; und unser Handeln kann nur darin bestehen, Wegbereiter für das Kommen Gottes zu sein. Initiative.

Für diesen erzadventlichen Vorrang des Handelns Gottes an uns vor unserem eigenen menschlichen Handeln steht in der christlichen Tradition eine Person, nämlich Johannes der Täufer. Dieser war im besten Sinne des Wortes ein vorläufiger Mensch, genauerhin ein vorlaufender Mensch, der darum wusste, dass er stets hinter dem zurückbleibt, auf den er hinweist und dem er vorausläuft, und dass er diesem nur den Weg bereiten kann. Sein ganzes Leben war letztlich nichts anderes als ein lebender Zeigefinger auf Jesus Christus hin. So gilt Johannes der Täufer mit bestem Recht als die erzadventliche Gestalt schlechthin.

Der grosse katholische Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar hat einmal von sich bekannt, sein Werk wolle nichts anderes sein als ein Johannesfinger, der auf Christus hinweist. Auf Christus hinzuzeigen, wie der Täufer es getan hat: Darin liegt freilich die Aufgabe nicht nur der Theologie, sondern der ganzen Kirche. Denn die Kirche ist berufen, heute jene adventliche Rolle zu übernehmen, die damals dem Täufer zugekommen ist. Und sie hat sich dabei bewusst zu sein, dass auch sie nie über diese vorläufige Rolle des Täufers hinauskommen kann, sondern immer wieder neu auf sie zurückkommen muss. Wenn Johannes nämlich ein vorläufiger, ein auf Christus hin vorlaufender Mensch gewesen ist, kann auch die Kirche heute nur eine vorläufige, adventlich auf Christus hin vorlaufende Kirche sein. Und wie der Täufer nie auf sich gezeigt, sondern stets von sich weggewiesen und allein auf den kommenden Christus hingewiesen hat, so hat auch die Kirche heute keine andere Aufgabe als die, ein lebendiger und sprechender Fingerzeig auf Christus hin zu sein.

KIRCHE ALS ADVENTLICHE HOFFNUNGSGEMEINSCHAFT

Wenn die Kirche sich in Johannes dem Täufer vorgebildet sieht und heute seine Rolle übernimmt, dann tritt in neuer Weise ans Tageslicht, dass sie immer im Advent lebt. In den ersten Wochen eines neuen Kirchenjahres mag dies deutlicher im Mittelpunkt des kirchlichen Feierns und Betens stehen. Gerade so aber macht uns die Adventszeit bewusst, was das tiefste Wesen des Christen und der Kirche überhaupt ausmacht: Ein Christ ist ein durch und durch adventlicher Mensch; und die christliche Kirche ist ganz und gar eine adventliche Gemeinschaft. Adventlich ist sie aber genau darin, dass sie in erster Linie nicht auf ihr eigenes Handeln baut, sondern dass sie dem kommenden Herrn den Weg bereitet und auf ihn wartet.

Im Warten besteht die adventliche Grundhaltung der Kirche. Dabei handelt es sich freilich um ein ganz spezifisches Warten. Denn offensichtlich gibt es recht verschiedene Arten des Wartens. Im Leben eines Menschen gibt es gewiss genügend Zeit des Wartens, die wir als sinnloses Nichtstun empfinden. Uns allen ist die eigenartige Situation im Wartezimmer eines Arztes oder Zahnarztes vertraut, vor allem die nur langsam verstreichen wollenden Minuten, bis wir in das Sprechzimmer geführt werden. Erst recht lange kommen einem kranken Menschen, der auf die genauere Diagnose warten muss, die Tage und Stunden vor, bis er den erwarteten oder gar befürchteten Befund erhält. Von solchen Erinnerungen her dürften bei vielen Menschen negative Assoziationen aufsteigen, wenn das Stichwort des Wartens fällt. Das Warten verliert dann den Charakter einer Tugend, und sehr schnell verbindet sich mit dem Stichwort des Wartens dasjenige des Nichtstuns, des Untätigseins und lähmender Langeweile. Daneben gibt es aber auch ein Warten, das gerade nicht langweilig ist, sondern voller Arbeit, gleichsam ein schöpferisches und interessantes Warten. Ich denke beispielsweise an eine schwangere Frau. Treffend und mit bestem Recht sagt der Volksmund von ihr, sie sei „in guter Erwartung“. Voll Sehnsucht wartet sie auf die Geburt ihres Kindes. Doch eine Frau, die neun Monate lang ihr Kind erwartet, leistet etwas zuhöchst Schöpferisches. Ihr Warten ist ein ungemein tätiges Warten.

