

REIHE: EDITION EUROPA 2100



Dieter Hattrup

# Eschatologie

Sommer 2014

Paderborn 3. März 2014

Das Bildsymbol auf dem Umschlag stellt das berühmte *Hasenfenster* aus dem Nordflügel des Paderborner Domes dar. Die drei Hasen symbolisieren die Trinität: Jeder hat von Natur aus zwei Ohren, ist aber trotzdem nur vollständig, wenn er in Beziehung zu den beiden anderen steht. Ebenso sind in der Trinität die Personen in der einen Natur verbunden. Natur und Person sind *unvermischt* und *unverwandelt*, *ungetrennt* und *ungesondert*.

© 2014 by Dieter Hattrup, Paderborn (02-2013: 252)  
Kopieren und sonstige Vervielfältigung erlaubt!

# Inhalt

Vorwort. ....	7
<b>§ I Verfall und neue Entdeckung.</b> .....	<b>8</b>
1.1 Geschichte und Literatur des Traktates. ....	9
Eschatologie als Thema der Dogmatik. ....	13
Quellen der Eschatologie. ....	19
Literatur zur Eschatologie. ....	23
1.2 Der Verfall der Eschatologie. ....	32
Verfall der individuellen Eschatologie. ....	33
Geschichtsphilosophie statt -theologie. ....	41
1.3 Die Neuentdeckung der Eschatologie. ....	45
Die säkularisierte Neuentdeckung. ....	46
Die theologische Neuentdeckung. ....	50
1.4 Die Dialektik im Begriff der Zeit. ....	57
Literatur. ....	77
Aufgaben. ....	81

## **Teil I: ANACHRONIE – DIE SAMMLUNG DER GESCHICHTE. .... 83**

<b>§ 2 Die Erbschaft der Säkularisierung.</b> .....	<b>83</b>
2.1 Die Skepsis der Neuzeit (Löwith). ....	85
2.2 Die Legitimierung der Neuzeit (Blumenberg). ....	103
2.3 Das Ende der Neuzeit (Guardini). ....	109
Aufgaben. ....	130
<b>§ 3 Die Geburt der Geschichtsphilosophie.</b> .....	<b>131</b>
3.1 Der Nutzen der Universalgeschichte (Bossuet). ....	135

Exkurs: Geometrisierung der Zeit.....	<u>138</u>
3.2 Der Namengeber (Voltaire).....	<u>145</u>
3.3 Die Weltgeschichte als Weltgericht (Hegel). ....	<u>150</u>
Aufgaben. ....	<u>166</u>
<b>§ 4 Die Anfänge</b>	
<b>säkularer Eschatologie (Joachim). ....</b>	<u>167</u>
4.1 Der Chiliasmus des Joachim von Fiore.....	<u>168</u>
4.2 Die Kritik des hl. Thomas an Joachim. ....	<u>188</u>
4.3 Der einzig mögliche Fortschritt nach Bonaventura. . .	<u>197</u>
Aufgaben. ....	<u>203</u>
<b>§ 5 Der Gottesstaat</b>	
<b>in der Fremde (Augustinus). ....</b>	<u>204</u>
5.1 Anlaß und Prinzipien des ‚Gottesstaates‘. ....	<u>206</u>
5.2 Der Ursprung der beiden Staaten. ....	<u>216</u>
5.3 Einzelthemen der augustinischen Eschatologie. ....	<u>226</u>
5.4 Leistung und Grenze augustinischer Eschatologie... .	<u>236</u>
Aufgaben. ....	<u>244</u>
<b>Teil II: DIACHRONIE – DAS REICH</b>	
<b>GOTTES IN DER ZEIT.....</b>	<u>246</u>
<b>§ 6 Eschatologie <i>vor, neben</i></b>	
<b>und <i>nach</i> Christus.....</b>	<u>246</u>
6.1 Der besondere Weg Israels. ....	<u>249</u>
<i>Hat das AT eine innere Einheit? (Hermeneutik).</i> .....	<u>250</u>
<i>Hoffnung auf die Geschichte (Vorexilisch).</i> .....	<u>256</u>
<i>Hoffnung auf den neuen Menschen (Nachexilisch).</i> .....	<u>261</u>
6.2 Der Weg der Religionen neben Christus.....	<u>267</u>
6.3 Säkulare Eschatologie nach Christus.....	<u>275</u>
Aufgaben. ....	<u>276</u>
<b>§ 7 Die erfüllte Zeit.....</b>	<u>277</u>
7.1 Die Verkündigung des nahen Reiches Gottes. ....	<u>278</u>
7. 2 Die Bindung an die Person Jesu Christi.....	<u>290</u>

7.3 Die Erfüllung in Tod und Auferstehung. . . . .	<a href="#">296</a>
Aufgaben. . . . .	<a href="#">299</a>
<b>§ 8 Die Tradition des Lehramtes. . . . .</b>	<b><a href="#">300</a></b>
8.1 Die Differenz von Person und Geschichte. . . . .	<a href="#">300</a>
<i>Toledo 675, Innozenz IV. 1254, Lyon 1274. . . . .</i>	<a href="#">307</a>
<i>Der Visiostreit. . . . .</i>	<a href="#">316</a>
<i>Die Konzilien von Florenz 1439 und Lateran 1513. . . . .</i>	<a href="#">327</a>
8.2 Die Christologisierung der Differenz. . . . .	<a href="#">334</a>
<i>Luther und die Antwort von Trient. . . . .</i>	<a href="#">334</a>
<i>Eschatologie des Vaticanum II. . . . .</i>	<a href="#">350</a>
Aufgaben. . . . .	<a href="#">359</a>
<b>Teil III: SYNCHRONIE – DIE PERSONALE SAMMLUNG DER GESCHICHTE. . . . .</b>	<b><a href="#">360</a></b>
<b>§ 9 Der Tod als Trennung von Leib und Seele. . . . .</b>	<b><a href="#">360</a></b>
9.1 Der Ganztod und die Auferstehung im Tode. . . . .	<a href="#">365</a>
<i>Die Unsterblichkeit der Seele als Dogma der Aufklärung. . . . .</i>	<a href="#">365</a>
<i>Die Wende zur Sterblichkeit. . . . .</i>	<a href="#">374</a>
<i>Die Hypothese vom Ganztod. . . . .</i>	<a href="#">376</a>
<i>Die katholische Sicht der Auferstehung im Tod. . . . .</i>	<a href="#">377</a>
9.2 Die Unsterblichkeit der Seele bei Platon. . . . .	<a href="#">380</a>
9.3 Zur Theologie des Todes. . . . .	<a href="#">390</a>
<i>Ist der Tod natürlich?. . . . .</i>	<a href="#">391</a>
<i>Was ist der Tod?. . . . .</i>	<a href="#">395</a>
Aufgaben. . . . .	<a href="#">397</a>
<b>§ 10 Auferstehung, Gericht und Ewige Seligkeit. . . . .</b>	<b><a href="#">399</a></b>
10.1 Hermeneutik der Ewigkeit. . . . .	<a href="#">401</a>
10.2 Zwischenzustand, Gericht und Ewige Seligkeit. . . . .	<a href="#">406</a>
Literatur. . . . .	<a href="#">417</a>
Aufgaben. . . . .	<a href="#">417</a>

<b>§ II Doppelter Ausgang oder Allversöhnung?</b> .....	<a href="#">418</a>
II.1 Drei Modelle für den Endausgang. ....	<a href="#">420</a>
II.2 Der Nutzen der Religion. ....	<a href="#">431</a>
II.3 Wahrheit und Interesse des Gerichts. ....	<a href="#">437</a>
Literatur. ....	<a href="#">440</a>
Aufgaben. ....	<a href="#">442</a>
 <b>Abkürzungen</b> .....	 <a href="#">443</a>
 <b>Hauptnummern des Denzinger</b> .....	 <a href="#">445</a>
<b>Personen und Sachen</b> . ....	<a href="#">446</a>

## VORWORT

Diese Vorlesungen sind aus mehreren Kursen zur Eschatologie hervor gegangen, zuletzt aus einem 4-stündigen Kursus im Sommersemester 2005 und SS 2014.

Paderborn, 15. März 2014

Dieter Hattrup

Im Semester vorgetragene Paragraphen **fett** gedruckt.

§ 1 **Verfall und neue Entdeckung**

§ 2 **Die Erbschaft der Säkularisierung**

§ 3 **Die Geburt der Geschichtsphilosophie**

§ 4 **Die Anfänge säkularer Eschatologie (Joachim)**

§ 5 **Der Gottesstaat in der Fremde (Augustinus)**

[§ 6 Eschatologie *vor, neben* und *nach* Christus}

[§ 7 Die erfüllte Zeit}

§ 8 **Kurze Geschichte der personalen Eschatologie**

§ 9 **Der Tod als Trennung von Leib und Seele**

§ 10 **Auferstehung, Gericht und Ewige Seligkeit**

§ 11 **Doppelter Ausgang oder Allversöhnung?**

## § I VERFALL UND NEUE ENTDECKUNG

1.

**Eschatologie als Traktat.** Eschatologie ist ein Traktat der dogmatischen Theologie, und zwar ihr letzter. Diese Abhandlung – und nichts anderes heißt Traktat – ist vom Theologen gefordert, wenn er oder sie sein will, was der Name sagt, Kündiger der Kunde von Gott. In dieser Form ist Theologie allein möglich, als Wissenschaft und als Bekenntnis zugleich. Nur im Bekenntnis ist der Gegenstand der Theologie gegeben, also etwa im Credo der Kirche, wie Thomas von Aquin sagt, da Gott nicht unmittelbar Gegenstand menschlichen Redens sein kann. (*STh* I q1 a8) Dann aber auch, zweitens, muß der Theologe ein Wissenschaftler sein, also objektiv vortragen können, was andere bekannt haben über die Kunde Gottes, und was er selbst, ausgehend vom Bekenntnis, begründet zu sagen gedenkt über diese Kunde. Der Theologe ist also zugleich ein identifizierter Verkünder, insofern er im Bekenntnis steht, und ein distanzierter Beobachter dessen, was andere künden und was er durch objektivierende Distanz in eine kohärente Gestalt zu bringen sucht. Er ist in seiner Person zugleich Verkünder des Glaubens und Religionswissenschaftler; das eine nicht ohne das andere. Beide Berufe sind auch für sich allein möglich, aber zur Haltung des Verkündigungs muß der Theologe den Schmerz der Distanz und zur Haltung des Wissenschaftlers den Schmerz der Nähe auf sich nehmen, wobei sich beide Schmerzen auch wohl in ihr Gegenteil verwandeln können, in das Glück der Distanz und die Seligkeit der Nähe. Mehr soll über Wesen und Methode der Theologie zu Anfang des letzten Traktats nicht gesagt sein. Mehr davon wird in den Einleitungen zur Theologie oder in den Methodenlehren vorgetragen. Wir setzen hier schlicht die doppelte Befähigung zur Wissenschaft und zum

Bekenntnis voraus; die eine stammt aus der Natur, die andere aus der Gnade.

### 1.1 Geschichte und Literatur des Traktates

**Satz 1.1: Die Eschatologie ist ein Traktat der Dogmatik. Ihr Gegenstand ist das Geschick des einzelnen Menschen (*Individuale schatologie*), also Tod, persönliches Gericht, Lohn und Strafe, und das Geschick der gesamten Geschichte (*Universale schatologie*), also Wiederkunft Christi, allgemeines Gericht, Vollendung der Welt.**

## 2.

**Im Kreislauf der Zeit.** Dieser Traktat ist das Letzte, was in der Dogmatik vorgetragen wird, er ist also formell der letzte in einer Reihe anderer Traktate und ist deshalb in den Lehr- und Handbüchern immer im Schlußband zu finden. Aber die Eschatologie ist auch inhaltlich in der Dogmatik das Letzte, nämlich die Lehre von den Letzten Dingen, die der Glaubende im geschichtlichen Rhythmus des Ausgangs von Gott und der Rückkehr zu ihm erwartet. So ist jedenfalls die Vorstellung, wenn man sich die Ereignisse der Weltgeschichte längs einer Kette aufgereiht denkt. Hat aber die Kette der Zeit ein Ende? Müssen wir für die Eschatologie eine Ende der Zeit voraussetzen? Wir können mit solchen Fragen die Übungen im theologischen Denken beginnen.

