

Endzeit und Geschichte

Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie

In der neuen Theologie ist eschatologische Dimension stark in den Vordergrund gerückt. Einen thematischen Überblick über die verschiedenen Entwürfe, die vor allem um das Spannungsverhältnis von Endzeiterwartung und geschichtlich-innerweltlicher Zukunft kreisen, gibt der folgende Bericht von Prof. Gisbert Greshake (Wien/Tübingen).

Der Advent ist in fast allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften auch die Zeit, in der sich der Blick auf die „letzten Dinge“, auf das Ende der Geschichte, die Wiederkunft Christi und den „neuen Himmel und die neue Erde“ richtet. Wie kaum ein anderes Gebiet der Theologie aber sind Sinn, Bedeutung und Aussageintention der eschatologischen Aussagen von Schrift und Tradition umstritten — umstritten auch das Zueinander der Zukunft, die der Glaube erwartet, und der Zukunft, die durch menschlichen Einsatz in der Geschichte geplant und verwirklicht wird. Wie auf kaum einem anderen theologischen Gebiet, herrscht in der Eschatologie eine beispiellose Sprachverwirrung¹. Wie bei kaum einem anderen Thema muß der Theologe, Prediger und Katechet hier Farbe bekennen². Kein Wunder, daß man deshalb, von einer „primitiven ‚Kindergarten‘-Theologie“ mit ihrer „kitschigen Verniedlichung der Eschata“³ und dem Versuch, wie in einem Puzzle-Spiel die verschiedenartigsten eschatologischen Bilder der Schrift zu einem reportagenartigen Bericht über das „Ende der Welt“ zusammenzusetzen, angefangen bis hin zu einer aufgeklärten Entmythologisierung, welche die eschatologischen Aussagen nur als Chiffren für das existentielle Hoffnungspotential oder als Imperative weltverändernden Handelns begreift — so ziemlich allen nur möglichen Varianten begegnet.

Hier soll versucht werden, in dem nur mit Mühe übersehbaren Geflecht der neueren vielgestaltigen theologischen Bemühungen um die Eschatologie eine erste Orientierung zu geben und die heute verhandelten Probleme und Tendenzen kurz zu skizzieren.

„Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen“ (E. Troeltsch)

Die neueren Umschichtungen in der Eschatologie sind kaum richtig einzuschätzen, ohne vorher einen Blick auf die Eschatologie der Theologischen Tradition zu werfen. Will man aber die theologische Denkform einer jahrhun-

dertelangen Epoche in wenigen Zügen charakterisieren, so läuft man notwendig Gefahr, ihre inneren vitalen Differenzen und Varianten zu übersehen und so aus einem höchst lebendigen Gebilde einen petrifizierten Popanz zu machen. Und doch gibt es epochale theologische Typen, die man nicht anders als durch eine pauschalierende Darstellung von Grundtendenzen unter Vernachlässigung der bestehenden, für den Typus jedoch nicht relevanten Differenzen und Varianten umreißen kann. Mit dieser Einschränkung läßt sich die Eschatologie, vom Spätmittelalter angefangen bis hin zum 19. Jahrhundert, sowohl in der katholischen Theologie (mit Ausnahme der Tübinger Schule) als auch in der protestantischen Orthodoxie als eine „Lehre von den letzten Dingen“ kennzeichnen⁴. Es ist eine *Lehre*, d. h. eine auf Schrift und Tradition fußende doktrinale Beschreibung künftiger, zumindest tendentiell dinghaft vorgestellter Ereignisse, die *zuletzt*, am Ende der Geschichte, eintreffen werden. Dieser Formalhorizont der Eschatologie war bereits in der mittelalterlichen Theologie vorbereitet, da sich der theologische Traktat „De novissimis“ im Horizont einer vom aristotelischen Wissenschaftsideal geprägten kosmologischen Ontologie konstituierte und sich von der Basis einer vielfach vitalen eschatologisch-apokalyptischen Volksfrömmigkeit isolierte. Spät- und Neuscholastik versuchten spekulativ das Wesen der letzten Vorgänge und Befindlichkeiten genauer zu ergründen, so daß hier die Eschatologie vollends in eine „Physik der letzten Dinge“⁵ ausartete. In der klassischen Moraltheologie spielte die Eschatologie vor allem unter den Kategorien von Lohn und Strafe eine beträchtliche Rolle für die Motivation menschlichen Handelns. Dieser ganz auf das „Letzte“ gewandten Konzeption der Eschatologie entsprach die Struktur der christlichen Hoffnung. Indem diese sich — sieht man von den nie ganz erlöschenden chiliastischen Tendenzen ab — auf eine absolute Vollendung des menschlichen Lebens und der Geschichte bei Gott richtete und auf alles andere nur, insofern es auf dieses „Letzte“ hingeeordnet war, indem sie dazu noch eher das Seelenheil des einzelnen als das Heil der Welt im Auge hatte, tendierte sie in letzter Konsequenz *aus der Geschichte heraus*. Welt und Geschichte konnten im Licht solcher Hoffnung nur die Funktion haben, „*occasio moralitatis et pietatis*“ zu sein — wie die Scholastiker sagen —, d. h. die Voraussetzungen und Gelegenheiten für Frömmigkeit und Sittlichkeit zu bieten, durch die der Mensch sich für das jenseitig-himmliche Ziel zu bereiten und zu bewähren hat. *In sich selbst* waren Geschichte und Welt ohne innere

Dynamik auf das „Letzte“. Freilich wußte man darum, daß in der inneren Begnadung der Seele und in der Einwohnung Gottes im Menschen die letzte Zukunft, Gottes ewiges Leben, bereits geheimnisvoll und verhüllt anwese, und man verstand nach mittelalterlicher Geschichtstheologie die Kirche als abschließende Geschichtsepoche vor der Ewigkeit, als das sichtbare Reich Gottes, das sich „nur noch“ am Ende zu enthüllen brauchte. Damit war deutlich ein Zusammenhang zwischen „Diesseits“ und „Jenseits“ gegeben. Auch die Überzeugung vom Gericht nach den Werken und von der Verschiedenheit des himmlischen Lohns nach Maßgabe der irdischen Bewährung setzte ein Verhältnis zwischen irdischer Geschichte und himmlischer Vollendung. Gleichwohl vollzog sich im wesentlichen die christliche Hoffnung in der Spannung zwischen vergehendem „Diesseits“ und kommendem „Jenseits“.

Und eben als Beschreibung des Einbruchs des Jenseits in das untergehende Diesseits wurden die eschatologischen Vorstellungen von Schrift und Tradition interpretiert (Wiederkunft Christi, Weltenbrand und -untergang, Auferstehung der Toten, Himmel, Hölle usw.). Indem sich aber die christliche Hoffnung auf das „Letzte“ richtete und die eschatologischen Aussagen auf eine absolute Vollendung *am Ende* der individuellen oder universalen Geschichte bezog, war zumindest die Gefahr gegeben, daß die Eschatologie immer weltferner wurde und die christliche Hoffnung am Jetzt des täglichen Lebens und an der Forderung der Geschichte vorbeiging. Der Auftrag zur Weltgestaltung wurde von der Schöpfungstheologie und vom Liebesgebot, nicht aber von der eschatologischen Verheißung des Reiches Gottes her begründet. Sich erschöpfend in Spekulation und Morallehre, wurde aus der Eschatologie schließlich — wie *K. Barth* treffend bemerkt — „ein harmloses Kapitelchen am Ende der Dogmatik“⁶.