Um ein solch schöpferisches Warten geht es auch in der Adventszeit. Denn diese ist gerade nicht blosses Wartezimmerzeit und belanglose Durchgangszeit. Sie ist vielmehr eine Zeit schöpferischen Wartens, weil wir auf das Kommen Gottes selbst warten. Und darin liegt die spezifische Grundhaltung der Kirche: Auch sie ist „in guter Erwartung“. Wenn ihr Lebenselixier das Warten ist, dann besteht umgekehrt ihre grösste Versuchung in der Erwartungslosigkeit. Weil die Kirche heute von dieser Versuchung immer wieder befallen wird, ist sie auf wachsame Glaubens- und Lebensorte angewiesen, die sich dadurch auszeichnen, dass Christen und Christinnen, die sich an diesen Orten aufhalten und leben, warten können. Solche Wartsäle für das Kommen Gottes in der heutigen Kirche und Welt sind die klösterlichen Gemeinschaften. So jedenfalls sieht es die Benediktinische Schwester Hedwig, bekannt als Silja Walter, mit ihrem schönen Text über das „Kloster am Rande der Stadt“. Den tiefsten Sinn eines Klosters erblickt sie darin, dass jemand zuhause ist, wenn Gott kommt, dass jemand Gottes Abwesenheit aushält, ohne an seinem Kommen zu zweifeln, und dass jemand das Schweigen Gottes aushält und trotzdem singt.

Mit diesem stellvertretenden Dienst des Wartens auf das Kommen Gottes, den klösterliche Gemeinschaften ausüben, erinnern sie die ganze Kirche an ihre wahre und adventliche Grundberufung zum Warten und Empfangen-Können. Und damit helfen sie auch uns heutigen Christen und Christinnen, auf den Grund unserer adventlichen Weihnachtsvorbereitungen zurückzukommen. Denn diese bereiten nur dann auf ein christliches und nicht säkularisiertes Weihnachten vor, wenn in ihrem Mittelpunkt nicht allein die menschlichen Handlungen, sondern das Handeln Gottes an uns stehen. Dafür sind die Klöster ein lebendiger Tatbeweis und eine reizende Herausforderung an die ganze Kirche heute. Sie sind eine lebendige Exegese des entschiedenen Aufrufs im heutigen Evangelium: „Seid wachsam!“ Amen.

Papst Johannes Paul II., *Tertio millennio adveniente*, Nr. 55.

Zit. bei H. von Eicken, *Die Legende der Erwartung des Weltendes und der Wiederkunft Christi im Jahre 1000*, in: *Forschungen zur deutschen Geschichte*. Band 23 (Göttingen 1883) 305f.

L. Vischer, *Zwei Jahrtausendwenden*, in: C. Krieg u.a. (Hrsg.), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*. FS für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag (Gütersloh 1996) 69-79, zit.

69.

J. Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Stuttgart 1996) 296-297.

Vgl. dazu K. Koch, New Age - eine vitale Herausforderung an das Christentum (Freiburg/Schweiz 1989).

H. Hemminger, Was hat es mit dem New Age auf sich?, in: Ders. (Hrsg.), Die Rückkehr der Zauberer. New Age - Eine Kritik (Reinbek bei Hamburg 1987) 7-13, zit. 8-9.

G. Trevelyan, Eine Vision des Wassermann-Zeitalters. Gesetze und Hintergründe des „New Age“ (Freiburg i.Br. 1986) 194.

F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (Bern 1982) 5.