Wenn kann die Zeit ein Ende haben? Etwa, indem sich ihr Schlußglied an den Anfang anschlosse, an das erste Glied der Kette, ließe sich solch ein vollbrachter Kreislauf als Ende bezeichnen? Der eine Kreislauf wäre zwar beendet, aber das Laufen im Kreise selbst ginge weiter. Im zyklischen Weltbild gibt es eine endliche Zeit, die Zeit eines Umlaufes, aber beendbar wäre sie nicht. Das berühmteste Beispiel ist die Lehre vom Großen Jahr. Im Schöpfungsmythos des *Timaios* sagt Platon:

„Es ist jedoch nichtsdestoweniger möglich, zu beobachten, daß die vollständige Zeitenzahl auch das vollständige Große Jahr voll macht, dann, wenn die gegenseitigen Geschwindigkeiten aller acht Umläufe zugleich beendigt zu ihrem Ausgangspunkte zurückkeh-

ren, sofern man sie nach dem Kreise des Selbigen und sich gleichzeitig Bewegenden mißt.“ (39d)

Wenn die Umläufe der acht Planeten- und Sternen-Sphären gemeinsam beendet sind, in 28.000 oder 48.000 Jahren, dann sind alle anderen Umläufe auch vollendet, und die Welt hat genau das Aussehen von heute. Ob Platon selbst die ewige Wiederkehr des Gleichen für möglich gehalten hat, oder ob er distanziert einen Mythos aus der Astronomie der Chaldäer erzählt, ist nicht klar auszumachen. Auch ihm wird die denkerische Schwierigkeit bewußt gewesen sein, zwei Augenblicke zu unterscheiden und zugleich als gleich zu setzen. Denn was soll es heißen, daß das Ende sich an den Anfang schließt und doch von ihm unterscheidbar ist, also doch nicht ganz der Anfang sein soll? Das sind zweifellos schwierige Fragen, die in 5 Minuten nicht zu erledigen sind. Vermutlich sind sie auch in 50 oder in 5000 Jahren nicht zu beantworten. Dennoch trägt jeder mehr oder weniger bewußt eine Antwort mit sich herum. Die Alternative, die Nietzsche etwa 1881 aufgestellt hat, ist zwingend:

„Wer nicht an einen *Kreisprozeß des Alls* glaubt, *muß* an den *willkürlichen* Gott glauben...“<sup>1</sup>

Nur hat er auf die falsche Seite gesetzt mit seiner Lehre von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Denn nach der Physik des 20. Jahrhunderts gibt es keinen Zweifel mehr, daß es unvorhersehbare Ereignisse in der Natur gibt. Wenn man das mit Widerwillen anschaut, ohne die Tatsache doch beseitigen zu können, nennt man das den Glauben an den willkürlichen Gott, der dann gerade durch die Wissenschaft bestätigt wird, die ihm früher einmal den Tod bringen sollte. Man kann sich nicht genug darüber wundern.

### 3.

**Der Begriff der Zeit.** Man könnte nun meinen, was nach dem individuellen Tod oder nach dem universalen Ende der Welt kommt, solle getrost auf sich beruhen bleiben, eben bis es soweit ist, und dann lassen sich gewisse und begründete Antworten geben, oder vielleicht verlangt dann auch niemand mehr eine Antwort. Diese skeptische Meinung hat gewiß ehrenwerte Gründe, kann aber auch weniger ehrenhaft sein, wenn sie die Skepsis zum

<sup>1</sup> V, 2; II[312] Frühjahr - Herbst 1881 (KSA 9).

Freibrief der Beliebigkeit macht. Wie der Mensch von seinem Ende denkt, was er über ein Jenseits seiner Grenze vermutet, prägt entscheidend sein Leben vor dieser Grenze. Wer erwartet, daß ihm seine Taten oder Untaten einmal aus einem großen Buch vorgelesen werden - um einmal in einem klassischen Bild der Eschatologie zu reden (vgl. Offb 20, 12), lebt anders, als wenn er sich in einem allgemeinen Weltchicksal, in einem universalen Kismet, aufgehoben und verschlungen sieht. Dies ist das theologische Bedenken gegen die Skepsis; philosophisch ließe sich sagen, daß der Mensch sich anders gar nicht als Mensch vollziehen kann als eben dadurch, daß er den Horizont seiner Möglichkeiten und Grenzen bedenkt, erwägend, was ihm aus der Grenze zustoßen kann, wenn seine eigenen Möglichkeiten erschöpft sind.

Die Rede vom Ende der Zeit und den Letzten Dingen setzt die Klärung voraus, ob und wie die Zeit ein Ende nehmen kann. Deshalb ist die Eschatologie seit jeher einer der theologischen Orte gewesen, in dem das Thema von *Zeit und Ewigkeit* abgehandelt wurde. Sie ist der *existentielle* oder *personale* Ort für dieses Thema. Im Gegenzug handelt die Schöpfungslehre das gleiche Thema unter dem Aspekt der natürlichen oder chronologischen Zeit ab. In der Eschatologie geht es um die Geschichte der Natur, die als Schöpfung von Gott ausgegangen ist, und um die Sammlung dieser Geschichte; in der Schöpfungslehre geht es um die Natur der Geschichte, die bleibend der Geschichte vorausgesetzt ist. Wir setzen theologisch die Zeit als Grenze zur Ewigkeit voraus, wenn wir Schöpfungslehre oder Eschatologie betreiben, obwohl wir erst nach dem Durchgang durch diese theologischen Disziplinen wissen können, wie Zeit und Ewigkeit sich gegenseitig durchdringen. Insbesondere ist das Verhältnis zu bestimmen zwischen dem Nutzen, den die Religion bringt, einmal in der Zeit, einmal in der Ewigkeit. Dazu unten in § 11 etwas mehr.

Wir bewegen uns in einem hermeneutischen Zirkel, also im Raum der Geisteswissenschaft. Wir müssen Vorstellungen, Worte, Begriffe gebrauchen, deren Bedeutung sich erst im Gebrauch klärt oder, besser gesagt, die am Ende vielleicht etwas klarer sind als zu Anfang. Das ist der Beginn der Antwort auf die schwierige Frage, wie es mit der Grenze der Zeit steht. Formal handeln wir im ersten Paragraphen von der *Dialektik im Begriff der Zeit* (1.4),

wobei wir mit der Erfahrung der Zeit beginnen und mit ihrem Abstand zu dem, was Ewigkeit genannt wird, dann im vorletzten, im zehnten Paragraphen,<sup>2</sup> von der Vollendung der Zeit in der Ewigkeit, nach dem Durchgang durch alle Inhalte der Eschatologie, nach dem Durchgang durch die Geschichte, womit der Zirkel durch Gottes Beistand, Deo adiuvente, in der *Ewigen Seligkeit* zu Ende gebracht, das heißt, einmal durchlaufen wäre.

## 4.

**Die Themen der Eschatologie.** Wir sprechen also in theologischer Absicht vom Ende, deren Themen im einzelnen sind: der Tod, Leib und Seele, Zwischenzustand, Auferweckung der Toten, Weltgericht, Himmel und Hölle und Ewiges Leben. Indem wir diese Worte gebrauchen, haben wir schon einige Inhalte ausgesagt, denn wir beginnen nicht mit dem leergefegten Gedächtnis einer ausradierten Schreibtafel (*tabula rasa*). Aus dem einfachen Vorverständnis der Zeit, daß alle Dinge in ihr an ein Ende kommen und es bisher niemandem gelungen ist, etwas zu zeigen, das sich der Bewegung der Zeit entziehen kann, da selbst Steine und Naturgesetze der Vergänglichkeit unterworfen sind, ergibt sich die erste Einteilung der Eschatologie in ihre beiden Hauptthemen. Da der Mensch in seinem zeitlichen Leben zugleich individuell und sozial lebt, treffen wir eine klassische Zweiteilung im eschatologischen Traktat, aber auch in der Religionsgeschichte an: die *Individual-* und die *Universaleschatologie*. Was wird aus mir? So fragt die individuelle oder personale Eschatologie, da jedem Lebewesen sein Tod gewiß ist. Was wird aus der Geschichte insgesamt? So fragt die Geschichtstheologie, deren Thema die kollektive oder Universaleschatologie ist, wenn man die Schicksalsentscheidungen der Geschichte in der Kette der Zeit auf ein letztes Glied legt. Wo der Hauptakzent liegt, in der Individual- oder die Universaleschatologie, soll vorweg nicht entschieden werden, obwohl von vornherein klar sein sollte, daß ein schlichtes Nebeneinander dem Anspruch des Denkens nicht gerecht wird. Die beiden Hauptthemen der Eschatologie sind die Geschichtstheologie

---

<sup>2</sup> Vgl. unten: 10.2 Zwischenzustand, Gericht und ewige Seligkeit, S. [406ff.](#)

und die personale Eschatologie, die hier entsprechend als Teil I und Teil III des Buches bedacht werden, die sich aber in dem einen Ereignis Jesu Christi treffen, der sowohl die eine Person wie die Sammlung der Geschichte in sich ist. Das zu bedenken ist die Aufgabe des biblischen Teil II.

Bevor wir die Frage nach der Eschatologie eindringlicher und mit weiteren Unterscheidungen stellen, soll ihre Stellung innerhalb der Dogmatik bezeichnet, die maßgeblichen Quellen aus Schrift und Tradition benannt und eine Umschau in der theologischen Literatur zu diesem Thema gehalten werden.

### 5.

**Eschatologie als Thema der Dogmatik.** Der Titel des Buches lautet schlicht *Eschatologie*, ohne Untertitel oder weitere Umschreibung. Kein Untertitel, denn der Inhalt dieses dogmatischen Traktates liegt lange fest und jedermann weiß, was ihn erwartet, da Tod und Auferstehung jeden Sonntag von der Kirche in der Eucharistiefeyer bekannt werden, bekannt im doppelten Sinn des Wortes, erst bekannt gemacht in Lesung und Predigt, dann im Bekenntnis des Credo und im Ruf nach der Wandlung der Gaben vollzogen!

„Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt. Amen.“ (DH 150)

„Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“

Und keine Paraphrase zum Titel, die den Inhalt durch eine Aktualisierung interessant machen möchte! Denn der Maßstab des Letzten darf nicht vom Vorletzten genommen werden. So handelt die Eschatologie zwar von der Zukunft, aber darunter ist nicht in chronologischer Zeit ein ferner St.-Nimmerleins-Tag zu verstehen. Die chronologische Zeit liest man auf der Uhr ab, und mit ihr zu messen heißt, die Nähe des gekommenen Reiches Gottes von vornherein aufzuheben, das in Christus am „Ende der Zeiten“ erschienen ist, wie es im Hebräerbrief heißt (Hebr 9, 26). Theologisch ist die Zeit so zu denken, daß das Ende schon hinter uns liegt, ohne daß die zugleich chronologische Zeit der Geschichte unverstänglich wird, ja, daß sie gerade dadurch verständ-

lich wird, daß das Ende schon gekommen ist. Jesus scheint jedenfalls gemeint zu haben, daß sich aus den Zeichen des Endes der Gang der Geschichte verstehen läßt.

„Sobald ihr im Westen Wolken aufsteigen seht, sagt ihr: Es gibt Regen. Und es kommt so. Und wenn der Südwind weht, dann sagt ihr: Es wird heiß. Und es trifft ein. Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten? Warum findet ihr nicht von selbst das rechte Urteil?“ (Lk 12, 54 - 57)

Das Wort Eschatologie meint im Griechischen die letzten Dinge (τὰ ἔσχατα). Das letzte Glied einer Kette aber ist sein Ende oder sein Abschluß, und das letzte Ereignis des Lebens wäre dann der Tod. Ob das Nicht-Lebendige wie ein bloßer Stein ein Ende hat, wenn er in die Steingefühl kommt, lassen wir zunächst außer Betracht. Aber wie gesagt, es ist keinesfalls davon auszugehen, daß die Naturgesetze außerhalb der Bewegung der Zeit stehen. Ist also der Tod der Inhalt der Eschatologie? Jedenfalls sprechen wir nicht als Biologen oder als Bevölkerungsstatistiker vom Tod, sondern als Theologen. Also sprechen wir vom Tod des Gläubigen oder vom Tod aus der Sicht des Gläubigen, wozu auch Tod und Schicksal des Ungläubigen zählen. Theologie entsteht dadurch, daß ich die Symmetrie zwischen mir und dem anderen annehme. Damit liegt der Inhalt weitgehend fest, denn jeder Gegenstand der Theologie und des Glaubens kommt hier noch einmal zur Sprache, im Blick auf das Letzte, den Tod. Weil wir also zuletzt über das Letzte sprechen, brauchen wir um den Inhalt nicht besorgt zu sein, der ist das ganze Leben vorher in seinem immer neuen und andersartigem Ausdruck, und wir schauen mit den Augen des Theologen und der Theologin, was am Ende daraus wird.

Tatsächlich hat vieles schon den Beinamen *eschatologisch* getragen, vom bedrängenden apokalyptischen Gericht, das sofort zu erwarten ist, bis zum Verschieben der Letzten Dinge auf einen letzten Zeitpunkt, der weit, weit in der Zukunft liegt und mich jetzt nichts angeht. All das gehört zum Feld der Eschatologie und verhindert eine vorweggenommene Definition ihres Inhaltes. Nur muß sie sich nicht auf die Extreme reduzieren lassen. Wenn das Schicksal des Einzelnen zu einem unbedeutenden Moment am

Schicksal der Geschichte wird, wenn also Individual- auf Universal-eschatologie reduziert wird, dann liegt nur noch Apokalyptik vor; wenn umgekehrt die Geschichte schicksallos wird und der Mensch als Einzelner nur noch seinen spurenlosen Weg durch sie zieht, wenn also Universal- auf Individualeschatologie reduziert wird, dann ist Eschatologie zu einer zeitlosen Metaphysik des Todes verkommen. Zwischen Metaphysik und Apokalyptik, ohne Reduktion der beiden Gattungen aufeinander, haben wir also hier den Ort der Eschatologie zu suchen.

## 6.

**Gesuchte Aktualität.** Wie steht es mit der Aktualität der Eschatologie? Darf sie ohne Paraphrase auftreten, wie es das Vorrecht eines mit Spannung erwarteten Themas ist? Oder hätte ich dem Thema künstlich etwas Interesse mitgeben und also formulieren sollen: *Eschatologie und die Zukunft der Menschheit* oder *Eschatologie für heute* oder *Moderne Eschatologie*? Oder hätte ich sie mit lebenshaltigen Begriffen verbinden sollen, wie etwa: *Eschatologie - Was dürfen wir hoffen?*, oder: *Eschatologie - Die christliche Antwort auf die Zukunft*. Möglich wäre auch: *Die letzten Dinge - der eschatologische Vorbehalt in der ökologischen Krise* oder so ähnlich. Besonders auf evangelischer Seite liegt die Aktualisierung sehr nahe, so daß etwa Jürgen Moltmann vor dreißig Jahren eine Eschatologie entsprechend der Hoffnungsphilosophie von Ernst Bloch schrieb, mit dem Titel *Theologie der Hoffnung*.<sup>3</sup> Heute, nach dem Ende aller Utopien, beginnt er *Das Kommen Gottes* mit einer langen Erörterung über eine Eschatologie nach Auschwitz, wobei man Auschwitz auch ersetzen kann durch Hiroshima oder Tschernobyl oder Fukushima.