Das eschatologische Bureau „macht Überstunden“ (H. U. v. Balthasar)

Der Aufbruch zu einer „neuen“ Eschatologie kam schneller und stürmischer als erwartet. Um die Jahrhundertwende stellten *Johannes Weiß* und *Albert Schweitzer* exegetisch heraus, daß Gestalt, Wort und Wirken Jesu nur von einer radikal eschatologischen Mitte her zu verstehen sind (Hereinbrechen des Reiches Gottes, Naherwartung des Endes). Mit dieser These war die Aufmerksamkeit der Theologie ganz neu auf die Eschatologie gerichtet, und zwar nicht im Sinne eines regionalen Endkapitels der Theologie, sondern als deren prägende Perspektive: nicht „letzte Dinge“ werden hier verhandelt, sondern es geht um *das* Letzte und Endgültige, um das Zentrum des Glaubens. Die exegetische Neuentdeckung der Eschatologie führte notwendig zur Frage nach einer sachgemäßen Interpretation der eschatologischen Aussagen der Hl. Schrift. Als ein erster bedeutender Versuch dieses Jahrhunderts ist

hier die *Dialektische Theologie* (vor allem der frühe *K. Barth*) zu nennen⁷. Gegen die Synthese des sogenannten Kulturprotestantismus, welcher Reich Gottes und menschliches Kulturreich, den Glauben an den transzendenten Gott und fromme Gläubigkeit allzu schnell identifiziert hatte, werden für die „Dialektiker“ gerade die eschatologischen Aussagen der Schrift zum Argument *und* kategorialen Mittel, um Gott und Mensch antithetisch auseinanderzureißen und die „absolute, qualitative Differenz“ zwischen Gott und Menschenwelt, Ewigkeit und Zeit zu erweisen: Alle „End“-Aussagen sind Chiffren für Gottes souveräne Transzendenz gegenüber der Kontingenz, Ohnmacht und Nichtigkeit des Geschöpfes, das je nur „tangential“, im Begegnungsaugenblick, von Gottes Heilshandeln berührt wird. In diesem dem Menschen stets unverfügbar-jenseitig bleibenden Begegnungsaugenblick, in dem das Ewige die Zeit tangiert, ist je das Eschaton *als der transzendente Sinn* aller Augenblicke gegenwärtig⁸. Also: „Kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter ‚Weltuntergang‘, ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen ist das im Neuen Testament verkündigte Ende“⁹; das „Ende“ ist vielmehr qualitativ zu verstehen als die Jenseitigkeit und Ewigkeit Gottes, welche stets neu die Krise alles Zeitlichen ist. Eine ähnliche Interpretation (freilich ohne die zugespitzte Dialektik Barths) findet sich beim frühen *Paul Althaus*, der diese Eschatologie als „axiologisch“ bezeichnet im Gegensatz zu einer „teleologischen“ Eschatologie, die auf eine zeitlich ausstehende Zukunft blickt.

Barth hat sich (ebenso wie Althaus) von dieser Art, Eschatologie zu treiben, gelöst. In einem späteren Rückblick auf die „dialektische Zeit“ bekennt er: „Es zeigte sich . . ., daß ich nun wohl mit der Jenseitigkeit des kommenden Reiches Gottes, aber gerade nicht mit seinem Kommen als solchem ganz Ernst zu machen mich getraute . . . Man sieht, . . . wie ich dabei gerade an dem Besonderen dieser Stelle (gemeint ist Röm 13, 11 f.), nämlich an der Teleologie, die sie der Zeit zuschreibt, an ihrem Ablauf zu einem wirklichen Ende, mit viel Kunst und Beredsamkeit vorbeigegangen bin“¹⁰. Und in der Tat: die Dialektische Theologie blieb einer — gegenüber dem traditionellen Verständnis noch verschärften — vertikalen Geschichtsauffassung verhaftet. „Wir unten“ — „Gott oben“, wir, die Nichtigen — Gott, die Krise des Menschen: in dieser Zeit-Ewigkeit-Dialektik hat die konkrete Geschichte und Zukunft keine Bedeutung.

In eine andere Richtung ging die Eschatologie *Rudolf Bultmanns*¹¹, der, zunächst mit den „Dialektikern“ verbunden, später zum eigentlichen Antagonisten der barth'schen Richtung wurde. Im Anschluß an die Existential-Analytik des frühen *Heidegger* bestimmt Bultmann den Menschen als „Seinkönnen im Offensein für die Zukunft“. Das heißt: der Mensch hat nie sein eigentliches Sein schon erreicht; seine wahre Wirklichkeit liegt immer vor ihm;

sie steht in den stets neuen Begegnungen des menschlichen Lebens, die in Offenheit und Freiheit zu bestehen sind, auf dem Spiel. Jedoch, als Sünder hat der Mensch seine Freiheit und damit seine Zukunft verloren. Eben das charakterisiert den Sünder, daß er verfallen ist an das, was er hat und was er ist und sich der Zukunft gegenüber verschließt. So aber hat er, der Vergangenheit verhaftet, sein wahres Leben verwirkt. Von diesem anthropologischen Ansatz aus versteht Bultmann das Heilshandeln Gottes. Das Christusgeschehen und das hier begründete Wort der Verkündigung ist „eschatologisches Geschehen“, d. h. es beendet die Verfallenheit der sündigen Existenz und ermöglicht die neue Offenheit und Freiheit auf Zukunft hin. Konkret: der glaubende, sich auf das Wort der Verkündigung einlassende Mensch, wird wieder fähig, je neu den Anruf zur Liebe zu hören und ihm zu entsprechen und dabei sein wahres Leben zu gewinnen. Diese Freiheit, die der Glaube schenkt, ist selber das „Eschaton“. Nicht mehr auf eine zeitlich ausstehende Zukunft wartet der Glaubende, sondern im je Jetzt des Anrufs und des Hörens wird die Zukunft Gegenwart. Darum gilt: „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.“¹² In diesem Verstehenshorizont sind die eschatologischen Aussagen der Hl. Schrift Bilder, in denen die Unverfügbarkeit des Heilshandelns Gottes und/oder die grenzenlose Offenheit menschlicher Existenz auf einer kosmologischen Folie objektivierend vorgestellt wird. In der Form des Mythos sprechen sie alle vom Menschen, der unter dem Ruf der Zukunft Gottes steht. Deshalb ist zur sachgemäßen Auslegung ihrer Entmythologisierung gefordert, d. h. (negativ) ihre Entobjektivierung und Entkosmologisierung und (positiv) ihre Interpretation als Ausdruck der „Zukunftigkeit“ und Unabgeschlossenheit menschlicher Existenz.

Die Theologie Bultmanns hatte in den fünfziger und sechziger Jahren auch im katholischen Bereich einen bedeutenden Einfluß. Sie bot hinsichtlich der eschatologischen Aussagen die Möglichkeit, über ein physizistisch-kosmologisches Mißverständnis und eine „vertikale“, d. h. an einem Diesseits-Jenseits-Schema orientierten Geschichtsauffassung hinauszukommen. Die Eschatologie ist weder auf ein hereinbrechendes Geschichtsende hin zu interpretieren (traditionelle Auffassung) noch ist sie eine Verschlüsselung für die Krise des Menschen angesichts der absoluten Transzendenz Gottes (Dialektische Theologie), sondern sie bezieht sich auf den *aktuellen* Glaubensvollzug des Menschen, der stets im Hier und Heute vor dem je neuen Anruf Gottes steht. Trotz der wohl unbestritten positiven Bedeutung Bultmanns erhoben sich eine Reihe von teils heftigen Einwänden gegen ihn. Die Anhänger der traditionellen Eschatologie und — mit nur geringer

Varianz — auch die sogenannten „Heilsgeschichtler“ machten gegen ihn geltend, daß durch die Uminterpretation der zeitlichen Zukunft in die existentielle Zukünftigkeit die konkrete ausständige Zukunft von Welt und Geschichte ausgeklammert wird. Ist nicht die Eschatologie Bultmanns, wie auch sein Verständnis vom Glaubensvollzug der Existenz, völlig welt- und zeitlos? Versinken nicht notwendig Welt und Geschichte für den Glaubenden zur völligen Bedeutungslosigkeit, wenn die Eschatologie nur auf den existentiellen Entscheidungsaugenblick konzentriert und dieser von der konkreten Verlaufsgeschichte isoliert wird? Was aber ist dann mit dem „Heil der Welt“? „Bultmanns Zukunft ist zwar ‚offen‘ für Gewinn oder Verlust des eigentlichen ‚Seins‘ des einzelnen, nicht aber offen für den Schalom, der allen gilt“, bemerkt zu Recht *Dorothee Sölle*¹³. Nicht zuletzt als Reaktion gegen die Konsequenzen begann um die Mitte der sechziger Jahre eine nochmalige Neuorientierung der Eschatologie. — Doch bevor diese neuere Entwicklung skizziert werden soll, sei ein Blick auf zwei eschatologische Versuche in der katholischen Theologie gerichtet.