H.-G. Stobbe, Hoffnungslos mental! Zum angeblichen Anachronismus der „kleinen“ Ökumene im Wassermann-Zeitalter, in: Una Sancta 41 (1986) 267-284, zit. 275.

H.A. Pestalozzi, Die sanfte Verblödung. Gegen falsche New-Age-Heilslehren und ihre Überbringer - ein Pamphlet (Düsseldorf 1985) 54.

Vgl. dazu H. Gasper/F. Valentin (Hrsg.), Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten (Freiburg i. Br. 1997).

W. Malgo, Was sagt die Bibel über das Ende der Welt (1983) 17.

Vgl. dazu L. Jones/G.T. Shepard, The Politics of Biblical Eschatology: Ronald Reagan and the Impending Nuclear Armageddon, in: TSF bulletin 8 (1984), Heft 1, 16-19.

H. Lindsey, The Late Great Planet Earth (Grand Rapids 1970).

G.C. Chapman Jr., Facing the Nuclear Heresy. A Call to Reformation (Elgin Ill. 1986).

J. Moltmann, „Weltuntergang?“ Apokalyptischer Terror und tapfere Hoffnung, in: W.F. Eppenberger und R. Kopp (Hrsg.), Endzeit? (Basel 1986) 5-23, zit. 10-11.

Ebda. 8.

J. Kardinal Ratzinger, a.a.O. (vgl. Anm. 5) 296.

Vgl. H. Maier, Eine Zeit in der Zeit? Die christliche Zeitrechnung, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 26 (1997) 102-121.

Augustinus, Ep. 55,1.2 = CSEL 34, 1 S. 170. Vgl. dazu R. Cantalamessa, Maria e lo Spirito Santo, in: H. U. von Balthasar u.a., Verso il terzo millenio sotto l'azione dello Spirito. Per una lettura della „Dominum et vivificantem“ (Vaticano 1986) 49-55, bes. 55.

J. Kardinal Ratzinger, Das Zeichen der Frau. Versuch einer Hinführung zur Enzyklika „Redemptoris Mater“, in: J. Kardinal Ratzinger - H.U. von Balthasar, Maria - Kirche im Ursprung (Einsiedeln 1997) 31-52, zit. 41.

B. Spinoza, Opera IV, hrsg. von C. Gebhardt (Hamburg 1972) 309.

Vgl. J. Hick (Ed.), The Myth of God Incarnate (London 1977). Als kritische und hilfreiche Auseinandersetzung vgl. Ch. Schönborn, Weihnacht. Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung (Einsiedeln 1992).

Vgl. K. Koch, Weihnachten entdecken (Freiburg i.Br. 1997).

J.-P. Sartre, Bariona oder der Donnersohn, in: G. Hasenhüttl, Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre (Graz 1972) 263-336, zit. 308-310.

W. Kasper, Art. Dogmatik, in: P. Eicher (Hrsg.), Neues Wörterbuch theologischer Grundbegriffe. Band 1 (München 1984) 193-203, zit. 196.

Vgl. K. Koch, Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive (Mainz 1988).

L. Lies, Europa und die Kirchen. Säkulare Katholizität - Plausibilität neuer Kirchlichkeit (Innsbruck 1995) 144. Vgl. auch K. Koch, Solidarität in christlicher Sicht, in: U. Fink und H.

Gernet (Hrsg.), 1998. Das Ende von Religion, Politik und Gesellschaft? (Solothurn 1997) 105-121.

H.-J. Jaschke, Gott sucht den Menschen - Christliches Gotteszeugnis vor dem Jahr 2000, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 26 (1997) 97-101, zit. 99.

Johannes Paul II., *Redemptor Hominis* 1.1.

W. Kasper, Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne, in: *Stimmen der Zeit* 215 (1997) 651-664, zit. 661.

Vgl. J.B. Metz, *Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über „Resurrektion oder Reinkarnation“*, in: *Concilium* 29 (1993) 458-462.