Ich verzichte auf eine aktualisierende Beifügung, nicht weil ich das Thema enger, sondern weil ich es weiter fassen will, damit das Letzte seinen Maßstab selbst mitbringen kann. Woher anders als vom Ganzen und Letzten sollte das Urteil über das Aktuelle kommen, ob es zu Recht aktuell sei? Ist nicht das Aktuelle zugleich das Überholteste, weil am schnellsten veraltet? Wie das Leben des

<sup>3</sup> Jürgen MOLTSMANN: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (1964). DERS.: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (1995).

Glaubenden auf den einen Punkt seines Endes in der Geschichte zuläuft, also alle Theologie auch in eschatologischer Hinsicht zu betrachten ist, so läuft auch die Geschichte mit ihrem Inhalt, ob er nun aktuell ist oder nicht, auf ein Ende zu. Ja, der Rhythmus von aktuell, veraltet oder zukunftsträchtig ist selbst ein Thema der Eschatologie, wenn sie das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit bedenkt. Denn gibt es eine Kraft in der Geschichte, die es in der Hand hätte, das Neue veralten und das Alte neu werden zu lassen, sei es nun ein altes Neues oder ein unbekanntes Neues?

Aber eine Abgrenzung fordert ein dogmatischer Traktat dennoch, denn auch das Unbedingte tritt nur in bedingter Gestalt auf und das Letzte zeigt sich nur im Mantel des Vorletzten. Auch die Wahrheit, wenn sie in der Welt auftritt, nimmt ein Interesse wahr. Wir können und brauchen vom Letzten nichts zu wissen, wenn es seinen Schatten nicht schon weit voraus würfe. Die Abgrenzung der Eschatologie geschieht nicht dem Gegenstand, sondern der Perspektive nach. Nichts ist, was so bleibt, kein Stein wird auf dem anderen bleiben, vom leblosesten Felsbrocken bis zum höchsten Engel, da alles endliche, also geschaffene Sein ein Schicksal hat, eine Zukunft, die zwar ganz die seine ist und die dennoch nicht von ihm allein abhängt. Also kann jeder Gegenstand in den Blick der Eschatologie geraten. Die Perspektive des Schicksals ist total, aber nicht totalitär, das heißt, alles und jedes kann mit dieser Frage befragt werden, aber die Frage selbst ist nicht alles. Sie hat Voraussetzungen, wie man ja, auf einem Hügel stehend und alles in den Blick nehmend, doch einige Werkzeuge wie Fernrohr oder Hochsitz haben muß, um recht schauen zu können. Außerdem sollte der Platz gut gewählt sein. Alle dogmatischen Traktate, so auch dieser, behandeln nur die eine Frage nach dem Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch, jeweils mit einem verschiedenen Schwerpunkt und unter einem veränderten Blickwinkel.

## 7.

**Herkunft der Namen.** Die Eschatologie hat sich als Traktat innerhalb der Dogmatik erst spät entwickelt, auch wenn ihr Inhalt immer schon vorhanden war. Selbst das Wort Dogmatik ist ganz

jungen Datums und wird erst ab dem 17. Jahrhundert, in absetzender Unterscheidung von der Moraltheologie oder der Exegese gebraucht. Als Bezeichnung eines Faches erscheint der Begriff *Dogmatik* zuerst 1661 beim protestantischen Theologen Lucas Friedrich Reinhart in dessen *Theologia christiana dogmatica*. Etwa zur gleichen Zeit führte Abraham Calov den Begriff *Eschatologie* für den Traktat über die letzten Dinge ein, während die katholischen Theologen sich meistens weiterhin des traditionellen lateinischen Ausdrucks *De Novissimis* bedienten. Calov behandelt um die Mitte des 17. Jahrhunderts in seiner *Eschatologia sacra*<sup>4</sup> die Fragen von Tod, Auferstehung, Gericht und Weltvollendung. Erst im 19. Jahrhundert wird der Ausdruck Eschatologie auch von katholischen Theologen zur Bezeichnung ihres Traktates übernommen. Die Abfolge der Themen verändert sich dadurch nicht.

Die Patristik und das Mittelalter kannten keine Fächereinteilung der Theologie. Ihre *Dogmatik* war einfach *Sacra doctrina*, die heilige Lehre, sie umfaßte gleichzeitig die Exegese und die Moraltheologie, schon früh allerdings getrennt von der Kanonistik, dem Kirchenrecht, so daß die Ekklesiologie allein vom Recht bestimmt wurde, also wenig mit dem heutigen dogmatischen Thema dieses Namens zu tun hatte. Gründe für die Differenzierung der Theologie in der frühen Neuzeit waren etwa die Herausbildung einer eigenständigen Exegese durch die philologischen Methoden des Humanismus, der Streit mit der Reformation, auf die der spanische Dominikaner Melchior Cano (1509 - 1560) mit der Ausbildung einer formalen Methodenlehre reagierte, die später dann zur Apologetik und zur heutigen Fundamentaltheologie weiter geführt wurde.

## 8.

**Apokalyptik - Eschatologie.** Im Sinne der angebrochenen absoluten Zukunft Gottes, in der das Letzte, das Eschatologische nicht auf einen späteren Moment der chronologischen Zeit verschoben wird, sondern heute schon angefangen hat, gebrauchen wir hier das Wort und den Begriff der *Eschatologie*. Er muß sorgfältig vom Begriff der *Apokalyptik* unterschieden werden. Apoka-

<sup>4</sup> Abraham CALOV: *Systema locorum theologicorum* (1655 – 1677); vgl. auch Th. MAHLMANN: Art. *Eschatologie*. In: HWP 2, 740 - 743.

lyptik ist die Reduzierung der individuellen auf die universale Eschatologie, die Vernachlässigung des personalen Momentes und damit eine innere Distanzierung vom Ende der Zeit, von der man dann allerdings in reportagenhafter Form doch etwas erfahren möchte, um sich günstig auf die künftigen Umstände einrichten zu können. Apokalypse wird also hier eher negativ bewertet, wenn auch nicht alles, was sich unter dem Namen findet, in gleicher Weise verzerrt sein muß. Aber es besteht die Tendenz dahin, und die Tendenz machen wir zu einem genauen und vielleicht schneidenden Begriff.

Die dogmatischen Traktate vom 17. Jahrhundert bis etwa zur Zeit des Vaticanum II, wie auch der scholastische Traktat *De Novissimis* des Mittelalters gebrauchen den Terminus des Letzten eher chronologisch, in Übereinstimmung damit, daß die ganze Geschichte der Theologie, beginnend in den späten Schriften des Neuen Testaments, eine Geschichte der Ent-Eschatologisierung ist, eine Einrichtung der Theologie in die Welt, deren chronologische Zeit die Nähe des Reiches Gottes aufzuhalten scheint. Eschatologie in einer nicht endenwollenden chronologischen Zeit wird zur Metaphysik des Todes, zu einer ausschließlichen Frage nach dem Einzelschicksal. Paulus muß seine ganze Beredsamkeit aufwenden, um die Gläubigen von Thessaloniki in der Balance der Erwartung zu halten. Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht, ruft er ihnen ins Ohr. (I Thess 5, 2) Deshalb ist es weder richtig, die Tage zu verbummeln, liederlich zu werden und das Arbeiten aufzugeben, als ob die chronologische Zeit schon abgelaufen wäre, noch ist es angemessen, sich in diesem Äon einzurichten, kein größeres Leben mehr zu erhoffen, die Toten zu bedauern und die Hoffnung für sie aufzugeben.

Ein Unterthema der Eschatologie ist die Säkularisierung der Neuzeit. In ihr begegnen wir einer gewaltigen Ent-Eschatologisierung und zugleich dem Protest gegen den Verlust einer letzten Unbedingtheit durch die Aufrichtung einer titanischen Eschatologie *innerhalb* der Geschichte. Man kann die Neuzeit verstehen als Eschatologisierung der chronologischen unter Umgehung der personalen Zeit. *In* der Zeit soll der Sinn der Geschichte, ihr Ziel, ihre Vollendung erreicht werden. Damit erhalten wir ein gutes Kriterium für das Ende der Neuzeit: Insofern und in dem Maße,

wie dieses Ziel nicht mehr geglaubt wird, wie der politische oder wissenschaftliche Messianismus abgebaut wird, geht auch die Neuzeit zu Ende. Sowohl die religiöse Eschatologie, die sich ein Ziel im Jenseits sichern will, wie der säkulare Ableger des Fortschritts, mit dem das gleiche Ziel im Diesseits, also durch sich selbst gesichert werden sollte, sinken hinweg. Zu sichern ist die eschatologische Hoffnung nicht. Auf seltsamen Wegen kehrt die eschatologische Botschaft Jesu zurück, auf dem Umweg über die gelehrte und damit distanzierte Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts, wovon hier unter dem Thema der *Neuentdeckung der Eschatologie* noch in der Einleitung gehandelt werden soll (I.3), zusammen mit einem vorher gehenden Blick auf den *Verfall der Eschatologie in der Neuzeit* (I.2). Zuerst aber noch etwas zu den Quellen und zur Literatur der Eschatologie.

## 9.

**Quellen der Eschatologie.** Dogmatische Aussagen fußen auf den Aussagen der Heiligen Schrift. Das Neue Testament ist das Erstzeugnis über Christus, wenn ihre Bücher auch nicht die ersten Zeugen Christi sind. Die Schrift ist vielmehr von den ersten Zeugen erstellt worden. Erst danach kommen die unterschiedlichen Bezeugungen des Glaubens in der Tradition der Theologie und des Lehramtes, die aber beide niemals vollständig die Überlieferung auszuschöpfen vermögen, wie auch die Schrift angesichts der messianischen Sendung Christi ihre Begrenztheit bekennt (Joh 20, 30f). Besonders die lehramtlichen Entscheidungen sind meist nur zur Beendigung von Streitfällen ergangen, sprechen also über einige ausgewählte Aspekte des Glaubens, nicht über alle. Dogmatik ist konsequente Exegese des Seins Christi, das am deutlichsten in Schrift und Kirche hervor tritt.

Wo also sind die eschatologischen Texte der Bibel zu finden? Oder, etwas eingeschränkter gefragt, wo im Neuen Testament? Zwei Antworten sind möglich. Entweder sucht man nach expliziten Aussagen über das Ende der Zeit, dann wird man mit Vorzug die Apokalypsen aufschlagen, zuerst die große johanneische Offenbarung, dann die kleineren bei Markus und den beiden anderen Synoptikern. Diese sind für die allgemeine Eschatologie des Weltgerichts heranzuziehen. Aber selbst beim Thema der Auf-

erstehung der Toten, der Straforte, der Anschauung Gottes ebenso wie bei der persönlichen Eschatologie wird man sich noch vieles andere zusammensuchen, alle Stellen, wo etwa Jesus vom Tod spricht, von der Auferstehung des Einzelnen, von der Schau Gottes. Die Akzente der Evangelisten sind zu berücksichtigen, zu achten ist auf das, was Paulus, was die Pastoralbriefe, was die späten Katholischen Briefe im NT zum gleichen Thema sagen. Wie die Eschatologie ein Traktat der Dogmatik unter vielleicht zehn anderen ist, hätte man auf diese Weise vielleicht zehn Prozent des NT für die Eschatologie reserviert. Hier werde ich die Liste der diesbezüglichen Stellen nicht bringen, da in Teil II ausführlich von der biblischen Eschatologie die Rede sein wird.

*Konsequente Eschatologie.* Eine andere Art der Antwort aber müßte lauten: Alles im NT ist Eschatologie. Jesus hat nur das gelehrt, getan und gelitten, was unter der Voraussetzung sinnvoll ist, daß der Einbruch des Reiches Gottes unmittelbar bevorsteht. Alles ist ganz und gar Eschatologie bei ihm, denn das Reich Gottes ist nahe (Mk 1, 15par). Hier haben wir das tiefere und zugleich umfassendere Verständnis von Eschatologie vorliegen.

„Amen, ich sage euch: Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie gesehen haben, daß das Reich Gottes in Macht gekommen ist.“ (Mk 9, 1)

Unter *konsequenter Eschatologie* verstehen wir hier die ungefärbte Rede Jesu vom Ende der Zeiten, nicht eine zeitbedingte apokalyptische Redeweise, der er sich hätte bequemen müssen, um mit ihren Bildern beim Volk verständlich zu sein. Jesus hat es so gemeint, wie er gesagt hat, als er seine Jünger zur Mission ausschickte und sie in dem alten Äon nicht mehr zurück erwartete.

„Amen, ich sage euch: Ihr werdet nicht zu Ende kommen mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt.“ (Mt 10, 23)

#### 10.

**Reich Gottes und Kirche.** Das Problem der konsequenten Eschatologie ist die schlecht bestreitbare Tatsache, daß die Zeit dennoch weiterläuft und die Uhren nicht stehen geblieben sind. Der chronologische Irrtum Jesu scheint die Ausbreitung des Glaubens aber nicht behindert zu haben, im Gegenteil. Nach ei-

nem bekannten Wort Alfred Loisy aus dem Jahr 1902 hat sich Jesus in der Erwartung des Jüngsten Tages getäuscht, aber gerade dadurch die Kirche begründet.

„Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. Elle est venue en élargissant la forme de l'Évangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eût été clos par la passion. – Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen. Sie kam und erweiterte die Form des Evangeliums, die unmöglich erhalten werden konnte, wie sie war, seitdem Jesu Aufgabe mit dem Leiden abgeschlossen war.“<sup>5</sup>

Das war von Loisy nicht polemisch gemeint, auch wenn es später häufig so gebraucht worden ist. Wir haben unsere erste Anstrengung in der Analyse der Begriffe „Zeit und Ewigkeit“ darauf zu richten, daß die Rede Jesu und die Differenz zwischen dem angekündigten Reich und der gekommenen Kirche verstanden werden kann.

Die gleiche Unterscheidung von Total- und Detailperspektive in der Eschatologie läßt sich auch bei der Auswahl der lehramtlichen Aussagen machen. In einer gewissen Hinsicht ist alle Theologie eschatologisch und jede Aussage über die Trinität, über Christus, die Kirche und alles andere soll nur dem letzten individuellen und universalen Heil dienen. Dennoch ist es dem Lehr- und Lernmodus angemessen, dem *Modus docendi et comprehendendi*, nicht gleich die Hundert-Prozent-Perspektive zu wählen, sondern die engere der zehn Prozent. Danach gehört nur ein Teil der Lehramtsaussagen zur Eschatologie. Die folgenden sind besonders wichtig, sie gehören zum Kanon einer jeden eschatologischen Reflexion. Eine organische Skizze der Lehrentwicklung wird erst der § 8 bringen. Hier sei schon einmal ohne Systematik auf die Dokumente hingewiesen.

### 11.

**Lehramtliche Quellen.** I. Das Glaubensbekenntnis der II. Synode in Toledo im Jahr 675. Unter den zahlreichen Glaubensbekenntnissen, die in der Patristik formuliert wurden, nimmt dieses in eschatologischen Fragen eine herausragende Stelle ein. Toledo, ein wenig südlich von Madrid gelegen, war von 567 - 712

<sup>5</sup> Alfred LOISY: *Evangelium und Kirche*. München(1902); 112f.

Hauptstadt des Westgotenreiches, das geistige und religiöse Zentrum der iberischen Insel. Die dort abgehaltenen siebzehn Nationalkonzilien der katholisch gewordenen Westgoten zeichnen sich durch gründliche theologische Arbeit aus. Das Glaubensbekenntnis, *Symbolum* genannt, stammt von 675 (DH 525 - 541); ein Abschnitt handelt von der Eschatologie (DH 540). Sein Thema ist das Weltgericht, in dem Christus als Richter aller einst wiederkommen wird. Entschieden betont wird die Auferstehung in diesem persönlichen Fleische. Wer an Luft oder eine andere Art von Fleisch denkt, der ist im Wahn.<sup>6</sup> Über das individuelle Schicksal vor dem allgemeinen Gericht wird nichts gesagt.

2. Das wichtigste Dokument zur Eschatologie, jedenfalls in der Sicht der personalen Eschatologie, ist die päpstliche Konstitution *Benedictus Deus* vom 29. Januar 1336 (DH 1000 - 1002). Sie ist meiner Einschätzung nach der Schlüssel zur Eschatologie überhaupt und von ähnlichem Rang wie das Konzil von Chalcedon in der Christologie. Mit der lehrmäßigen Entscheidung beendete Benedikt XII. den sog. Visiostreit, den sein Vorgänger Johannes XXII. mit einigen unbedachten Predigten ausgelöst hatte. Das Thema von *Benedictus Deus* ist das Verhältnis von individueller und universaler Eschatologie, das unter der Voraussetzung des christologischen Dogmas von Chalcedon verständlich, ja aus diesem notwendig wird. Das Verhältnis zwischen Person und Geschichte ist in der Eschatologie von der gleichen theologischen Spannung getragen wie in der Christologie das Verhältnis von Person und Natur. Die Christologie ist der Schlüssel zur Eschatologie. In der Person Christi geschieht die Einigung von Gott und Geschichte, weil Gott mit ihm in die Geschichte eingegangen ist und Christus, am Tag der Himmelfahrt, der Geschichte die Unmittelbarkeit zu Gott geöffnet hat. Die beschränkte anthropologische Perspektive Chalcedons, die nur bis zur gegenseitigen Durchdringung, bis zur Perichorese der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi führt, wird hier erweitert zur geschichtstheologischen Perichorese von Gott und Geschichte.

---

<sup>6</sup> Vgl. unten § 8, S. [307](#).

3. Das Trienter Konzil spricht in einer Reihe von Lehrdokumenten Fragen der Eschatologie ausdrücklich an. Zu nennen sind vor allem:

a) Das *Dekret über die Rechtfertigung* aus dem Jahr 1547, insbesondere das Kapitel 16 *Von der Frucht der Rechtfertigung* und die entsprechenden Kanones (DH 1545 - 1549). Das Thema ist der Lohn der Gerechten durch die Verdienste Christi.

b) Das *Dekret über den Reinigungsort* von 1563 (DH 1820). Thema ist die Aufforderung an die Bischöfe zu einer gesunden Lehre über das Fegefeuer, durch die Aberglaube und Beutelschneiderei ausgeschlossen werden sollen.

c) Schließlich das *Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen*, in dem sich eine Anzahl von Aussagen über den Menschen in der himmlischen Herrlichkeit findet (DH 1821 - 1825).

4. Im Vaticanum II sind die eschatologischen Fragen zum ersten Mal zusammenhängend behandelt worden, und zwar in der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*. Das 7. Kapitel trägt die Überschrift: *Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einbeit mit der himmlischen Kirche* (LG 48 - 51). Die Eschatologie wird ganz bewußt aus der Christologie entwickelt und eng mit der Ekklesiologie verknüpft. In Christus und der Kirche durchdringen sich Heilszeit und Geschichtszeit; so kann die Kirche zum Sakrament für die Welt, zum Sacramentum mundi werden.

## 12.

**Literatur zur Eschatologie.** In der Literatur zur Eschatologie lassen sich drei Gattungen unterscheiden. Zum einen gibt es die Kurzdarstellungen (I), hauptsächlich zum Lernen und Repeitieren gedacht, entstanden oft aus Vorlesungen zum Kursus der Dogmatik. Dann gibt es die großen Gesamtdarstellungen und originellen Entwürfe (II), dem Willen entsprungen, dieses Gebiet der Theologie oder womöglich noch einige andere neu zu prägen. Und drittens die treuen und ehrlichen Diener, die Dogmengeschichten und Lexikon-Artikel (III), die nicht notwendig blaß sein müssen, wie berühmte Beispiele zeigen, es aber zumeist aus Gründen der Dienlichkeit sind. Sie sind eben Hilfsmittel, und

gleichzeitig Zweck und Mittel zu sein, ist keine leicht erlernbare Kunst, denn dies zu können heißt, inmitten des Lebens am Ziel angekommen zu sein.

## 13.

**Lehrbücher.** I. An kurzen Darstellungen zur Eschatologie sind in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Leitfäden, Einführungen, Kurzdarstellungen und Überblicksdiskussionen erschienen. Die in gewisser Weise letzte neuscholastische Gestalt der Dogmatik, auch des eschatologischen Traktates, findet man bei Michael Schmaus (1897 - 1993), dem lange in München lehrenden Dogmatiker, mit immer neu überarbeiteten Auflagen.<sup>7</sup> Daneben fragt Hans KÜNG in populärem Ton und mit gewohntem Fragezeichen nach dem *Ewigen Leben*.<sup>8</sup> Das Buch *Eschatologie* von Medard Kehl,<sup>9</sup> Jesuit in St. Georgen, Frankfurt, verdient ein eigenes Interesse. Es beginnt im 1. Teil mit einer interessanten Hinführung zur Problematik der Eschatologie unter dem Titel *Analyse exemplarischer Gegenwartszeugnisse der christlichen Hoffnung und ihres Umfeldes* und endet nach einem biblischen und einem systematischen Teil in einem 4. Teil mit einer Bewährungsprüfung: *Christliche Hoffnung im Gespräch mit außerchristlichen Geschichtsentwürfen*, worunter eine Auseinandersetzung mit den säkularen Geschichtsphilosophien von Kant, Hegel, Marx, Bloch und Nietzsche zu verstehen ist. Der Vorzug dieses Buches ist es, keinem Thema der Eschatologie aus dem Weg zu gehen und auch das Unmoderne der personalen Eschatologie als Option offen zu halten. Eine Grenze aber hat es darin, daß der biblische und systematische Mittelteil, bei aller lobenswerten Arbeit im einzelnen, die Geschichtlichkeit heutiger theologischer Systematisierung nicht transparent macht. Die Trennung von geschichtlicher Kontinuität und sachlichem Gehalt (215) bei Kehl nimmt der Eschatologie die Möglichkeit, in die Bewegung der Geschichte selbst einzugehen und etwa die Säkularisierung als entartete Form der Escha-

<sup>7</sup> Michael SCHMAUS: *Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender* (1982); vgl. vorher: *Von den letzten Dingen* (1948).

<sup>8</sup> Hans KÜNG: *Ewiges Leben?* (1982).

<sup>9</sup> Medard KEHL: *Eschatologie* (1986).

tologie zu kritisieren. Es bleibt nur die andere Richtung der Kritik über, daß sich nämlich die christliche Hoffnung vor den zu Richtern bestellten oben benannten Philosophen zu bewähren habe, wie es der 4. Teil versucht. Aus der Reihe *Quaestiones Disputatae* ist nennenswert ein Sammelband mit Vorträgen Bochumer Theologen über *Die größere Hoffnung der Christen*.<sup>10</sup>

## 14.

**Geschichte und Person.** Zwei Werke seien noch wegen ihrer Gegensätzlichkeit angeführt, um damit die Pole kenntlich zu machen, zwischen denen sich die Eschatologie ihrer Sache nach bewegt. Zum einen sind es die *Perspektiven der Eschatologie* von *Dietrich Wiederkehr*.<sup>11</sup> Dieser Schweizer Dogmatiker stellt die theologische Diskussion der vorangegangenen Jahre, in der die Eschatologie ganz auf kollektive Themen konzentriert wurde und Aktualität und Anknüpfung durch Anschluß an messianisch-politische Philosophien erhoffte. Man findet bei Wiederkehr fast keines der klassischen Themen der Eschatologie, nicht Himmel, nicht Hölle, weder Seele, noch Tod, noch Gericht. Es ist ein interessantes Zeugnis der damaligen Stimmung, als Ernst Bloch für die Theologie zu einem säkularen Kirchenvater geworden war. Mit dem Niedergang des Marxismus hat diese Perspektive inzwischen an Aktualität eingebüßt.

Die Gegenposition nimmt Joseph Ratzinger mit seiner *Eschatologie - Tod und ewiges Leben* ein, in der von Johann Auer und ihm verfaßten *Kleinen Katholischen Dogmatik*, jetzt in einer 6. und mit einem Anhang versehenen Neuauflage von 1990.<sup>12</sup> Bei Ratzinger ist der personale Aspekt so stark betont, daß von der Universaleschatologie oder von geschichtlicher Hoffnung fast nichts übrig geblieben ist außer Distanz und Ablehnung. Nicht ganz zu Unrecht wird diese Einseitigkeit bemängelt und kritisiert.

„Dieses Buch ist nicht wie die anderen Bände der Reihe um vollständige Darstellung eines dogmatischen Traktates bemüht. Der Verfasser bemüht sich um eine positive Würdigung des Platonis-

<sup>10</sup> Albert GERHARDS (Hrsg.): *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel* (1990).

<sup>11</sup> Dietrich WIEDERKEHR: *Perspektiven der Eschatologie* (1974).

<sup>12</sup> Joseph RATZINGER: *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977).

mus und setzt sich mit der politischen Theologie und mit den Hypothesen von G. Greshake und G. Lohfink auseinander.<sup>13</sup>

In der Tat ist Ratzinger vor allem an der personalen Eschatologie interessiert und steht direkten politischen Folgerungen aus einer Theologie der Hoffnung oder der Befreiung, die eine wesentliche Änderung *innerhalb* der Geschichte durchsetzen wollen, sehr skeptisch gegenüber.

„Die Botschaft vom Reich Gottes hat Bedeutung für die Politik, aber nicht auf dem Weg über die Eschatologie, sondern auf dem Weg über die politische Ethik.“<sup>14</sup>

Es gibt bei ihm keine Entlastung der personalen Verantwortung für geschichtliche oder politische Ereignisse durch Berufung auf einen notwendigen Gang der Geschichte, was die Geschichtsphilosophien und die entsprechenden Theologien der Geschichte für einige Zeit so beliebt gemacht hatte. Die Eschatologie kann nicht direkt, sondern nur durch die Vermittlung der politischen Ethik, in welcher der Mensch in Freiheit und Eigenverantwortung handelt, in die Geschichte wirken.

### 15.

**Mysterium Salutis.** II. An großen Gesamtdarstellungen und neuen Entwürfen zur Eschatologie, die auch in der Zukunft noch einige Wirkung haben werden, sind zwei zu nennen. Zuerst die konsequent heilsgeschichtlich aufgebaute Dogmatik *Mysterium Salutis*, mit der die abstrakt-zeitlosen Darstellungen der Neuscholastik abgelöst werden sollten, ohne daß man sagen kann, daß die Entdeckung der Geschichte dort schon voll ausgeschöpft sei. Zu einseitig wird allein das Fortschreiten des Heiles in Christus betont, ohne daß die retardierenden Momente deutlich gemacht werden, die Erde als Tal der Tränen, in der das Heil der geschichtlichen Erfahrung immer wieder auch entzogen wird. Die Eschatologie von *Mysterium Salutis* wird in Band V unter dem Titel *Die Vollendung der Heilsgeschichte* dargestellt.<sup>15</sup> Es gibt drei große Kapitel:

<sup>13</sup> Vorgrimler (s. Anm. 10), 10f.