Hermeneutik eschatologischer Aussagen

Während in den beiden führenden Richtungen der protestantischen Theologie, der von K. Barth und R. Bultmann, die Eschatologie je auf verschiedene Weise für einen theologischen Gesamtentwurf konstitutiv wurde, bemühte sich die katholische Theologie um die Mitte dieses Jahrhunderts eher um die Eschatologie als dogmatischen Regionaltraktat, genauer: man ging daran, mittels einer spezifisch eschatologischen Hermeneutik die traditionellen Aussagen und Vorstellungen zu verflüssigen und für das Verstehen zugänglich zu machen.

Zu nennen sind hier vor allem *Hans Urs v. Balthasar* und *Karl Rahner*, deren Entwürfe eine weite Beachtung fanden¹⁴. Beiden gemeinsam ist die Kritik an einer kosmologisch-physizistisch verstandenen Auffassung von den „letzten Dingen“ als einer Art Bericht über das „Ende der Zeit“. V. Balthasar setzt sich mit seinem Entwurf entschieden theologisch-christologisch ein: „Gott ist das ‚Letzte Ding‘ des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewandt ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‚Letzten Dinge‘ ist“¹⁵. In Kreuz und Auferweckung Jesu geschieht die Wende aus der Verlorenheit der alten Weltzeit zum neuen Heilsäon. So ist die Rückkehr Jesu zum Vater „das Erschaffen jener Dimension, in die hinein sich durch Gottes freie Gnade Mensch und Kosmos zu wandeln anheben: ‚des Himmels eigenes Werden“¹⁶. Mithin ist all das, was in der traditionellen Eschatologie über die „Letzten Dinge“ gesagt wird, nur

ein je verschiedener Aspekt des einen „Eschatons“, Jesus Christus, durch den Mensch und Welt zu ihrer Endgültigkeit bei Gott bestimmt werden.

So positiv auch in einer solchen Sicht an die Stelle verdinglichter End-Vorstellungen personale Begegnungskategorien treten und so eindrücklich alle Zukunftsaussagen auf das Christuseignis konzentriert werden, so gibt doch diese Hermeneutik manche Fragen auf. Ihr sehr direkter, unmittelbar-theologischer Ansatz vermag sich kaum der Frage zu stellen, wie sich denn die Zukunft dieser unserer konkreten Welt, die fortschreitende Dynamik der konkreten Geschichte und das Handeln des Menschen auf Zukunft hin zu *der* Zukunft verhält, die der Glaubende in Jesus Christus erfüllt sieht und die er für sich selbst erwartet. Klammert nicht die rein christologische Vermittlung von Zeit und Ewigkeit (die Rückkehr Jesu zum Vater), die im Zentrum der balthasarschen Eschatologie steht, die (profane) Weltgeschichte aus?

Methodisch anders verfährt Rahner. In einer transzendenten Besinnung auf das Wesen menschlicher Existenz und christlicher Offenbarung kommt er zu dem Ergebnis: Das „Wissen um die Eschata ist nicht eine zusätzliche Mitteilung zu der dogmatischen Anthropologie und Christologie, sondern nichts anderes als eben *deren* Transposition in den Modus der Vollendung“¹⁷. Oder anders: „Die eigentlich ursprüngliche Quelle der eschatologischen Aussagen ist die Erfahrung von dem Heilshandeln Gottes *an uns selbst* in Jesus Christus“¹⁸. Die Eschatologie ist also Prolongatur, Extrapolation dessen, was der Glaube *jetzt schon erfährt* und worauf er sich stützt. Deshalb müssen die traditionellen eschatologischen Aussagen gelesen werden als Aussage von der offenbarten Gegenwart her auf die Zukunft hin, nicht aber als Aussage von einer antizipierten Zukunft her in die Gegenwart hinein. Es gibt mithin keine eschatologischen Aussagen, „die nicht auf die über die christliche Existenz, so wie sie jetzt ist, zurückgeführt werden können“¹⁹. Das erinnert zunächst an Bultmann. Aber Rahner versteht *gegen* Bultmann ganz ausdrücklich die menschliche Existenz als eine welthafte, soziale und in eine zeitliche Ausständigkeit hineingestellte Größe. Somit gibt der hermeneutische Ansatz Rahners Kriterien ab, die traditionellen eschatologischen Aussagen als Bilder einer Hoffnung zu lesen, die sich auf die zeitlich noch ausständige Enthüllung und Entfaltung des jetzt bereits im Glauben Gegebenen ausrichtet. Die Zukunft, die der Glaubende erwartet, ist das teleologische Zu-sich-selbst-Kommen der jetzt erfahrenen Heilspräsenz.

Der hermeneutische Versuch Rahners (wie auch der von Balthasars) bedeutete innerhalb der katholischen Theologie eine ungemaine Befreiung der bisherigen Eschatologie von ihrer Fixierung auf eine kosmologische Endszenarie. Jedoch stellt sich auch an Rahner die Frage, ob die eschatologische Zukunft wirklich nur die Epiphanie des schon anwesenden Heilsgrundes ist und — wichtiger! —

wie sich denn die Zukunft der (profanen) Weltgeschichte zur Zukunft, die der Glaube erhofft, verhält²⁰.

Diese letztere Frage richtet sich aber — wie wir sahen — an *alle* bisher skizzierten eschatologischen Modelle und Versuche, so unterschiedlich sie sonst auch sind: Wie verhält sich die Zukunft Gottes zur konkreten geschichtlichen Zukunft dieser Welt? Es wird nicht deutlich, auf welche Weise beide Zukunftsdimensionen in ein Verhältnis zueinander treten können. Welt und Geschichte erscheinen eher als ein für die Zukunft des Glaubens letztlich gleichgültiger Rahmen, innerhalb dessen sich die individuelle und/oder ekklesiale oder dialektisch-kritische oder existentielle (oder wie immer) *Glaubensgeschichte* auf die Zukunft Gottes hin vollzieht.

Dieses Vermittlungsproblem wird neben dem Einspruch gegen die existentielle Engführung Bultmanns um die Mitte der sechziger Jahre zum Anlaß einer neuen Wende der Eschatologie. Die seitherigen Versuche gehen zwar, da sie von ähnlichen Motiven her veranlaßt sind, tendenziell in die gleiche Richtung, weisen aber bei den einzelnen Autoren erhebliche Unterschiede auf, die nicht ohne weiteres harmonisierbar sind.

Säkulare Geschichtsphilosophie und christliche Hoffnung

Das ausdrückliche theologische Programm, die eschatologische Zukunft des Glaubens zur Zukunft der säkularen Geschichte in ein Verhältnis zu setzen, muß als Antwort auf die neuzeitliche Herausforderung der christlichen Hoffnung gesehen werden. Erst dieses Programm macht ausdrücklich ernst damit, christliche Enderwartung im Horizont neuzeitlichen Weltverständnisses zu verantworten²¹. Was heißt in diesem Zusammenhang „neuzeitliches“ Weltverständnis?