Vgl. dazu K. Koch, *Ist der Sonntag noch zu retten? Unzeitgemässe Fragmente* (Ostfildern 1991).

Vgl. dazu J. Moltmann, *Christlicher Glaube im Wertewandel der Moderne*, in: Ders., *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie* (Gütersloh 1997) 73-88, bes. 85-88: *Moderne Zeitnot und die „Entdeckung der Langsamkeit“*.

E. Kapellari, *Worauf warten wir? Adventsgedanken* (Freiburg i. Br. 1993) 5.

E. Jüngel, *Mut zur Angst. Dreizehn Aphorismen zum Jahreswechsel*, in: Ders., *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch. Theologische Erörterungen* (München 1980) 362-370, zit. 362-363.

D. Bonhoeffer, *Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943*, in: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hrsg. von E. Bethge (München 1970) 21.

J. Moltmann, a.a.O. (vgl. Anm. 35) 87.

J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes = Zürcher Bibelkommentare NT 18* (Zürich 1984) 23.

Vgl. L. Reinisch (Hrsg.), *Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit* (Freiburg i. Br. 1984).

Vgl. dazu J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (Gütersloh 1995) 227-244: *ß 8 Endzeiten menschlicher Geschichte: Exterminismus*.

M. Kehl, „Siehe, ich komme bald!“ Zur christlichen Deutung der Apokalyptik, in: H. Gasper/F. Valentin (Hrsg.), *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten* (Freiburg i. Br. 1997) 218-238, zit. 223.

E. K

semann, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen. Band 1* (Göttingen 1967) 82-104, zit. 100.

Ebda. 95.

Vgl. dazu M. Delgado, *Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik. Typologien des Fin de siècle in der Christentumsgeschichte*, in: D. Daphinoff und E. Marsch (Hrsg.), *Fin de siècle ñ Zeitenwende. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch = Seges. Studien und Texte zur Philologie und Literatur 19* (Freiburg/Schweiz 1998) 37-59.

Vgl. E. Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform* (Darmstadt 1969).

Vgl. N. Cohn, *Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen* (München 1961).

PL 25, 534.

Summa theologia III, Suppl. Q.77,a.1.,ad 4.

M. Delgado, a.a.O. (vgl. Anm. 46) 46. Vgl. auch zum weiteren Hintergrund: J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Gebetsformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden* (Stuttgart 1975).

U.H.J. Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik* (Göttingen 1988) 29.

H.U. von Balthasar, *Eschatologie*, in: J. Feiner, J. Trütsch und F. Böckle (Hrsg.), *Fragen der*

Theologie heute (Einsiedeln 1957) 403-421, zit. 403.

Vgl. H. Althaus (Hrsg.), Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte (Freiburg i. Br. 1987); K. Koch, Den Himmel auf keinen Fall „den Engeln und den Spatzen“ überlassen! Christliche Eschatologie in den Herausforderungen der Gegenwart, in: Ders. (Hrsg.), Radikaler Ernstfall. Von der Kunst, über das Leben nach dem Tod zu sprechen (Luzern/Stuttgart 1990) 34-58; K. Koch., Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung, in: J. Pfammatter und E. Christen (Hrsg.), Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie = Theologische Berichte XIX (Zürich 1990) 139-179.

Vgl. P. Müller-Goldkuhle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966).

Diese Gestalt der Eschatologie bildete denn auch konsequent den Abschluss des dogmatischen Lehrsystems, wie dies besonders bei F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Dritter Band (Münster in Westf. 1937) zum Ausdruck kommt.

Y. Congar, Bulletin de Théologie dogmatique, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 33 (1949) 463.

Vgl. G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (Essen 1969), bes. 52-61.

R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie (Tübingen 1958) 181.

R. Bultmann, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: Ders., Glauben und Verstehen. Erster Band (Tübingen 1966) 134-152, zit. 144f.

K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 401-428, zit. 418.

Ebda. 415.