<sup>14</sup> Ratzinger (s. Anm. 13), 60.

<sup>15</sup> Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (Hrsg.): *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Bd. V. 1976.).

(i) Christian SCHÜTZ OSB: *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*;  
 (ii) Heinrich GROSS; Karl Hermann SCHELKLE: *Grundzüge biblischer Eschatologie*; (iii) Wilhelm BREUNING: *Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen*.

Der Vorzug dieser Darstellung liegt in dem, was man die erste Stufe der Wahrnehmung der Geschichte nennen könnte. Sie drückt sich (i) in einer knappen Übersicht über die unterschiedlichen Gestalten der Eschatologie in Patristik, Mittelalter, Reformation und Neuzeit aus. Dazu kommt das methodische Bewußtsein, das sich in einer Diskussion über die Verstehbarkeit eschatologischer Aussagen, der sog. Hermeneutik, niederschlägt. Auch für die Theologie ist es nicht möglich, mit Ewigkeitsblick, *sub specie aeternitatis*, über die Zukunft zu sprechen, als ob sie in der gleichen Weise bekannt sei wie die Vergangenheit. Die Theologie blickt zwar in die Ewigkeit, aber sie spricht nicht von ihr wie von einem sicheren Hochsitz herab. Deshalb hat die Eschatologie sorgfältig den Reportagencharakter von Aussagen über die Zukunft zu vermeiden.

Der biblische Teil (ii) bringt eine detaillierte Darstellung der unterschiedlichen eschatologischen Aussagen des Alten wie des Neuen Testaments. Das ist für ein dogmatisches Werk eine Verbesserung, da die Darstellungen bis damals und noch heute manches Mal eine Harmonisierung der verschiedenen eschatologischen Aussagen und Bilder auf historischer Ebene versuchen, so daß die Sperrigkeit der biblischen Aussagen darüber zu verschwinden droht. Die beiden Testamente bilden nicht vom Begriff, sondern vom Glauben her eine Einheit.<sup>16</sup>

Wie auf vielen Gebieten der theologischen Reflexion (iii) fehlt hier eine Wahrnehmung der Geschichte auf der zweiten Stufe, nämlich die Erkenntnis, daß nicht nur die Vergangenheit geschichtlich bedingt war, sondern die Gegenwart es im selben Maße ist. Die Entdeckung der Geschichtlichkeit war zwar zunächst als Befreiung von der Vergangenheit geplant worden, sie macht aber vor der Gegenwart nicht Halt. Geschichte wird in *Mysterium Salutis* als Sammelstelle für alle möglichen, aber sonst wenig oder gar nicht zusammenhängenden Offenbarungen, Deutungen, Meinungen angesehen. Es wird nicht ganz deutlich, daß die Ge-

<sup>16</sup> Vgl. dazu in § 6: Hat das AT eine innere Einheit? (S. 250)

schichte schon durch ihre Bewegung eine Systematisierung leistet, der sie sich zugleich immer wieder entzieht. So unternimmt der dritte, systematische Abschnitt nicht den Versuch, die Vielfalt der eschatologischen Aussagen in den Schriften des Alten und Neuen Testaments in die Überlegungen einzubeziehen. Kehl ging von einem neuzeitlichen christologischen Verständnis aus, ohne zu zeigen, wie darin auch die voraufgehenden Gestalten der Eschatologie ihrem Anliegen nach aufgehoben sind. Das gleiche gilt für die Einbindung des systematischen Entwurfes in die patristische, mittelalterliche und frühneuzeitliche Gestalt der Eschatologie. Sie stehen ohne Beziehung nebeneinander. Hier liegt eine Aufgabe für die theologische Reflexion, die in diesem Buch in der Weise aufgenommen wird, daß wir die Geschichte als Medium der Vermittlung und zugleich als Verstellung der ursprünglichen Mitte der Zeit ansehen, die mit Christus in die Geschichte gekommen ist.

## 16.

**Balthasars Endspiel.** Als zweites ist das Werk von Hans Urs von Balthasar mit dem Titel *Das Endspiel*<sup>17</sup> zu nennen. Es gehört zu seinen anregendsten Werken. Es hat nicht den Charakter eines Lehrbuches, sondern setzt die lernbaren Inhalte der Dogmatik schon voraus. Es ist Teil und Abschluß eines gewissermaßen dogmatischen Gesamtwerkes, das nicht nur den Geist der Neuzeit voll aufzunehmen, sondern ihn auch ebenso vehement zu kritisieren versucht. Balthasar macht den Lehrbüchern den Vorwurf, diese Auseinandersetzung vernachlässigt und einer apologetischen Fundamentaltheologie überlassen zu haben, sich selbst also nur innerkirchlich betätigt zu haben. Insbesondere versucht er die Ergebnisse der Exegese in seine Gesamtschau zu integrieren, um sie von ihrer Beschränkung auf das Historische, ja Chronologische und Archäologische zu lösen und sie in die Theologie einzubeziehen. Das eben ist der Dogmatik vorzuwerfen, sagt er, daß sie entweder völlig undramatisch sei oder aber das Drama nur auf der innergeschichtlichen Ebene abhandle und

---

<sup>17</sup> Hans Urs von BALTHASAR: *Theodramatik IV. Das Endspiel* (1983).

den Kampf zwischen Gott und Geschöpf in dürre, abgenützte - Formeln packe.

„Denn Theologie hat nie etwas anderes sein können als Explikation der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes mitsamt ihren Voraussetzungen (der Welt als geschaffener) und Zielen (der Durchdringung der geschöpflichen Welt mit göttlichem Leben). Diese Offenbarung aber ist in ihrer ganzen Gestalt im Großen wie im Geringen dramatisch. Sie ist die Geschichte eines Einsatzes Gottes für seine Welt, eines Ringens zwischen Gott und Geschöpf um dessen Sinn und Heil, und schon taucht die Frage auf, ob dieses Ringen einen bestimmten oder ungewissen Ausgang hat. Kennen wir den fünften Akt?“<sup>18</sup>

Mit diesem Grundsatz entwickelt von Balthasar eine Kategorienlehre der Dramatik und handelt in dieser Form von den Sachverhalten, die in den Lehrbüchern der Schultheologie unter dem Titel der Letzten Dinge erschienen sind.

Im ersten Teil des *Endspiels*, die *Welt aus Gott* betitelt, werden die fundamentalen Bestimmungen der Trinität und der Welt unter Stichworten wie Sein, Ereignis, Werden, Positivität des Anderen, Geschehenlassen erörtert. Es handelt sich um eine theologisch-philosophische, dramatische Kategorienlehre, um Gott und Welt im eschatologischen Austausch angemessen verstehen zu können. Dabei setzt sich von Balthasar intensiv mit den neueren philosophischen und theologischen Entwürfen der Geschichte auseinander. Bloch wird ebenso behandelt wie Teilhard de Chardin und Moltmann.

Ein zweiter großer Teil ist überschrieben mit dem Titel *Aspekte des Endspiels* und behandelt die geschöpfliche Verweigerung gegenüber dem trinitarischen Gott. Dem entsprechend wird die Frage nach dem Schmerz und dem Leiden Gottes behandelt. Diesem Abschnitt, überschrieben *Das Endspiel als Tragödie*, folgt ein zweiter Abschnitt über das *Endspiel als trinitarisches Drama*. Hier wird der Abstieg des Sohnes und das Gericht Christi gründlich unter den verschiedensten Perspektiven bedacht, einschließlich der Frage nach der ewigen Verdammnis oder der Allerlösung, der *Apokatastasis panton*. Ein dritter Abschnitt im Teil II ist dem Menschen gewidmet, der in der Gnade Gottes lebt und dessen Befrei-

<sup>18</sup> Hans Urs von BALTHASAR: *Theodramatik I. Prolegomena* (1973); 113.

ung „in der Unterfassung des menschlichen Sterbenmüssens durch den Tod Jesu Christi“ (296) besteht.

In einem dritten Teil behandelt Balthasar schließlich die Welt in Gott, die endgültige Teilhabe am trinitarischen Leben. Hier werden in großem Ausmaß die Theologen der Patristik und des Mittelalters wie auch alte und neue Mystiker einbezogen.

Die hohe Bedeutung dieses Werkes liegt in der *Form*, die von Balthasar der Eschatologie gibt. Sie ist christologische Eschatologie, deshalb setzt er mit „Christus als bestimmende Mitte“ ein (14). In Christus wird das Drama der Person zum Drama der Geschichte, wie auch umgekehrt, in gegenseitiger Durchdringung, das Drama der Geschichte zum Drama der Person wird. Man könnte Balthasar den Vorwurf machen, die konkrete Geschichte, den chronologischen Ablauf der Zeit in der ganzen Dramatik, wie er sich in den alt- und neutestamentlichen Zeugnissen, in den heidnischen Religionen zeigt, zu überspringen. Das gilt auch für die Entfaltung der Eschatologie im Verlauf der Theologiegeschichte. Die geschichtliche Vermittlung seines Ansatzes fehlt insofern, als er in der Person Christi die Geschichte schon zu Ende geführt sieht. Bei von Balthasar besteht kein nennenswerter Unterschied zwischen dem Ende der Welt und dem Ende Jerusalems im Jahr 70 nach Christus. Das innere Ende der Welt ist damit erreicht und das äußere mag für seine starke Seele nicht mehr viel Bedeutung haben (18). Es gibt keinen positiven Grund mehr, warum die Geschichte noch weiterläuft. Was sich in ihr noch regt, ist die Verweigerung gegen die Vollendung der Welt oder gegen die Verkündigung von der Vollendung. Die reale Berührung mit der Geschichte, die Balthasar scharf sieht, ist deshalb weder negativ noch positiv, sondern vermischt mit diesen beiden Gegenwart. Vollendung und Verweigerung sind die handelnden Personen des Dramas, und in diesem Sinn ist die Geschichte dramatisch. Es gibt zwar einen Fortschritt der Hoffnung auch in der Geschichte, aber das meint keinesfalls den säkularen, sondern bedeutet umgekehrt,

„... daß das horizontale Nach-Vorn der Hoffnung Funktion des präsentischen Handelns der trinitarischen Liebe Gottes in Christus ist und bis ans Ende bleibt.“ (159)

Der Mißbrauch der Hoffnung in politisch-messianischen Chiliasmien besteht dann in der Verselbständigung der Hoffnung zu einem immanenten Endzweck. Christlichen Fortschritt in der Hoffnung kann es nur dadurch geben, daß sich an der irdischen Hoffnung die himmlische entzündet, während die Umkehrung dieses Verhältnisses ein Mißbrauch der Eschatologie ist. In eschatologischer Balance zeigt ein Weisheitsspruch diese Spannung gut an:

„Um Zweierlei bitte ich dich, versag es mir nicht, bevor ich sterbe: Falschheit und Lügenwort halt fern von mir; gib mir weder Armut noch Reichtum, nähr mich mit dem Brot, das mir nötig ist, damit ich nicht, satt geworden, dich verleugne und sage: Wer ist denn der Herr?, damit ich nicht als Armer zum Dieb werde und mich am Namen meines Gottes vergeife.“ (Spr 30, 7-9)

Diese Weisheit ist zwar nicht die letzte Wahrheit, aber insofern die Gnade am Menschen kein anderes Werk tut, bleibt ihm diese Indifferenz als seine beste Tat.

### 17.

**Handbücher** III. An Literatur der dritten Kategorie, an treuen und unentbehrlichen Helfern ist zunächst das *Handbuch der Dogmengeschichte* zu erwähnen.<sup>19</sup> Es liegen in Band IV, - in klassischer Aufteilung im Anschluß an die Lehre von den Sakramenten -, alle fünf zur Eschatologie geplanten Faszikel vor. Sie behandeln die *Eschatologie*:

- *In der Schrift und Patristik*, von Brian Daley unter Mitarbeit von Josef Schreiner und H. E. Lona (7a);
- *In der Scholastik* von Ludwig Ott, aus dem Nachlaß bearbeitet von Erich Naab (7b);
- *Protestantische Eschatologie - Von der Reformation bis zur Aufklärung*, von Erhard Kunz (7c, 1. Teil);
- *Trient und Gegenreformation*, von Philipp Schäfer (7c, 2. Teil);
- *Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, von Ignacio Escribano-Alberca (7d).

Die vorliegenden Teile sind wegen der Übersicht, die sie bieten, sehr nützlich. Zum großen Teil wird durch Bearbeitung der Quel-

<sup>19</sup> HDG Bd. IV, Faszikel 7a (1986); 7b (1990) 7c, 1. Teil (1980); 7c, 2. Teil, (1984); 7d (1987).

len Neuland erschlossen, da die theologiegeschichtliche Aufarbeitung der eschatologischen Darstellung bislang stark vernachlässigt worden war. Ein ebenfalls sehr nützlicher Artikel zur Eschatologie findet sich im Band 10 der *Theologischen Realenzyklopädie*,<sup>20</sup> unter den Themen Religionsgeschichte (I), Altes Testament (II), Judentum (III), Neues Testament (IV), Alte Kirche (V), Mittelalter (VI), Reformations- und Neuzeit (VII), Systematisch-theologisch (VIII). Die ausführlichen bibliographischen Angaben bieten gute Möglichkeiten zur Weiterarbeit.