Wurde im vor-neuzeitlichen Denken die Welt primär als ein von Gott dem Menschen vorgegebener „heiliger Raum“ (Kosmos) begriffen, *innerhalb* dessen sich menschliche Geschichte vollzieht, so beginnt mit der Neuzeit in einem allmählichen Prozeß der Umschichtung die Geschichte selbst, der umgreifende Horizont des Wirklichkeitsverständnisses zu werden. Nicht mehr unveränderliche heilige Ordnung ist die Welt, und ihre Zukunft ist ihr nicht immer schon von Gott vorgegeben, sondern sie ist ein ungeheures Potential und Materialfeld, das dem Menschen übergeben ist, damit er es nach seinen Zielen und Vorstellungen gestalte und es seinem Glücksverlangen untertan mache. Die Zukunft ist somit nicht mehr eine Art „zweites Stockwerk“, in das der Mensch nach seiner irdischen Bewährung gelangt, sondern sie ist das in und aus der Welt durch menschlichen Einsatz Entstehbare, Machbare, Erreichbare. Das (diesseitige) Reich der Freiheit wird zum Endzweck der Geschichte. Das „Letzte“ wird in der vom Menschen verwalteten Geschichte lokalisiert. Die

großen neuzeitlichen Geschichtsphilosophien haben somit „den Charakter eines philosophischen, aufklärerischen Chiliasmus: die ‚Beendigung der Geschichte in der Geschichte‘ ist, wie im alten religiösen Chiliasmus, ihr Ziel“²². Wo diese säkularisierten Eschatologien der Neuzeit nicht — wie im Deutschen Idealismus — zu einer spekulativen Kontemplation der Geschichte werden, sondern wo sie — wie in der marxistischen Tradition — unter dem Primat der Praxis stehen, erhält die Zukunft ein ganz neues Gewicht. So wie sie nicht mehr „jenseitig“ gedacht wird und nicht der transzendente Sinn des Augenblicks ist, so ist sie auch nicht einfach das teleologische Zu-sich-selbst-Kommen oder die Enthüllung (Epiphanie) des Grundes, denn dann wäre sie bereits im „Gesetz des Anfangs“ gegeben — Eschatologie wäre extrapolierte Protologie —: Zukunft ist vielmehr das, was allererst erstehen muß, das absolut Neue, das noch nicht ist. Gerade aber als u-topos, als das, was noch ortlos ist, ist sie Stimulans menschlicher Aktivität. So wird das Eschaton zur eigentlich bewegend Kraft der Geschichte, die durch menschliches Tun prozeßhaft auf ihre Vollendung hin vorwärtsgetrieben wird.

Es kann kein Zweifel sein, daß neuzeitlich-säkulares Zukunftsdenken das Erbe der christlichen Eschatologie antreten und diese ablösen will. Und in der Tat: wie sollte eine Vermittlung beider Zukunftskonzepte möglich sein? Die traditionelle christliche Eschatologie setzt auf die Vollendung bei Gott im Jenseits, „terrena despiciens“, wie es in alten Orationen heißt, aus der Geschichte heraus; säkular-utopisches Zukunftsdenken tendiert auf die Veränderung und Aufhebung aller negativen Faktoren dieser Geschichte, auf daß der Mensch in dieser Welt „Heimat“ finde. Dort ist Gott, hier der Mensch der Handelnde, dort ist das Ziel geschichtstranszendent, hier innerweltlich. Die bisher skizzierten eschatologischen Versuche dieses Jahrhunderts haben diese, mit der Unvereinbarkeit beider Zukunftskonzepte gegebene Problemstellung insofern aufgegriffen, als sie die christliche Eschatologie entweder entzeitlichten oder/und entweltlichten (im Sinne der zeitlichen Verlaufsgeschichte und des konkreten Weltgeschehens), so wurde die Zukunft, die der Glaube erhofft, in einem von der neuzeitlichen Infragestellung nicht erreichbaren „sturmfreien“ Raum angesiedelt, aber das Vermittlungsproblem wurde im Grunde umgangen. Hier setzen die neueren eschatologischen Versuche ein, die es alle auf verschiedene Weise unternehmen, neuzeitlich-säkulares Zukunftsverständnis und christlich-eschatologische Zukunftshoffnung in ein positives Verhältnis zueinander zu bringen.

„Gott und die Geschichte zusammen-denken“ (J. Moltmann)

An erster Stelle wäre hier der Entwurf *Teilhard de Chardins* zu nennen, der die gesamte Wirklichkeit von der un- belebten Natur angefangen bis hin zum Menschen und

seiner Zivilisation als einen in sich folgerichtigen kontinuierlichen evolutiven Prozeß auf eine absolute Zukunft hin versteht, die er den „Punkt Omega“ nennt, nämlich die Vereinigung des Alls mit Gott, welcher „Triebkraft, Sammelpunkt und Garant — das Haupt der Evolution“ ist²³. Dieser evolutive Prozeß umgreift also Natur-, Menschheits- und Heilsgeschichte, er umgreift die Hoffnungen der Erde und die des Christentums, er umgreift Gottes Dynamik und des Menschen Mitarbeit an der Heraufführung des Eschatons. Wenn es mit diesen Hinweisen hier sein Bewenden haben und die Konzeption Teilhards nicht weiter verfolgt werden soll, so deshalb, weil Teilhard zwar anregend auf viele Theologen eingewirkt hat, aber doch in einer eigentümlichen Sonder-, wenn nicht gar Außen-seiterstellung im Rahmen der neueren theologischen Bemühungen verblieb, wohl nicht zuletzt deshalb, weil sein Entwurf nicht wenige naturwissenschaftliche Fragen und Interpretationsprobleme aufwirft.

Ausführlicher soll von der *Theologie der Hoffnung*, wie sie *Jürgen Moltmann* in seinem gleichnamigen Werk vorgelegt hat²⁴, die Rede sein. Für Moltmann hatte das bisherige christliche Offenbarungsverständnis, beeinflusst vom griechischen Denken, den Charakter „logosmäßiger Erhellung vorhandener Wirklichkeit“²⁵. Das hatte für das Zukunftsverständnis zur Folge, daß die verborgene Präsenz des Eschatons immer schon vorausgesetzt wird, so daß die Zukunft nur die teleologische Explikation oder Epiphanie des Gegenwärtigen ist. Gegen dieses Offenbarungsverständnis greift Moltmann vor allem auf Strukturen alttestamentlichen Geschichtsdenkens zurück. Das Besondere des alttestamentlichen Glaubens liegt nach Moltmann darin, daß Gott eine Wirklichkeit verheißt, die „noch nicht“ ist und dem Menschen als das „absolute Novum“ vorgestellt wird. Dadurch bewirkt Gott, „daß die Hörer der Verheißung deckungsungleich werden mit der sie umgebenden Wirklichkeit, indem sie sich in Hoffnung und Aufbruch ausstrecken nach der verheißenen Zukunft“²⁶. Diese Zukunft ist also weder jenseitig schon vorhanden, noch wird sie dekreterisch von Gott verfügt. Vielmehr wird durch ihre Verheißung in der konkreten Geschichte ein Prozeß stimuliert, in dem nicht nur die Welt, sondern auch Gott selbst erst noch zur eigenen Identität gelangen muß. „Erst eine freie Welt entspricht dem Gott der Freiheit wirklich. Solange sie noch nicht da ist, solange ist auch dieser Gott noch nicht zu seiner Ruhe gekommen, ist er in der Welt noch nicht zu seinem Recht und zu seiner Identität gelangt, also ist er mit der Welt noch auf dem Wege.“²⁷ Gott und Welt, Gottes Zukunft und die Zukunft der Geschichte müssen also „zusammen-gedacht“ werden. Nicht als ob beides identisch wäre. Aber die Differenz Gottes und *seiner* Zukunft zur Welt und *ihrer* Zukunft wird nicht mehr mittels der Kategorien „oben“ — „unten“, „jenseitig“ — „diesseitig“ verstanden, sondern mit Hilfe von Zeitkategorien: die Transzendenz Gottes ist die Kraft der Zukunft „vor uns“. Gott ist nicht der Ganz-Andere *über* der Geschichte, sondern der Ganz-