Vgl. dazu K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Freiburg i. Br. 1958) und Ders., Art. Parusie, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines theologisches Wörterbuch (Freiburg i. Br. 1976) 320-321.

G. Lohfink, Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung ñ Auferstehung ñ Unsterblichkeit (Freiburg i. Br. 1978) 38-81, zit. 61.

M. Kehl, Eschatologie (Würzburg 1986) 246.

Ebda. 234 und 241.

J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie (Gütersloh 1995) 155.

Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre (München 1985).

Zit. bei E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie (München 1986) 1037.

J. Moltmann, Im Ende ñ Gott, in: Concilium 34 (1998) 457-465, zit. 459.

J. Moltmann, Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?, in: Evangelische Kommentare 47 (1987) 50-60, zit. 59.

Vgl. dazu auch C. Rowland, The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity (London 1982); A. Boesak, Comfort and Protest. Reflections on the Apocalypse of John of Patmos (Philadelphia 1987).

Vgl. J.B. Metz, Theologie gegen Mythologie, in: Herder Korrespondenz 42 (1988) 187-193.

J.B. Metz, Im Angesicht der Gefahr. Theologische Meditation zu Lukas, Kapitel 21 und zur Apokalypse des Johannes, in: L. Reinisch (Hrsg.), Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit (Freiburg i. Br. 1987) 17-23, zit. 21f. Vgl. auch Ders., Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemässe Thesen zur Apokalyptik, in: Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 149-158.

J. Moltmann, „Weltuntergang“? Apokalyptischer Terror und tapfere Hoffnung, in: W.F. Eppenberger und R. Kopp (Hrsg.), Endzeit? = Universitätsforum 3 (Basel 1986) 5-23, zit. 16.

J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie (Gütersloh 1995) 155.

H. Rolfes, *Ars moriendi*. Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil, in: H. Wagner (Hrsg.), *Ars moriendi*. Erwägungen zur Kunst des Sterbens (Freiburg i. Br. 1989) 15-44, zit. 39.

Vgl. K. Koch, *Die ganzheitliche Hoffnung christlicher Eschatologie*. Versuch eines systematischen Ertrags, in: Ders. (Hrsg.), *Radikaler Ernstfall*. Von der Kunst, über das Leben nach dem Tod zu sprechen (Luzern/Stuttgart 1990) 166-192.

J.B. Libanio/M.C. Lucchetti Bingemer, *Christliche Eschatologie = Bibliothek Theologie der Befreiung* (Düsseldorf 1987) 220.

Bereits Ernst Bloch wollte im revolutionären Chiliasmus der Tradition den „warmen Strom im Christentum“ und einen „Sprengmythos der Befreiung“ wahrnehmen.

Vgl. W. Pannenberg, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte* (Göttingen 1986), bes. 59-81: *Heiligung und politische Ethik*.; Ders., *Christianity, Marxism and Liberation Theology*, in: *Christian Scholar's Review* XVIII (1989) 215-226; J. Ratzinger, *Politik und Erlösung*. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung = *Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 279* (Opladen 1986).

O. Marquard, *Moratorium des Alltags*. Eine kleine Philosophie des Festes, in: W. Haug und R. Warning (Hrsg.), *Das Fest = Poetik und Hermeneutik XIV* (München 1989) 684-691, zit. 689.

Ch. Kardinal Schönborn, *Die Menschen, die Kirche, das Land*. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung (Wien 1998) 213.

U.H.J. Körtner, *Weltangst und Weltende*. Eine theologische Interpretation der Apokalypik (Göttingen 1988) 5.

Ebda. 37.

C.F. von Weizsäcker, *Über den Mut, sich zur eigenen Angst zu bekennen*, in: Ders., *Bewusstseinswandel* (München 1988) 71.

Vgl. E. Jüngel, *Getrost erwarten, was kommen mag*, in: N. Sommer (Hrsg.), *Mythos Jahrtausendwechsel*. Beiträge aus Wissenschaft, Religion und Gesellschaft (Berlin 1998) 76-79.