### 1.2 Der Verfall der Eschatologie

**Satz 1.2: Die Neuzeit hat mit Mißtrauen auf die christliche Hoffnung geschaut. Mit dem Zuwachs der menschlichen Aktion wurde die Vorstellung eines Jenseits blaß. In der *Individualeschatologie* verblaßten Begriffe wie Seele, Gericht, Ewiges Leben; in der *Universaleschatologie* suchte die Geschichtsphilosophie die Geschichtstheologie zu ersetzen. Individuell wie kollektiv wollte der Mensch sein Schicksal selbst in die Hand nehmen.**

#### 18.

**Bewegung der Geschichte.** Auch wenn die Eschatologie zur Hälfte eine Theologie der Geschichte ist, ist sie damit keineswegs selbst der Geschichte enthoben. Sie macht die Bewegung dessen mit, was sie bedenkt, und sie bedenkt ihr Thema sogar am besten, wenn sie ihre eigene Bewegung mitbedenkt. Die Geschichte eines theologischen Faches gehört zu seinem wirklichen Verständnis, nicht um ihre Festigkeit einem geschichtlichen Wandel zu unterwerfen, sondern um zu erkennen, daß ihre Festigkeit nicht in der Geschichte oder irgendeiner endlichen Natur begründet ist. Die Theologie versteht ihre Sache dann am besten, wenn sie sich selbst versteht, und sie versteht sich, wenn sie ihre Geschichte versteht, da Gott sich in der Geschichte offenbart hat.

<sup>20</sup> TRE 10, 254 - 363 (von 1982).

Damit ist noch nicht ausgemacht, daß die Theologie nur Fortschritts- oder Siegeregeschichte im Sinne einer immer mehr zu sich selbst kommenden Freiheit ist. Theologie ist auch die Verweigerung gegen die Freiheit der Sieger, und wenn ihre Geschichte die Darstellung ihrer selbst ist, so hat sie zugleich auch die andere Möglichkeit, die ihr die Geometrie der Zeitachse bietet: Sie muß nicht dem Zeitpfeil folgen, sie kann sich dem scheinbaren Zuwachs auch verweigern. Sie kann auf der Zeitachse zurückgehen und einen Verfall diagnostizieren. Wenn etwa der Glaube an die persönliche Verantwortung in einem Letzten Gericht schwindet, so ist das noch keine neue Offenbarung Gottes, sondern ein Alarmsignal, daß eine solche Gesellschaft womöglich auf Sand gebaut hat. Es gibt eine Auffassung der Dogmengeschichte, nach der sind die Glaubenssätze einer Zeit der Ausdruck des damals Geglaubten, gebunden an die damalige und vergangene Epoche. Eine für heute normative Bindung an die Entscheidungen des Lehramtes von damals könne es deshalb nicht geben. Diese liberale Art, die Geschichte der Theologie anzuschauen, kann deshalb nur in eine Richtung einen Maßstab anlegen: Sie kann mit den Plausibilitäten von heute den Glauben von gestern kritisieren, aber nicht umgekehrt. Und an diesem Mangel scheitert diese liberale Auffassung. Denn der Glaube ist immer auch Gericht über die eigene Zeit, wie er selbst unter dem Gericht steht, mehr aber unter dem Gericht Gottes als dem der Menschen.

Mit der personalen Eschatologie, die zugleich eine Theologie der Person enthält, bewegt sich die Theologie in dieser Distanz zur Geschichte, weil sie auch unmittelbar zu Gott, also vertikal zur Horizontalen der Geschichte steht. In der Neuzeit kann man tatsächlich zugleich einen Verfall, aber auch eine Erneuerung der Eschatologie beobachten, und zwar in der individuellen Eschatologie wie in der Geschichtstheologie. Ein leerer Platz bleibt nicht lange unbesetzt. Das kann man auch in anderen Epochen sehen, aber in der Einleitung des ersten Paragraphen beschränken wir uns zur Einübung dieser Sicht auf die noch nahegelegene Neuzeit.

## 19.

**Verfall der individuellen Eschatologie.** Einer der zentralen Begriffe der Eschatologie ist die Seele. Eine Zeitlang sah es so aus, als ob er ganz verloren wäre, denn wo früher von Seelenmessen, von Armen Seelen und vom Ruf „Rette deine Seele!“ in Volksmissionen die Rede war, da bringt selbst das Meßbuch Pauls VI. und die Liturgiereform seit Beginn des 1. Advents 1969 nur ganz verschüchtert noch das Wort *Seele*. Wie war es möglich, daß die Seele so in Verruf kommen konnte, da zur gleichen Zeit die Themen der Eschatologie, säkular reformuliert, in der Existentialphilosophie neu entdeckt wurden? Diese redete vom In-der-Weltsein des Daseins, von der Geworfenheit zum Tode, von der Entschlossenheit zum Seinkönnen. Das sind strukturell die gleichen Begriffe wie Seele, Gericht, Ewiges Leben. In beiden Bereichen geht es um ein letztes Gelingen oder Mißlingen des Lebens. Nur das Forum des Gerichts ist ein anderes, einmal Gott, das andere-mal das Leben, die Geschichte, das Sein. Auch die Psychologie, die im Fremdwort versteckt das Wort Seele gebraucht, nahm einen großen Aufschwung, sie wurde in der Psychoanalyse zur Weltanschauung und in der empirischen Psychologie zu einem Mittel der Massenbeeinflussung. Wir werden diesem geschichtlichen Gesetz der kommunizierenden Röhren noch öfter begegnen. Im geistigen Leben herrscht das Gesetz des Horror vacui: Eine freie Stelle bleibt nicht lange leer, sondern wird mit einem neuen und ganz ähnlichen Inhalt angefüllt. Ein veränderter Druck in der einen Röhre teilt sich unter der Oberfläche der anderen Röhre mit und ändert ihren Flüssigkeitsstand. Schauen wir auf die neuere Geschichte des Begriffs *Seele!*

*Anima forma corporis.* Als ein Höhepunkt der christlichen Vorstellung von der Seele gilt die thomanische Bestimmung der Seele als der Form des Körpers, als *Anima forma corporis*,<sup>21</sup> die auf dem Konzil von Vienne im Mai 1312 bis zur lehramtlichen Bestätigung (DH 902) aufgestiegen ist. Von Hochmittelalter bis

<sup>21</sup> „Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis.“ In: STh I q76 a1. Vgl. auch die *Quaestio Disputata De Anima*: „Ergo anima rationalis est propria forma corporis.“ (Art. 1)

zur Gegenwart beherrschte sie die theologische Anthropologie.<sup>22</sup> Das anthropologische Grundproblem der Theologie lautet: Wie läßt sich die individuelle Einheit der Person, ihre Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit mit den allgemeinen Vorgaben der Natur, der Geschichte oder der Gesellschaft in Verbindung setzen? Thomas hatte das Problem für sein Jahrhundert und im Rahmen des damals modernen Aristotelismus glänzend gelöst. Die Einheit und Einzigkeit des Menschen kommt nach ihm dadurch zustande, daß die allgemeine Form der Seele, die anima, mit der Materie in Verbindung tritt. Die Individuation, also der Vorgang, in dem der Mensch eine einzelne, unverwechselbare Person wird, geschieht *in* der Zeit der Geschichte und nicht in einem vorgängigen Raum der Ewigkeit. Diese Anthropologie ist am aristotelischen Form-Materie-Schema orientiert, die einzelne und endliche Gegenstände mit einer Substanz ausstattet.

#### 20.

**Postulat der Unsterblichkeit.** Thomas versucht nun zu verhindern, daß der Tod, die Trennung der Seele vom Körper, das Individuum wieder ins Nichts auflöst. Das müßte eigentlich der Fall sein, weil Aristoteles zwar eine Seele kennt, diese aber ganz und gar nicht individuell, sondern mit der Weltvernunft identisch ist. Da die Welt nach Aristoteles im großen unbewegt, also ewig ist, ist diese Art von Seele auch unsterblich. Thomas stand durch die Offenbarung aber vor der Frage, wie der Mensch als Person von Gott bleibend gerufen sein kann. Wenn dieser sich beim Tode wieder in vorgängige Bestandteile auflöst, dann kann der Ruf sich ebenfalls nur auflösen. Das Sein der menschlichen Seele geht deshalb bei Thomas nicht in ihrer Funktion als Form des Leibes auf. Die Seele ist die Form des Leibes, sie ist aber noch mehr. Sie ist auch unsterblich, noch lieber sagt Thomas, daß sie unvergänglich, *incorruptibilis* ist, weil die Seele ohne Leib kein vollwertiges Leben hat. Nur konnte er dieses Postulat des Glaubens nicht ganz organisch mit den anthropologischen Begriffen verbinden, wie es vom philosophischen und wissenschaftlichen

---

<sup>22</sup> Vgl. Raphael SCHULTE: Art. *Leib und Seele* (1980).

Standpunkt nötig gewesen wäre, um die spätere Auflösung zu verhindern.

*Verlust der Seele.* Denn die Auflösung tritt ein. Es zeigte sich, daß die thomanische Klammer locker wurde und nach ihren beiden Seiten auseinander fiel. Die Individualität behauptete sich aktualistisch, individualistisch oder existentialistisch; die Allgemeinheit auf der anderen Seite wurde von der Wissenschaft und der Politik dem Menschen gegenüber in Anspruch genommen und führte zu nationalistischen, sozialistischen oder konsumistischen Totalitäten, in denen der Mensch vor allem als Wesen der Masse auftrat. Beides kam, wie es kommen mußte. Wenn der Identitätspunkt des Menschen in die Geschichte gelegt wird, dann muß er erfahrbar sein, und was erfahrbar ist, löst sich in immer neue Allgemeinheiten auf oder muß existentialistisch postuliert werden. Der radikale Existentialismus des letzten Jahrhunderts mit seiner Individualität ist das eine Bruchstück der zerrissenen Einheit, deren anderes die bloße Masse ist. Eine Seele hat weder der Existentialist noch die Masse, sie sind höchstens auf der Suche nach ihr. Die durch den Ersten Weltkrieg endgültig aufgelösten Bande des abendländischen Menschen, eines vernünftigen Lebewesens, eines animal rationale, auch dies ja eine aristotelisch geprägte Formel, hinterläßt die besagten Bruchstücke, und mit dem Existentialismus tritt zugleich der *Aufstand der Massen* zutage, wie der Titel eines bekannten Buches von Ortega y Gasset aus dem Jahr 1930 bekundet.<sup>23</sup> Es ist nicht die Schuld der thomanischen Anthropologie, die theologische Rede von der Seele auf Dauer unmöglich gemacht zu haben, aber die Lösung des hl. Thomas zeigt damit ihre Grenzen.

*Platonisch-Augustinisch.* Konkurrierend zu Thomas und Aristoteles steht immer die platonisch-augustinische Auffassung, nach der die Seele erst ein Sein bei Gott hat und von ihm ihre Individualität empfängt. Erst danach tritt sie in die Welt ein. In dieser Tradition des theologischen Denkens kann das Eigentliche des Menschen nicht im Modus des Begreifens erfahren werden kann. Die Erfahrungsbasis dieses Denkens ist die Kontemplation und Meditation, im aristotelisch-thomistischen Rahmen ist es eher die analysierende und begreifende Wissenschaft. Der Mangel

---

<sup>23</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Der Aufstand der Massen* (1930).

der platonischen Seelenauffassung ist der äußerliche Weltbezug, da die Seele scheinbar einfach einen Körper annimmt, der ihr wie ein auswechselbares Kleid von außen umgelegt ist, der ihr am Ende des Lebens ebenso leicht wieder abgenommen werden kann. Später werden wir zwischen diesen beiden klassischen Konzepten einen Weg suchen, der die Individuation *nicht nur* in der Zeit und *nicht nur* in der Ewigkeit denkt, sondern zugleich in beiden.<sup>24</sup> Eine etwas andere Anthropologie hat Bonaventura, der die Anima, die geistige Funktion des Menschen nicht ganz in der Durchbildung der Welt der Körper aufgehen läßt. Zwischen den allgemeinen Naturbereich und den eigentlich göttlichen Bereich tritt der Raum des eigentümlich Menschlichen. Die Person des Menschen wird nicht ganz in den allgemeinen Naturvorgang einbezogen, sondern bildet einen eigenen Seinsbereich zwischen Gott und Natur.<sup>25</sup> Auch der so scharfe Gegensatz zwischen Natur und Übernatur ist in der Theologie Bonaventuras nicht möglich.

Historisch kam es nach dem Erfolg der aristotelisch-thomanischen Anthropologie zu den Schwierigkeiten der Rede von einer unsterblichen Seele, von einer Individualität, die Leben und Tod überwölbt. Zwar reden Psychoanalyse und Psychologie heute un-aufhörlich im Modus des Fremdwortes von der Seele, aber damit ist nicht ein individuelles Prinzip oder eine Person mit Bezug zu Gott gemeint, sondern das allgemeine Naturgesetz, das sich mehr oder weniger klar im Einzelfall ausdrückt.

## 21.

**Descartes' Substanzen.** Wirkmächtig bei der Auflösung der Einheit von Leib und Seele war der Philosoph und Mathematiker René Descartes (1596 - 1650). Zwar beabsichtigte er dies nicht, aber seine Philosophie hat vielfach zweideutig und gegen seine Absichten gewirkt. Obwohl er die religiöse und wissenschaftliche Erfahrung verbinden wollte, war seine Philosophie der Ausgangspunkt des Konfliktes der beiden Kulturen der Neuzeit, der Geistes- und der Naturwissenschaften. Mit seiner grundlegenden Unterscheidung der denkenden und ausgedehnten Substanz, Res cogitans - Res extensa, hat Descartes die

<sup>24</sup> Vgl. unten: § 9 Der Tod als Trennung von Leib und Seele, S. 283ff.