Ändernde in der Geschichte. Darum heißen die Grund-Verheißungen des Alten Testaments auch Heil, Versöhnung, Freiheit, Frieden in dieser Welt und für diese Welt. Freilich, im Verlauf der alttestamentlichen Geschichte werden in einem nichtendenden Prozeß alle kategorialen Verwirklichungen dieser Verheißungen immer wieder auf eine größere Zukunft hin aufgebrochen; die Verheißungen werden universaler und intensiver. Vor allem die eschatologischen Bilder der Apokalyptik beziehen sich nach Moltmann nicht auf den Abbruch der Geschichte, auf ein „Ende der Welt“ (wie sie traditionell verstanden werden), sondern sie sagen, daß Gottes Zukunft das Ganze des Kosmos meint und erreicht. Insofern sind auch die apokalyptischen Endaussagen provozierende Hoffnungsbilder für das Handeln in dieser Geschichte. In der Auferstehung Jesu Christi wird schließlich ein schlechthin universaler Horizont der Verheißung aufgerichtet, der auch dem menschlich gesehen Hoffnungslosen, dem Leid und Tod noch Zukunft zuspricht. Weil somit die Zukunft Gottes alles umgreift, darum provoziert die universale Verheißung den Menschen zur universalen Sendung: zum vorbehaltlosen, nichts auslassenden, tätigen Aufbruch in die verheißene Zukunft. Derjenige, der von der Kraft der Zukunft Gottes ergriffen ist, trachtet danach, das „Vorletzte“ in Richtung auf das „Letzte“ zu ändern, er greift der letzten Erfüllung in vielfachen „Vorstellungen und Realutopien“ voraus²⁸, so daß sich die verheißenen Zukunftsgüter „in der Erwartung und in der Hoffnungskraft schon hier verändernd zeigen und ihren Vorschein auf das beschädigte Leben werfen“²⁹. Dieser „Vorgriff“ bedeutet aber nicht, daß der Mensch selbst die letzte Zukunft machen kann. Die Geschichte ist nur veränderlich „für den Gott seiner Hoffnung und insofern auch für den Gehorsam, zu dem ihn diese Hoffnung bewegt. Das Subjekt der Weltveränderung ist für ihn darum der Geist der göttlichen Hoffnung“³⁰. Dieser vermag auch das Real-Unmögliche, nämlich alles Vergängliche vor dem Versinken ins Nichts zu bewahren und die nova creatio herbeizuführen.

Die befreiende Funktion des „eschatologischen Vorbehalts“

Während für Moltmann (wie auch etwa für *Harvey Cox* und *Wolf-Dieter Marsch*) die eschatologische Hoffnung als Stimulus progressiver Weltgestaltung in Richtung auf das Eschaton im Vordergrund steht, legt *Johann Baptist Metz* bei allem grundsätzlichen Einverständnis mit Moltmann in seiner „Politischen Theologie“³¹ — eine, wie er selbst zugibt, außerordentlich mißverständliche Bezeichnung — den Akzent auf die öffentlich-kritische Funktion der christlichen Hoffnung. „Politische Theologie“ versteht sich von zwei Zielen her: einmal als „kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger (= existentialer) Theologie“ und zugleich als

„Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren“³², d. h., „das Verhältnis . . . zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen“³³. Für das erste Ziel weist Metz wie schon Moltmann auf die biblischen Verheißungen: Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit hin, die nicht das individuelle Seelenheil betreffen, sondern sich ursprünglich auf die konkreten, sozialen und politischen Dimensionen des Menschen beziehen. Was das zweite Ziel angeht, so kann es nicht darum gehen, die Verheißungen des Glaubens durch eine undialektische, einsinnig-progressive Politisierung in die gesellschaftliche Praxis hinein zu übersetzen. Dies würde einmal einen Rückfall in eine vor-neuzeitlich-„integralistische“ Theologie des Politischen bedeuten; die neuzeitliche Emanzipation des Politischen von der religiösen Ordnung würde nicht zur Kenntnis genommen. Zum andern aber würde der Glaube den „eschatologischen Vorbehalt“ preisgeben, durch den jeder geschichtlich erreichte Status angesichts der verheißenen Zukunft Gottes in seiner Vorläufigkeit und Nichtdeckungsgleichheit erscheint. Der „eschatologische Vorbehalt“ behält die letzte Zukunft Gott vor. Eben dadurch schützt er den einzelnen davor, nur als Material und Mittel für eine innergeschichtliche Zukunft zweckelt zu werden. Er bewahrt vor der Ideologie eines platten Fortschrittsdenkens, welches notwendig alles eliminieren muß, was keinen Stellenwert im Fortschritt hat (Leid, Tod . . .). Er schützt vor dem totalitären Anspruch eines innergeschichtlichen Subjekts, wie immer es heißen mag, das Ganze (totum) zu machen. Somit hat gerade der „eschatologische Vorbehalt“ eine befreiende und kritische Funktion. Durch das Offenhalten der größeren Zukunft Gottes bricht er die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse auf und stimuliert zu ständiger Erneuerung. Somit legt sich die eschatologische Zukunft nicht als direktes Handlungsziel in die Geschichte aus, sondern durch kritische Negativität. Diese hat die Form der „bestimmten Negation“ (Hegel), d. h. gründend in der „gefährlichen Erinnerung“ der Geschichte Jesu Christi und der in ihr aufbewahrten Verheißung entzündet sie sich „kritisch an ganz bestimmten Verhältnissen, und sie kann, als gesellschaftskritische Haltung, unter bestimmten Voraussetzungen durchaus die Figur des revolutionären Protestes annehmen . . . Es steckt in ihr eine große Kraft des Positiven. Neue Möglichkeiten werden in und durch sie hindurch eröffnet und freigelegt.“³⁴ Allerdings versteht sich die Politische Theologie nur als Hermeneutik einer politischen gesellschaftsreformerischen Ethik, welche ihrerseits erst durch konkrete Analysen und Strategien das Programm der Politischen Hermeneutik praktikabel machen kann.

Diese neueren eschatologischen Versuche gerieten schnell in das Schußfeld teils heftiger Kritik. Ist nicht — so lauten die wichtigsten Einwände — der hermeneutische Pendelschlag vom Primat des Individuums zum Primat des Gesellschaftlich-Politischen erkaufte mit der Unterbewertung

des Individuums und seiner Sinn- und Zukunftsfrage? Wird nicht die christliche Botschaft von der Präsenz des Heils in Jesus Christus zu gering veranschlagt; oder anders: wird nicht die spezifisch neutestamentliche Überzeugung von der Erfüllung der Heilserwartungen in Jesus Christus durch das angelegte hermeneutische Raster der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte erdrückt? Wird nicht ständig mit Zweideutigkeiten operiert, indem moderne politische Grundbegriffe wie Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit mit den gleichlautenden eschatologischen Begriffen und Bildern in eine so enge Beziehung gesetzt werden, daß jede kritische Infragestellung und Überschreitung der bestehenden politischen Verhältnisse in Richtung auf größere Freiheit und Gerechtigkeit hin (nach welchem Maß gemessen?) immer auch schon eine Wirkung, Bezeugung und Verwirklichung der verheißenen Zukunft Gottes und somit die geschichtliche Vermittlung des Reiches Gottes in die konkrete Geschichte darstellt? Aber müssen denn Gottes Zukunft und des Menschen als wünschbar vorgestellte Zukunft notwendig identisch sein oder in die gleiche Richtung gehen? „Kann — so fragt *Karl Lehmann*³⁵ — das etwas schwebende Vokabular von der ‚Zukunft‘, das ohne ausdrückliche Reflexion Strukturen der Transzendenz bezeichnet . . . und ungeschieden *unsere* geschichtliche Zukunft und die Macht der ‚Transzendenz‘ Gottes bezeugt, gerade in der Form reiner Verzeitlichung vor der kritischen Vernunft bestehen?“ Denn wie ist es möglich, Zukunft „als in sich selbst gegründete, sich selbst gehörende Wirklichkeit“ zu begreifen, ohne doch wieder zu Kategorien wie „übergeschichtlich“, „transzendent“, „jenseitig“ zu greifen, die man doch gerade überwinden will?

Es ist überdies nicht zu verkennen, daß nicht nur für Moltmann gilt, was einige Kritiker ihm vorwarfen, daß in dieser Art von Eschatologie doch gelegentlich recht unkritisch „Kleine-Bloch-Musik“ gespielt wird³⁶, daß „durch schwebende Formulierungen“³⁷, „anziehend formulierte Assoziationen“³⁸ und nicht zuletzt durch das Pathos modisch-marxistischer Plausibilitäten Probleme umgangen oder nicht hinreichend reflektiert werden — wobei gleichzeitig zuzugeben ist, daß gerade Metz in der weiteren Diskussion zur Klärung erheblich beigetragen hat.