C.M. Martini ñ U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* (Wien 1998) 64.

Vgl. Kardinal Franz König, *Die Gottesfrage klopft wieder an unserer Tür*. Vorwort zu: C.M. Martini ñ U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* (Wien 1998) 11.

W. Huber, *Kirche in der Zeitenwende*. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche (Gütersloh 1998) 31.

Ebda. 9-10.

Ebda. 39.

Vgl. J.B. Metz, *Gotteskrise*. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: *Diagnosen zur Zeit* (Düsseldorf 1994) 76-92.

J. Kardinal Ratzinger, *Christus und Kirche*. Aktuelle Probleme der Theologie ñ Konsequenzen für die Katechese, in: Ders., *Ein neues Lied für den Herrn*. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart (Freiburg i. Br. 1995) 47-55, zit. 47.

J. Kardinal Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*. Kirche heute verstehen (Freiburg i. Br. 1991) 70.

L. Boff, *Vater unser*. Das Gebet umfassender Befreiung (Düsseldorf 1981) 19.

Vgl. dazu L. Boff, *Kleine Sakramentenlehre* (Düsseldorf 1976), bes. 79-82.

Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes*. Grundriss der Sakramententheologie (Mainz 1979) 18.

Vgl. dazu A. Gerken, *Theologie der Eucharistie* (München 1973), bes. 102-126.

G. Muschalek, *Kult, Kultur und christliche Liturgie* (Tübingen 1990) 12-13.

G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden*. Schöpfung und Gotteserfahrung (Freiburg i. Br. 1986) 24.

Vgl. K. Koch, *Schöpfung als das universale Sakrament Gottes*. Christlicher Schöpfungsglaube

und die Krise des Sakramentalen, in: Ders., Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft (Zürich 1992) 81-104.

M. Kunzler, Kirchennot als Liturgienot. Zur Suche nach einem tragfähigen liturgie-theologischen Paradigma, in: P. Reifenberg u.a. (Hrsg.), Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend (Würzburg 1998) 215-256, zit. 240.

Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (Tübingen 1977).

W. Pannenberg, Gegenwart Gottes. Predigten (München 1973) 109.

K. Richter, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: Ders. (Hrsg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche (Mainz 1991) 53-74, zit. 61.

Vgl. K. Koch, Leben erspüren ñ Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit (Freiburg i. Br. 1999).

H. U. von Balthasar, Rechenschaft 1965 (Einsiedeln 1965) 27.

F. Kamphaus, Tut dies zu meinem Gedächtnis. Worum es beim Sonntagsgottesdienst geht (Freiburg i. Br. 1998) 26.

K. Rahner, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft. Jenseits von Optimismus und Pessimismus, in: F. Mildenerger und J. Track (Hrsg.), Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. Wilfried Joest zum 65. Geburtstag (Göttingen 1979) 201-214, zit. 202.

Vgl. P.M. Zulehner, Für Kirchen-Liebhaberinnen Und solche, die es werden wollen (Ostfildern 1999), bes. 37-68: „Ich sehe den Himmel offen“ (Apg 7.55) ñ mystische Kirchenkraft.

M. Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit (Darmstadt 1993).

Vgl. dazu K. Koch, Solidarität: Lebenselixier christlichen Glaubens. Fastenpredigten (Freiburg/Schweiz 1998).

P. M. Zulehner, Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit, in: Stimmen der Zeit 209 (1991) 597-608, zit. 604.

W. Pannenberg, Thesen zur Theologie der Kirche (München 1970) 39.

E. Schillebeeckx, Christus - Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

J. Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Stuttgart 1996) 69-70-

Marienbetrachtung am Adventseinkehrtag der Akademischen Arbeitsgemeinschaft in Einsiedeln am 27. November 1999.

Predigt im Gottesdienst am Adventseinkehrtag der Akademischen Arbeitsgemeinschaft in der Klosterkirche Einsiedeln am 28. November 1999.

K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben (München 1997) 180-181.