<sup>25</sup> Joseph RATZINGER: *Dogma und Verkündigung* (1977); 167f.

Auflösung der thomanischen Klammer im Menschenbild entscheidend gefördert. Er beeinflusst bis heute alle Anthropologie und Psychologie, auch dort, wo man sich im Protest von ihm abwendet. Die bloße Ausdehnung, die *Res extensa*, ist das Kennzeichen aller Dinge und kennzeichnet auch den Körper des Menschen, wodurch er wie alle Dinge beliebig manipulierbar wird. Denn alles bloß Ausgedehnte ist rein passiv. Die Denksubstanz, *Res cogitans*, wird zur Seele, aber die Seele des Descartes hat seltsame Eigenschaften. Sie soll der ganze Mensch sein, aber nicht mehr in Einheit mit dem Körper, auch nicht in Einheit mit einem transzendenten Prinzip, also Gott, sondern ganz und gar Träger ihrer selbst. Die Seele ist bei Descartes mit Bewußtsein gleich gesetzt, also ein Identitätsprinzip geschichtlicher Gegenwart, das als solches ergriffen werden kann, nämlich von sich selber.

„Mit jener radikal zerteilenden Unterscheidung, die einen übersteigerten Gegensatz zwischen Natur und Geist, Körper und Seele behauptet, ist die leib-seelische Einheit des Menschen nachhaltig zerstört. Als 'res cogitans' wird die Seele mit Geist identifiziert.“<sup>26</sup>

Die Psychologie als Wissenschaft beruht auf einem solchen Seelenbegriff. Sie ist Wissenschaft von Erscheinungen, Funktionen und Gesetzen des bewußten Lebens, oder von seinen Störungen, wenn das Bewußtsein mit seinen unbewußten Tiefen in Konflikt gerät.

*Seele in der Bibel.* Vom Standpunkt der Theologie ist dies natürlich schon längst keine Seele mehr, also das, was den Menschen zu gerade diesem Menschen macht, was ihm Identität und Verantwortung vor Gott verleiht. Jesus etwa spricht im Gleichnis von der falschen Selbstsicherheit des reichen Mannes ganz anders über die Seele (ἡ ψυχή). Wenn wir als Vergleichspunkt, als *Tertium comparationis*, die Selbsterhaltung der endlichen Identität nehmen, zeigt sich im Gleichnis Jesu seine ganz andere Vorstellung. Die Felder eines reichen Bauern haben eine gute Ernte getragen und nun sagt er zu sich, zu seiner Psyche: Laß es dir gut gehen auf Erden, pflege deine Psyche und genieße sie. Da aber ist es aus mit ihm, von einem Augenblick zum andern ist all seine Sorge umsonst gewesen, denn in der gleichen Nacht noch wird seine

<sup>26</sup> Raphael SCHULTE (s. Anm. [22](#)), 25.

Psyche von ihm gefordert. (Lk 12, 13 - 21) Wie immer hier die Psyche am besten zu verdeutschen ist, – die Bibelübersetzungen von heute scheinen sich vor der Seele zu fürchten –, der Identitätspunkt ist in der Wanderung gut auszumachen. Der reiche Bauer will die Identität, also sich selbst festhalten, dafür strengt er sich an. In diesem Jahr wird seine Arbeit durch eine gute Ernte belohnt, so daß ihm die Sorge um sich selbst fast schon besiegt erscheint, da wird ihm der Erfolg seiner Mühe um sich selbst zuteil – nichts. **Ich meine, hier wird hier erkennbar, daß der Begriff der Seele oder Identität bei Jesus genau das Gegenteil dessen ausdrückt, was Descartes vom Identitätsprinzip sagt.** Dieser betreibt seine Philosophie ausdrücklich zu dem Zweck, den Menschen zum Herrn und Eigentümer über die Natur zu machen, um ihn von der Altersschwäche, vielleicht sogar vom Tod zu befreien.<sup>27</sup> Die biblische Seele aber ist gerade das Einfallstor der Unverfügbarkeit, durch das die göttliche Vorsehung herein tritt und Rechenschaft fordert.

Wie die Bewußtseinsphilosophie so löste auch das wachsende naturwissenschaftliche Denken, das im 19. Jahrhundert von einem positivistischen Materialismus geprägt war, die thomanische Konzeption auf. Bei vielen Ärzten und Naturwissenschaftlern galt es damals als ausgemacht, daß von einer Seele des Menschen oder gar von ihrer Unsterblichkeit keine Rede sein könne, da in der Natur nichts unsterblich sei. Dabei ist genau hinzuhören, wem hier lange Dauer zu- oder abgesprochen wurde. Denn die Natur mit ihren Gesetzen sollte durchaus Ewigkeitscharakter tragen.

## 22.

**Haeckels Welträtsel.** Einen Höhepunkt erreicht die Polemik gegen die Seele bei dem Naturforscher Ernst Haeckel († 1919). Sein Buch *Die Welträtsel* aus dem Jahr 1899 ist ein einziges Anrennen gegen die persönliche Seele und ihre, wie er meinte, von der Religion gelehrt Unsterblichkeit. Er ist Zoologe, deshalb wendet er seine gewohnte Perspektive auch auf den Menschen

---

<sup>27</sup> Vgl. René DESCARTES: *Discours*. VI, 2. Dieselbe Überlegung läßt sich auch mit dem Jesus-Logion Mt 10, 28 über das Verderben der Seele anstellen.

an. Er plädiert für den Thanatismus, die Lehre von der Sterblichkeit der Seele.

„Dagegen nennen wir *Thanatismus* (abgeleitet von Thanatos = Tod) die Überzeugung, daß mit dem Tode des Menschen nicht nur alle übrigen physiologischen Lebenstätigkeiten erlöschen, sondern auch die ‚Seele‘ verschwindet, d.h. jene Summe von Gehirn-Funktionen, welche der psychische Dualismus als ein eigenes *Wesen*, unabhängig von den übrigen Lebensäußerungen des lebendigen Körpers, betrachtet.“<sup>28</sup>

Es ist leicht zu sehen, wie hier die cartesische Definition der Seele voll zur Wirkung gelangt ist. Die Seele bei Haeckel ist eine Summe von physiologischen Funktionen, also das, was dem wissenschaftlichen Zugriff ausgesetzt ist, alles übrige existiert nach ihm nur in einer eingebildeten dualen Welt. Bei den physiologischen Überlegungen findet sich der Hinweis aus Descartes.

„Allerdings nahm *Descartes* trotzdem für den Menschen allein eine vollkommene Selbständigkeit der immateriellen Seele an und erklärte sogar deren subjektive Empfindung, das Denken, für das einzige in der Welt, von dem wir unmittelbar ganz sichere Kenntnis besitzen (‘Cogito, ergo sum!’) Allein dieser Dualismus hinderte ihn nicht, im einzelnen die Erkenntnis der mechanischen Lebenstätigkeiten vielseitig zu fördern.“<sup>29</sup>

Haeckel, der mechanistische und monistische Biologe, wußte eben um die entscheidende Förderung seiner Art von Wissenschaft durch Descartes.

### 23.

**Erscheinung der Masse.** Auf der dritten Station nach Philosophie und empirischer Wissenschaft zeigt sich die Verdunstung der Seele als Massenerscheinung. Die Philosophie der Gelehrten wird nach Jahrzehnten und Jahrhunderten zur Meinung einer breiten Masse. Das zeigen Meinungsumfragen wie auch die persönliche Erfahrung.<sup>30</sup> Viele Menschen begegnen der christlichen Verkündigung von der Unvergänglichkeit der Seele, der

<sup>28</sup> Ernst HAECKEL: *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (1899); 245f.

<sup>29</sup> Haeckel (s. Anm. 28), 64.

<sup>30</sup> Johannes HORSTMANN (Hrsg.): *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland* (2000).

Auferstehung des Fleisches, dem Gericht Gottes und dem ewigen Leben mit unverhohlenem Mißtrauen, eben weil das Vertrauen des Glaubens die Umkehr des Begreifens verlangt.<sup>31</sup> Zwar ist der Anteil vor allem unter den gebildeteren Menschen groß, die auf irgendeine Art an eine Fortexistenz nach dem Tode glauben, aber nicht durch Hingabe, sondern durch Bewahrung der Identität. So hat der indische Reinkarnationsgedanke in Europa viel an Boden gewonnen, etwa durch die Vermittlung der Anthroposophie, auch bei einer größeren Zahl von Christen, wohl weil er eine Fortdauer der Existenz ohne Durchleiden des Todes verspricht, also kein Ablassen vom Begreifen verlangt.

*Drei Stationen.* Überblicken wir die drei Stationen, die auf Thomas folgen, so legt sich der Schluß nahe: Es gibt keine erfahrbare endliche Identität, die sich nicht auflöst. Der Begriff der Seele, das Identitätsprinzip des individuellen Menschen, liefert dafür ein eindrucksvolles Beispiel. Die Seele als Formprinzip *in* die Geschichte zu verlegen, wie Thomas es getan hat, setzt sie dem Zugriff und damit dem Prozeß der Auflösung aus. **Endliche Identität kann immer noch etwas anderes sein, als sie gerade ist.** Denn endliches Sein ist nicht schlechthin. Solche Identität kann die bloße Erscheinung tieferer und fundamentalerer Identitäten sein, aus denen sie sich zusammensetzt. Nur solange gibt es eine endliche Identität, solange der Prozeß des Fortschritts, der damit ausgelöst wird, noch nicht auf Fundamentaleres gestoßen ist. Die Geschichte der Wissenschaften hat bisher gezeigt, daß der Prozeß der Suche nach einem Fundament nicht abzuschließen ist und immer neue Fundamente, also letztlich kein Fundament hervor bringt. Es gibt keine endliche Identität in der Zeit!

#### 24.

**Geschichtsphilosophie statt -theologie.** Wie kommt es zur gegenwärtigen Situation? Für die Zeit von Konstantin bis zum Ende des Ancien régime, also für die Zeit vom vierten Jahrhundert bis 1789 gehören die christlichen Eschata zum Selbstverständnis des öffentlichen Lebens. Jean Jacques Rousseau etwa war noch davon überzeugt, daß ohne den Glauben an die

---

<sup>31</sup> Franz-Xaver KAUFMANN: *Religion und Modernität* (1989).

Existenz eines allmächtigen Gottes, an die Vorsehung, an ein Leben nach dem Tod und das göttliche Gericht über Gerechte und Böse das zivile Leben verfallen müßte. Dem Staat würde eine letzte Sanktionierung seiner Rechtsordnung fehlen. Er plädierte deshalb für eine Staatsreligion, für eine *Réligion civile*, heute würden wir Leutereligion sagen, die im Unterschied zum Christentum nicht auf geschichtlichen Ereignissen, sondern auf der Vernunft aufruhen sollte. Das gleiche hat ungefähr zur selben Zeit, zusammen mit vielen Aufklärern des 18. Jahrhunderts, Immanuel Kant gesagt. Dagegen steht die christliche Sicht der Geschichte, deren Grundmerkmale etwa die folgenden sind:

„Vier wesentliche Elemente bilden den Grundbestand der christlichen Theologie der Geschichte. (1) Das Konzept einer universalen christologisch-zentrierten (*Paulus*) und in verschiedene Weltzeitalter gegliederten Heilsgeschichte; die entweder nach den sieben Schöpfungstagen (*Augustinus; Bonaventura*) oder trinitarisch-symbolisch (*Rupert von Deutz; Joachim von Fiore*) ausgelegt werden. (2) Die innere Verlaufsform der Geschichte als Ausgang (Schöpfung) und Rückkehr (Vollendung) sowohl der Welt wie der Menschheit zu Gott. Diese aus dem Neuplatonismus stammende Formel 'egressio und regressio' wurde je nach der speziellen Deutung des Sündenfalls verschieden interpretiert. ... (3) Der Reichsgedanke in seiner mehrfachen Auslegbarkeit als Reich Gottes, als irdisches Reich, als Kirche. ... (4) Der Endzeit-, Gerichts- und Vollendungsgedanke, dessen Auslegung zwischen einem kairologischen Verständnis der je jetzt gegebenen Zeit der Entscheidung für das Heil, der Erwartung einer innerweltlichen endzeitlichen Vollendung (Chiliasmus) und der Idee einer außergeschichtlichen Vollendung der Geschichte schwankt.“<sup>32</sup>

Die in diesem Geschichtsbild herrschende Anthropologie sieht die eschatologischen Aussagen in der Verlängerung der menschlichen Anlagen. Der Sündenfall zu Anfang ist ein individuelles Ereignis, aber zugleich eine überwältigende Macht in der Geschichte. Am Ende wird jeder vor das Gericht treten müssen, es ist das gleiche Tribunal für Bauern, Bischöfe und Barone. Aber jeder wird einzeln gerichtet als Guter oder Böser. Das erhöht die Überzeugungsfähigkeit des Glaubens. Diese Sicht der Geschichte

<sup>32</sup> Hans Michael BAUMGARTNER: Art. *Geschichte, Geschichtsphilosophie*. In: *Staatslexikon*. Freiburg u.a.: Herder, <sup>7</sup>1987, Bd. 2, 929.

und die zugehörige metaphysische Anthropologie stützen sich gegenseitig.