Der hohe Grad von formalisierter Abstraktheit des Politischen sowie die hermeneutisch-dialektische Form der Vermittlung von eschatologischer und innergeschichtlicher Zukunft dürfte der Anlaß gewesen sein, daß andere Formen eschatologischer Theologie entstanden, welche versuchen, direkter, unmittelbarer und konkreter die eschatologische Reich-Gottes-Verheißung in gesellschaftliche Praxis zu übertragen. Diese Intention steht nicht nur — oft unreflektiert — im Hintergrund zahlreicher progressistischer Gruppierungen von jungen Christen, sie bildet auch das theologische Programm der sogenannten „Theologie der Revolution“ und der südamerikanischen Befreiungstheologie (in ihren verschiedenen Formen).

Eschatologie im Horizont der Theologie der Revolution und der Befreiung

Während für die *Politische Theologie* metzscher Provenienz Revolution ein sozialetisches Problem ist, d. h. unter bestimmten Bedingungen eine *mögliche* Form sein *kann*, den eschatologischen Glauben in die Praxis hinein zu übersetzen, wird in der *Theologie der Revolution* der Umsturz geradezu zur Erscheinungsform Gottes. „Der Gott, der alte Strukturen niederreißt, um die Bedingungen für eine menschlichere Existenz zu schaffen, ist selbst mitten im Kampf. Seine Gegenwart in der Welt und sein Druck auf die Strukturen, die ihm im Wege stehen, begründen die Dynamik des Prozesses. Gott hat menschliche Gestalt in der Konkretheit geschichtlichen Lebens angenommen und hat uns gerufen, ihm auf diesem Weg zu folgen . . . In diesem Kontext ist der Christ aufgerufen, sich in der Revolution, wie sie sich entwickelt, einzusetzen. Nur in ihrem Zentrum können wir beobachten, was Gott tut.“³⁹ Revolution ist also Form und inneres Moment dieser Theologie.

Es kann wohl kein Zweifel sein, daß sich durch die direkte undialektische Ineinsetzung von Revolution und Handeln Gottes, von geschichtlicher Veränderung und eschatologischer Zukunft — eine neue Form des Chiliasmus! — die „Theologie der Revolution“ sich im Grunde als „die dynamische Variante der statisch-konservativen politischen Theologie“ der Vor-Neuzeit erweist⁴⁰. *Ernst Feil*⁴¹ bemerkt zu Recht: „Die Revolution als Ort der Manifestation Gottes anzusehen, scheint uns der Versuch zu sein, den Geschichtsverlauf so durchsichtig zu machen, als stünde er unter der unverhüllten und unmittelbaren Direktive Gottes; er läßt außer acht, daß Gott auch in der Geschichte immer der Deus absconditus ist.“

Auf den ersten Blick haben die neuesten *südamerikanischen Befreiungstheologien* eine äußerste Nähe zur Politischen Theologie und zur Theologie der Revolution. Kein Wunder, denn *Richard Shaull*, einer der großen Promotoren der Revolutionstheologie, lebte lange Jahre in Südamerika. Die Befreiungstheologien, so verschieden sie im einzelnen sind⁴², sind geboren aus der Erfahrung des spiellosten Elends und der Unterdrückung des Menschen, aus der Einsicht in die durch und durch ungerechten gesellschaftlichen Strukturen des südamerikanischen Kontinents. Der Christ hat — so die Befreiungstheologien — in den bestehenden ungerechten Strukturen die Kristallisation des Bösen und der Sünde zu sehen. Deshalb beinhaltet die Erlösung durch Christus auch die unter den gegebenen Umständen notwendig revolutionäre Befreiung aus diesen Zuständen. Denn es gibt nur eine einzige, auch das Profane, Welthafte, Politische, umgreifende Berufung des Menschen zum Heil und zur eschatologischen Zukunft Gottes. Darum hat (auch) die politisch-revolutionäre Aktion Heilscharakter. „Die Annahme des Reiches Gottes

(ist) nur auf dem Weg der Errichtung einer gerechten Gesellschaft möglich.“⁴³

Das Spezifikum der südamerikanischen Befreiungstheologie gegenüber den europäischen Formen der neueren gesellschaftskritischen Eschatologien ist die strikte Einheit von theologischer Theorie und politisch-sozialethischer Praxis. Gegen die europäische Theologie wird „die äußerst unbestimmte Natur des gesellschaftsanalytischen Inhalts und dazu die Unmöglichkeit, beispielsweise die europäische Theologie der Hoffnung (J. Moltmann) und die politische Theologie (J. B. Metz) auf eine reale Praxis auszurichten“⁴⁴ als bestimmender Einwand erhoben. Gerade die Differenz, die etwa für Metz unumgänglich wichtig ist, um den „eschatologischen Vorbehalt“ zum Ausdruck zu bringen, die Differenz von politischer Hermeneutik und sozialethischer konkreter Operationalisierung, wird als „ideologisch“ erklärt⁴⁵, als Entpolitisierung der politischen Theologie. Während also die europäischen Theologen (selbst da, wo sie sich als „Theologie der Revolution“ vorstellen) eher hermeneutischen Charakter haben, steht die Befreiungstheologie unmittelbar in Kontakt mit der Praxis, mit Gesellschaftsanalyse und konkreter Strategie und Taktik. Wenn der Christ, getroffen von der eschatologischen Botschaft der Befreiung, sich für die Unterdrückten engagiert, optiert er gleichzeitig für ein bestimmtes Befreiungsziel, für eine bestimmte Strategie und Taktik. Und in dieser konkreten Option werden „Nuancen des Gotteswortes“ hörbar, „die in anderen Lebenslagen nicht wahrnehmbar sind und ohne die im Augenblick echte und fruchtbringende Treue zum Herrn unmöglich ist“⁴⁶. So hat auf der einen Seite die Theologie der Befreiung eine ungeheure Konkretheit, auf der anderen Seite aber bleibt das Methodenproblem, wie sich denn Glaube und politische Aktion, Theologie und Sozialwissenschaften zueinander verhalten, völlig ungelöst, bzw. es wird in die Option des einzelnen oder der Gruppe gestellt. Kann aber dann noch der Glaube die Frage beantworten, was er eigentlich in den Befreiungsprozeß einbringt? Kommt er nicht in die Nähe eines im Grunde entbehrlichen Überbaus über eine bestimmte optierte sozialpolitische Praxis?⁴⁷

Freilich können solche kritischen Fragen als Beckmesserei, ja geradezu als Zynismus erscheinen, wenn man bedenkt, daß sich die Befreiungstheologien angesichts der tatsächlichen drängenden Notlage gar nicht — um es salopp zu formulieren — den „Luxus“ einer differenzierten, durchreflektierten Theorie leisten können. Es ist verständlich, daß da, wo es um das nackte Überleben des Humanum und um die Überwindung himmelschreiender Zustände geht, die konkrete Praxis den Primat hat. Und so ist durchaus G. Gutiérrez zuzustimmen, daß im Engagement der Befreiungstheologie „mehr Glauben und mehr Treue dem Herrn gegenüber (steckt) als in der sog. ‚orthodoxen‘ Lehre bestimmter Kreise von christlichen Denkern“⁴⁸.

Wieder ein neuer Pendelschlag?

Trotz mancher kritischer Fragen und noch ungelöster Probleme im einzelnen wird man die im letzten Abschnitt skizzierten theologischen Versuche, durch eine politische Hermeneutik der Eschatologie die Zukunft Gottes und die Zukunft der Welt, eschatologische Theorie und Praxis unter den Bedingungen neuzeitlicher Problemstellung miteinander zu vermitteln, als ein unumgängliches, längst überfälliges und höchst bedenkenswertes Unternehmen zu beurteilen haben. Um so überraschender aber ist es, daß nach dem Aufblühen dieser Versuche — wenn nicht alles täuscht — sich in Europa und Nordamerika bereits wieder ein anderer Pendelschlag ankündigt. Dieser mag motiviert sein von der zur Resignation und Frustration Anlaß gebenden Erfahrung der letzten Jahre, in denen manchem deutlich wurde, daß gesellschaftspolitische Strukturveränderungen allein weder das Reich Gottes selbst noch auch seinen Vorschein herzustellen vermögen. Die optimistische Erwartung einer fortschreitenden Hominisierung der Welt weicht der Einsicht in die Grenzen des menschlich Machbaren und Möglichen. Mehr noch: man entdeckt die lebensgefährliche Grenze eines auch durch die Theologie mitverschuldeten Fortschrittsglaubens⁴⁹, dessen verheerender Wirkung man allmählich unter dem noch sehr betulichen Stichwort „Umweltschutz“ (besser: Wachstumstod) ansichtig wird⁵⁰. Die Hoffnung auf eine Humanisierung der Welt durch größtmögliche Revolutionierung aller Verhältnisse wird bei nicht wenigen abgelöst durch die Erfahrung des „Schreckens“ (Hegel) der zerstörerischen Kraft einer unsinnig revolutionären Freiheit. So artikuliert sich neu die noch vor Jahren bei vielen tabuisierte „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“⁵¹, „Jenseitigen“, als Ermöglichung wahren menschlichen Seins. Das Individuum und seine Probleme treten wieder stark in den Vordergrund. Der *einzelne* stellt die Sinnfrage. Bezeichnend dafür ist, daß die im letzten Jahrzehnt weithin denunzierte Beschäftigung mit Sterben und Tod nicht nur in der Theologie, sondern auch in den Humanwissenschaften einen Höhepunkt erlebt wie selten zuvor. Auch bei Metz und Moltmann wird seit einiger Zeit die Frage nach Leid und Tod in neuer Dringlichkeit gestellt⁵². „Nun aber tritt plötzlich wieder Sisyphus neben Prometheus, Nietzsche neben Marx, Camus neben Teilhard, Monod neben Whitehead.“⁵³ Während manche christlich motivierten politisch-aktivistischen Gruppen in eine tiefgreifende Krise geraten sind, entstehen derzeit neue Gruppen, deren Konstitutiv — theologisch gesprochen — nicht die öffentliche Praxis einer primär zukunftsorientierten Eschatologie ist, sondern die pneumatische Präsenz des Eschaton in ihrer Mitte (deutlich bei den Pfingstbewegungen, Jesus-people usw; aber auch in vielen neueren „spirituellen“ Gruppen).

Geht also die Bemühung um ein sachgemäßes Verständnis der eschatologischen Dimension des Christlichen im Kreis? Oder sind die stets neuen Pendelschläge nicht auch ein

nicht zu überhörendes Signal an die Theologie, sich nicht zu vorschnell auf modische Trends einzulassen, sondern die Vielschichtigkeit der christlichen Eschatologie und Geschichtstheologie auch dann durchzuhalten, wenn bestimmte Dimensionen und Momente in einer bestimmten Zeit nur schwer vermittelbar sind?

Wenn darum dieser Problemüberblick ein Ergebnis hat, dann dies: Es gibt offenbar für die christliche Eschatologie keinen „letzten Pfiff“, keinen hermeneutischen „Passepartout“. Die Eschatologie ist ein höchst differenziertes Gebilde, aus dem man nicht ohne Folgen, je nach Aktualität Momente herausbrechen darf. Sie kündigt von der Nähe und Ferne Gottes, von der Gegenwart und Ausständigkeit seiner Zukunft — eine Zukunft, die sowohl tröstliche Verheißung als auch Provokation zum Handeln ist —, welche die Strukturen der Geschichte sprengt und sich doch in der Geschichte vorweg entwirft, die den einzelnen meint und das Heil aller, die vom Versinken aller Dinge ins Nichts weiß und von der nichts auslassenden „nova creatio“. Denn weil die letzte verheißende Zukunft Gott selbst ist, steht das christliche Zukunftsdenken vor der gleichen Dialektik und Komplexität wie das Bemühen um das Gottesverständnis. Freilich reicht es nicht aus, falsche Alternative und Einseitigkeiten abzuwehren. Es ist leichter, „Verbindungspartikel zu ändern und ein Fragezeichen zu entfernen, als ein System zu erstellen, in dem alle Elemente an dem ihnen entsprechenden Ort stehen. Die Theologen bemühen sich heute darum, ein solches System aufzubauen. Aber es ist offensichtlich, daß die Baustellen noch nicht abgeräumt sind.“⁵⁴ *Gisbert Greshake*

¹ Siehe dazu G. Wanke, „Eschatologie“. Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung, in: KuD 16 (1970) 300—312.

² E. Rohner, Die eschatologischen Reden der synoptischen Evangelien in der Verkündigung, Diss. Münster 1972, zeigt in einer Analyse der Predigtliteratur der Jahre 1949—1970, wie gerade am Letzten Sonntag im Kirchenjahr und am 1. Adventssonntag die Prediger zumeist nicht auf die vorliegenden „eschatologischen Texte“ eingingen, sondern daran „vorbei“ predigten.

³ So: A. Kolping, Verkündigung über das ewige Leben, in: Christus vor uns, Bergen-Enkheim 1966, 30.

⁴ Das Folgende ist eingehender dargestellt bei P. Müller-Goldkuhle, Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens, in: Conc. 5 (1969) 10—17.

⁵ Y. Congar, Bulletin de Théologie dogmatique, in: RScPhTh 33 (1949) 463.

⁶ K. Barth, Der Römerbrief, München 1922, 486.

⁷ Das Folgende ist genauer ausgeführt bei G. Greshake, Auferstehung der Toten, Essen 1969, 52—61.

⁸ Vgl. Barth, Römerbrief 484.

⁹ Ebd. 484.

¹⁰ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik II, 1, 716. — Seither gibt die von Ewigkeit her beschlossene trinitarische Selbstoffenbarung Gottes den Rahmen für die Barth'sche Eschatologie ab. Siehe Greshake, Auferstehung 61—95.

¹¹ Zur Bultmann'schen Eschatologie vgl. Greshake, Auferstehung 96 bis 133. Dort auch Literaturangaben.

¹² R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958, 181.

¹³ D. Sölle, Politische Theologie, Stuttgart-Berlin 1971, 68.

¹⁴ H. U. v. Balthasar, Eschatologie, in: Fragen der Theologie heute, hrsg. v. Feiner-Trütsch-Böckle, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 403—422; K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 401—428.

¹⁵ Balthasar, a. a. O. 407 f.

¹⁶ A. a. O. 409.

¹⁷ Rahner, a. a. O. 415. ¹⁸ A. a. O. 417.

¹⁹ A. a. O. 418.

²⁰ Rahner versucht in späteren Aufsätzen, z. B. in Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: Schriften zur Theologie VI, 77—88, und: Die Frage nach der Zukunft, in: Schriften IX, 519 bis 540 die Zukunft des Christentums und die der Welt in ein dialektisches Verhältnis zueinander zu bringen. Die Zukunft des Christentums ist Gott als der sich dem Menschen Mitteilende, er ist des Menschen „absolute Zukunft“. Als Religion dieser absoluten Zukunft kennt der christliche Glaube keine innergeschichtlichen Zukunftsutopien, gibt aber zur sachgerechten Zukunftsplanung frei, da er jede totalitäre Zukunftsplanung verwirft, welche die absolute Zukunft innergeschichtlich entstehen lassen will. Das erinnert an Ideen von Metz (s. weiter oben). Während für Metz aber die absolute Zukunft zugleich Impulse für eine eschatologisch-politische Praxis auslöst, bezeichnet Rahner den geschichtlichen Einsatz des Menschen nur als eine „mit dem gottgewollten Wesen des Menschen gegebene Aufgabe, zu der der Mensch verpflichtet ist und an der er seine eigentliche religiöse Aufgabe vollzieht, die glaubend-hoffende Offenheit der Freiheit für die absolute Zukunft“ (Marxistische Utopie 83). Absolute und innergeschichtliche Zukunft werden also nur über den Glaubensvollzug der christlichen Existenz vermittelt und bleiben in sich radikal geschieden.

²¹ Vgl. dazu zum folgenden J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968.

²² J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1964, 242.

²³ P. Teilhard de Chardin, Die Entstehung des Menschen, München 1961, 129.

²⁴ München 1964. — Vgl. dazu: Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann, hrsg. v. W.-D. Marsch, München 1967. In die gleiche Richtung wie Moltmann gehen (mit einigen Differenzen) auch P. Schütz, Parusia. Hoffnung und Prophetie, Heidelberg, o. J., H. Cox, Stadt ohne Gott, Stuttgart 1967; ders.: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Stuttgart 1968, sowie W.-D. Marsch, Zukunft, Stuttgart-Berlin 1969 und E. Schillebeeckx, Gott — die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 142 ff. In manchen Zügen kommt auch der Entwurf W. Pannenberg's der Theologie Moltmanns nahe.

²⁵ Theologie der Hoffnung 75.

²⁶ Ebd. 89.

²⁷ J. Moltmann (Beitrag in), Marienbader Protokolle, in: Forum 14 (1967) 473.

²⁸ Theologie der Hoffnung 108.

²⁹ J. Moltmann, Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie, in: E. Bloch zu Ehren, hrsg. v. S. Unseld, Frankfurt 1965, 258.

³⁰ Theologie der Hoffnung 267.

³¹ Vgl. dazu: Zur Theologie der Welt 99 ff. sowie den Sammelband: Diskussion zur „politischen Theologie“, hrsg. v. H. Peukert, Mainz-München 1969.

³² Zur Theologie der Welt 99.

³³ J. B. Metz, Das Problem einer „politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Conc. 4 (1968) 405.

³⁴ J. B. Metz, Politische Theologie, in: Sac. Mundi III, 1238.

³⁵ Die „politische Theologie“: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie, in: Diskussion 194.

³⁶ W.-D. Marsch, Einleitung zu: Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ 14.

³⁷ H. G. Geyer, Ansichten zu Jürgen Moltmann's „Theologie der Hoffnung“, in: Diskussion 70.

³⁸ G. Sauter, Angewandte Eschatologie, in: Diskussion 115. — „Mehrfachdeutigkeit“ gibt auch Metz selbst zu, in: Diskussion zur „politischen Theologie“ 295.

³⁹ R. Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: T. Rendtorff-H. E. Todt, Theologie der Revolution, Frankfurt 1968, 128. — Zur Theologie der Revolution vgl. alle Beiträge dieses Bandes sowie den Sammelband: Diskussion zur „Theologie der Revolution“, hrsg. v. E. Feil und R. Weth, München-Mainz 1969.

⁴⁰ E. Feil, Von der „politischen Theologie“ zur „Theologie der Revolution“, in: Diskussion zur „Theologie der Revolution“ 129 mit Hinweis auf H. Albert.

⁴¹ Ebd. 131.

⁴² Vgl. dazu neustens die Überblicke von A. García Rubio und von R. Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in: Communio 2 (1973) 400—423; 434—448; ferner G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München-Mainz 1973. Dort auch weiterführende Literatur. Ferner auch HK,

⁴³ Gutiérrez, a. a. O. 110, ebenso 124.

⁴⁴ H. Assmann, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo 1971, 46, 57.

⁴⁵ Ebd. 117 f.

⁴⁶ Gutiérrez, a. a. O. 49.

⁴⁷ Am wenigsten ist noch G. Gutiérrez der Vorwurf einer totalen Identifizierung von Befreiungsprozeß und Reich-Gottes-Verheißung zu machen. Immerhin aber betont auch er: „Das Wachsen des Reiches ist ein Prozeß, der sich geschichtlich in der Befreiung vollzieht... Das Reich Gottes nimmt Gestalt an in geschichtlichen Befreiungsversuchen, weist auf ihre Grenzen und Doppeldeutigkeiten hin, kündigt ihre letztgültige Vollendung an und treibt sie wirksam bis zur Schaffung der vollen Gemeinschaft. Wir identifizieren nichts. Dennoch wird ohne geschichtliche Befreiungsinitiativen das Gottesreich nicht wachsen können“ a. a. O. 171. — Bedenklich ist auch die Einstellung zur revolutionären Gewalt und zum Klassenkampf: „Wer das Faktum des Klassenkampfes leugnet, schlägt sich in Wirklichkeit auf die Seite der herrschenden Kreise... Wir lieben die Unterdrückten, indem wir sie von sich selbst, d. h. aus ihrer unmenschlichen Lage befreien. Dazu bedarf es aber eines entschiedenen Eintretens für die Unterdrückten und somit des Kampfes gegen die unterdrückende Klasse“, a. a. O. 262 f. Zustimmend zu L. Althusser: Es „muß der Mythos von der

„christlichen Gemeinde“ verschwinden; denn er verhindert, daß die Teilung der Gesellschaft in Klassen und der daraus resultierende Klassenkampf als bestehende Tatsachen anerkannt werden“, a. a. O. 265.

⁴⁸ A. a. O. 191.

⁴⁹ C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972 zeigt, wie die theologische Erwartung eines vollkommenen Endreiches und die Vorstellung einer absoluten Zukunft, zumal in der Interpretation der neueren Theologie, mit als Motor der tödlichen Akzeleration gewirkt haben, deren Scherben wir nun allmählich gewahr werden.

⁵⁰ Vgl. dazu die sehr bemerkenswerte Studie von M. Schloemann, *Wachstumstod und Eschatologie*, Stuttgart 1973.

⁵¹ So der Titel eines erstmals im „Spiegel“ veröffentlichten Interviews von M. Horkheimer (T. B. Hamburg 1970).

⁵² Vgl. z. B. J. B. Metz, *Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs*, in: *EvTheol.* 32 (1972) 338—352; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972.

⁵³ Metz, *Erinnerung* 338.

⁵⁴ R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai-Paris 1954, 70.

Tagungsbericht

Manipulation und Sittlichkeit

Zum ersten Kongreß europäischer Moraltheologen

Die Verfügung des Menschen über den Menschen oder die Manipulation des Menschen durch den Menschen ist eine Tatsache, die aufgrund ihrer besonderen Möglichkeiten und Risiken in unserer Epoche immer stärker ins Bewußtsein tritt. Dabei handelt es sich nicht nur um spezifische Einzelprobleme, wie sie von der Biologie, insbesondere der Genetik, oder von den Sozialwissenschaften, insbesondere der Analyse der Massenbeeinflussung, gestellt werden, sondern um eine generelle „*conditio humana*“, in der sich der Mensch heute vorfindet. Der schwierigen Aufgabe, die Manipulation als Gesamtproblem in ihrer anthropologischen, theologischen und ethischen Relevanz zu untersuchen, hat sich unter dem Titel „Verfügung des Menschen über den Menschen — Chancen und Grenzen“ der erste Kongreß europäischer Moraltheologen (24. bis 29. 9. 73 in Straßburg) angenommen. Unter Verzicht auf schnelle Lösungsversuche von Einzelproblemen sollte ein erster Überblick und Austausch von Aspekten gewonnen werden, um die Problemstellung für die eigentliche wissenschaftliche Arbeit zu entwerfen.

Der Kongreß mit über 150 Teilnehmern aus über 10 Ländern zeigte neben Übereinstimmungen auch methodische Differenzen auf, die durch die Übersetzungsschwierigkeiten verstärkt wurden. Es referierten: Prof. Jean Férin (Löwen): Befruchtung *in vitro* und Übertragung von Ei-

zellen; Prof. Joachim Illies (Gießen): Die biologischen Grenzen einer möglichen Freiheit; Heinrich Rombach (Würzburg): Die humane Grundfrage: Selbstverfügung oder Freiheit des Menschen; Prof. Jean Gritti (Institut Catholique Paris): Macht des Menschen über den Menschen — Infragestellung durch die Humanwissenschaften; Prof. Jacques Audinet (Institut Catholique Paris): Strategie einer christlichen Ethik; Prof. Franz Böckle (Bonn): Moraltheologische Überlegungen zum Thema: Verfügung des Menschen über den Menschen. Die Texte, inklusive der Arbeitskreisberichte, werden im Kösel-Verlag, München, erscheinen. Ohne auf die Referate und Arbeitskreise im Detail einzugehen, sollen hier thematisch die Grundsatzzfragen, wie sie auf dem Kongreß zum Ausdruck kamen, referiert werden.

Was heißt Manipulation?

Man muß beim Thema Manipulation, das in seiner Grundproblematik vor allem von Jean Gritti und Heinrich Rombach behandelt wurde, zwischen einer Technologie unterscheiden, die *manipulative Möglichkeiten* erschließt, und dem *Manipulieren selbst*, das diese Möglichkeiten nutzt. Das Nutzen der Möglichkeiten stellt dabei