## 25.

**Bossuet – Voltaire.** Anthropologie und Geschichtstheologie werden vom 18. Jahrhundert an in einer tiefgreifenden Weise erschüttert. Während der Bischof Bossuet in seinen Werken die alte Konzeption mit den biblischen Zeitangaben vertritt, dabei aber in erste chronologische Irritationen gerät, argumentiert Voltaire einige Jahrzehnte später heftig gegen das jüdisch-christliche Geschichtsbild der Auserwählung eines bestimmten Volkes.<sup>33</sup> Die Entdeckung fremder Kulturen mit andersartigen religiösen Vorstellungen, mit anders geordneten Epochen der Weltreiche, wirkt genauso erschütternd für dieses in Balance gehaltene Geschichtsbild wie die zweite große geistige Bewegung der Neuzeit, die Naturwissenschaft. Natur und Historie waren in der Neuzeit die beiden Fanale auf den Fahnen der zugehörigen Wissenschaft, mit denen die entzogene Identität des Individuums wie der Gesamtgeschichte *in* den Raum der Geschichte gebracht werden sollte.

Ebenso wie die Seele werden die Vorsehung und die Theodizee der Geschichte in Frage gestellt. **Die Seele ist der Zentralbegriff der individuellen Eschatologie, die Vorsehung der Zentralbegriff der Universaleschatologie oder, knapper gesagt, die Vorsehung ist die Seele der Geschichte.** Aber die Literatur des 19. Jahrhunderts stellte in breiter Öffentlichkeit bohrende Fragen nach dem Sinn des Leidens, nach dem abwesenden Gott, der gleichwohl Richter der Weltgeschichte zu sein beansprucht (vgl. Mt 25). Nach Georg Büchner ist das Leid der Fels des Atheismus. Die Antwort, wie sie noch der Barockphilosoph Leibniz mit der besten aller möglichen Welten versucht hat, wird von Voltaire mit Hohn und Spott überschüttet.

## 26.

**Ludwig Feuerbach.** In der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts versuchte Ludwig Feuerbach mit seinem Buch *Das Wesen des Christentums* und in weiteren Schriften die Leitbilder einer mit der

---

<sup>33</sup> Vgl. unten: § 3 Die Geburt der Geschichtsphilosophie, S. 99ff.

Endlichkeit versöhnten Menschheit zu entwerfen.<sup>34</sup> Die ökonomische Vision von Karl Marx ist ebenfalls ein eschatologischer Zukunftsentwurf, der in Konkurrenz zur christlichen Sicht der Geschichte aufgestellt wird. Die Zukunft wird heraufziehen nach einer letzten, definitiven eschatologischen Katastrophe, nach der großen Revolution im Klassenkampf, war seine Botschaft. Im 20. Jahrhundert hat Ernst Bloch in dem voluminösen Werk *Das Prinzip Hoffnung* eine Neuinterpretation der bisherigen Philosophie im Sinne einer zukunftsorientierten Philosophie der Hoffnung, des „Noch-nicht“, unternommen. Bloch widmet das letzte Kapitel seines Hauptwerkes Karl Marx und der neuen Menschlichkeit. Er schließt mit den Sätzen:

„Der Mensch lebt überall noch in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor der Erschaffung der Welt, als einer rechten. *Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, d.h. sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“<sup>35</sup>

Diese Sätze zeigen, daß es sich hier um eine eschatologische Perspektive von ganz und gar säkularer Art handelt. Der Mensch lebt noch in einer Vorgeschichte. Die eigentliche Geschichte, seine Heimat, soll ihm erst noch gewonnen werden. Die Vorgeschichte ist zu überwinden, und diese Überwindung soll die Freilegung des wahren menschlichen Wesens bedeuten, die Herausführung des Menschen aus aller Entfremdung in einen offenen Freiheitsraum. Gerade in dieser säkularen Zukunftsvision aber wäre dann auch die wahre Vollendung der nichtmenschlichen Welt mitgesetzt. Solche Hoffnungsentwürfe waren charakteristisch für die Neuzeit.

Es ist auffällig, und damit kommen wir zum letzten Teil der These, daß diese systematischen Geschichtsentwürfe heute ver-

---

<sup>34</sup> Ludwig FEUERBACH: *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen* (1846).

<sup>35</sup> Ernst BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung* (1959); 1628.

dächtig geworden sind. Von Hegels Geschichts- bis zu Blochs Hoffnungsphilosophie sind sie insgesamt in den Verdacht einer Vergewaltigung der Geschichte geraten, in der die Grenzen menschlichen Erkennens und Machens wesentlich außer acht gelassen werden. Symptomatisch steht hier für die Gegenbewegung Odo Marquard, der *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* hat. Er paraphrasiert ein geflügeltes Wort von Karl Marx, worin die Enttäuschung über jedwede Planung der Geschichte zum Ausdruck kommt.

„Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kömmt darauf an, sie zu verschonen.“<sup>36</sup>

*Skepsis bei Burckhardt.* Die Nachgeborenen können das leichter erkennen als die Zeitgenossen. Aber auch an denen fehlte es damals nicht. Der nachträgliche Ungehorsam tritt immer in Massen auf, der zeitgenössische nur in Spuren. Zu der Zeit, in der die Hegelsche Geschichtsphilosophie bei Karl Marx gerade im Begriff war, zu Triumphen anzusetzen, urteilt Jakob Burckhardt über diese Art der vernünftigen Geschichtsplanung:

Hegel „sagt, der einzige Gedanke, den die Philosophie *mitbringe*, sei der einfache Gedanke der Vernunft, der Gedanke, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei, und das Ergebnis der Weltgeschichte *müsse* (sic!) sein, daß sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen sei, – was alles doch erst zu beweisen und nicht ‚mitzubringen‘ war.“<sup>37</sup>

Der kluge Beobachter Burckhardt, der eine Fülle historischer Beobachtungen in Antike und Renaissance gesammelt hat, sieht die These Hegels von der vernünftigen Weltgeschichte nicht nur am Material scheitern. Wenn es das Prinzip der Vernunft nicht vermag, könnte man immer noch auf ein anderes, besseres Prinzip hoffen, das alles zu ordnen verstünde. Jedes Prinzip aber würde eine Philosophie im Sinne Hegels zu einem Titanismus machen. Burckhardt, einige Jahrzehnte nach Hegel, hat die Ahnung und schon das halbe Wissen, daß derjenige die Weltgeschichte auf eine dämonische Bahn zwingen wird, der behauptet, ihren Gang zu kennen. Denn er wird dabei die Katastrophen aus-

<sup>36</sup> Odo MARQUARD: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973); I3.

<sup>37</sup> Jacob BURCKHARDT: *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905); 4.

lösen, die er meinte, mit der von ihm erkannten Prinzip verhindern zu können.

### 1.3 Die Neuentdeckung der Eschatologie

**Satz 1.3:** Mit dem Ende der Neuzeit kehren die Themen der Eschatologie verwandelt zurück, in existentialistischer Form als Rede vom Ende der Geschichte oder distanziert als gelehrte Forschung. Die historische Kritik der Bibel kann die konsequente Eschatologie Jesu wiederentdecken, weil sie nicht daran gebunden ist, sie zu glauben.

27.

**Die säkularisierte Neuentdeckung.** Die Neuentdeckung der Eschatologie geschieht auf zwei getrennten Wegen, zum einen in subjektiver, säkularisierter Form, mit Distanz zur Theologie, und in gelehrter objektiver Form, als historisierende Religionswissenschaft, als bloße Literaturwissenschaft, in der die Religion als historisch bedingte Lösung wahrgenommen wird. Darin kommt noch einmal die Spaltung des modernen Bewußtseins in Geistes- und Naturwissenschaften zum Ausdruck. Auch in seinen letzten Fragen beginnt der Mensch immer im Schema und mit der Brille des Alltags.

Werfen wir einen kurzen Blick auf die existentialistische Entdeckung eschatologischer Themen! Im 20. Jahrhundert hat die Erfahrung der Endlichkeit in verschiedenen Gestalten der Philosophie ihren Niederschlag gefunden. Martin Heidegger und Karl Jaspers zählen zu den Denkern, welche die Endlichkeit des Menschen, seine Hinfälligkeit und Sterblichkeit besonders herausgestellt haben. Der Mensch sei ganz und gar zeitlich-geschichtlich verfaßt, ohne daß er sich an metaphysischen Gewißheiten festhalten könne. Er gewinnt, sagen sie, sein Ganzseinkönnen gerade aus seiner Endlichkeit, die er bewußt auf sich zu nehmen hat. Indem er auf den Tod, sein unbedingtes Ende und das Nichts seines Daseins zugeht, eröffnet sich ihm die Möglichkeit zu Eigentlichkeit und Verantwortlichkeit. Erst der Verzicht auf metaphysische Vorstellungen, insbesondere auch auf Vorstel-

lungen des Jenseits befreien den Menschen zu jener Nüchternheit und Klarheit, in der er das Gute um des Guten willen, die Freiheit um der Freiheit willen bejahen und so in der Endlichkeit und Sterblichkeit auf eine authentische Weise leben kann. Mit dem vorlaufenden Entschluß, seine Sterblichkeit anzunehmen, erwirbt sich der Mensch eine Art Vollendung, die Einkehr seines Lebens in die Eigentlichkeit, ja in die Absolutheit, weil die menschliche Existenz ihren Sinn ganz in sich selber und in sich selber auch das Risiko der Freiheit zu tragen hat. Man könnte von einer Art endlicher *präsentischer Eschatologie* sprechen, in der das Absolute in der Entscheidung des Individuums präsent wird.

Albert Camus hat in den Gestalten seines dichterischen Werkes diese präsentische Eschatologie eindringlich gestaltet und sie als *die* menschliche Existenzweise aufgewiesen. Der Sinn menschlicher Existenz liegt nach ihm in diesem von Fall zu Fall zu vollbringenden Ausbruch, der in eine jeweils neue Eigentlichkeit führt. Die Absurdität bei Camus ist das säkularisierte Gericht. Der Mensch kann sich dem Ganzen weder durch Philosophie, noch durch Wissenschaft, noch durch den gerechten Staat nähern, alle diese Hoffnungen schwinden dahin; es bleibt nur die kalte Abweisung, das Gericht in seiner schlimmsten Form, die Verurteilung über. Es ist jedenfalls das Ende des Unendlichkeitstraumes der Neuzeit.<sup>38</sup> Die Entstellung der Welt ins Fremde beginnt.

## 28.

**Erschöpfung der Geschichte.** Eine andere geschichtliche Bewegung des 20. Jahrhunderts kann man unter den Titel einer fErschöpfung der Geschichte stellen. Nach dem *Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*<sup>39</sup> mag die Ankündigung vom Ende der Geschichte im 20. Jahrhundert erstaunen, aber die Vielzahl und die Hartnäckigkeit dieser säkularen Gerichtsdrohungen sind erdrückend. Sollte die Überwindung der Metaphysik in die Geschichte hinein schon selbst wieder überwunden sein?

<sup>38</sup> Albert CAMUS: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* (1942); 22.

<sup>39</sup> Vgl. Peter HÜNERMANN: *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert* (1967).

*Tragik des Endlichen*. Es beginnt nach dem Ersten Weltkrieg mit Oswald Spengler und dem *Untergang des Abendlandes*.<sup>40</sup> Kaum ein Werk der Geschichtsphilosophie ist so heftig diskutiert worden wie dies Buch. Hier versucht ein Autor eine Philosophie des Schicksals vorzulegen, mit der die abendländische Kultur in ihrer Endphase gezeigt wird. Für Spengler werden Kulturen etwa tausend Jahre alt und zeigen einen den Jahreszeiten entsprechenden Verlauf. Diese Sicht führte ihn zu Vorhersagen, die zum Teil bestätigt wurden. Noch stärker wurde das Pathos des Seins zum Tode im Existentialismus, und heute lautet der moderne und postmoderne Ruf wieder auf Ende: Das Ende der Moderne, die Aufhebung des Fortschritts oder schlichtweg *Anything goes*, mit dem jede Perspektive gleichwertig neben jede andere gestellt wird.

„Der einzige allgemeine Grundsatz, der den Fortschritt nicht behindert, lautet: *Anything goes*.“<sup>41</sup>

Auch die Ankündigung vom Ende der Geschichte, die in der liberalen Demokratie ihre Vollendung gefunden haben soll, ist nicht frei vom Pathos der Vergeblichkeit.<sup>42</sup> Der Sieg des Abendlandes durch Wissenschaft, Technik und Politik ist nicht weniger absurd als sein Untergang. Europa hat sich totgesiegt. Was jetzt? Alles ist erreicht und doch steht das Wesentliche noch aus. Siege sind in der endlichen Welt nicht weniger tragisch als Untergänge. Denn wer wirklich gesiegt hat, kann nicht noch einmal siegen, denn seine größere Kraft besitzen jetzt auch die anderen; wer verloren hat, kann nicht noch einmal verlieren, denn er ist aus dem Wettkampf ausgeschieden oder gar tot. Zugleich mit dem erstaunlichen Triumph der säkularen Geschichte über alle theologischen Deutungen folgt der Selbstzweifel der weltlich gewordenen Welt. Der Fortschritt, der die selbstgestaltete Zukunft bringen sollte, fällt sich selbst zum Opfer, fällt in den Zweifel vom Ende der Geschichte und vom Tod des Individuums. Der Fortschritt vertreibt die individuelle und kollektive Zukunft, die er bereiten wollte. Das klingt wie Ironie und theologische Schadenfreude.

<sup>40</sup> Oswald SPENGLER: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918).

<sup>41</sup> Paul FEYERABEND: *Wider den Methodenzwang* (am. *Against Method*. 1975); 21.

<sup>42</sup> Francis FUKUYAMA: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* (1992)

Aber selbst wenn wir uns für einen Augenblick an sie verlieren sollten, ist damit die Mühe der Erkenntnis noch nicht geleistet worden. Ironie ist nur das Eingeständnis, die angemessene Erklärung nicht gefunden zu haben. Wenn sie bloß der Ausdruck der Verlegenheit ist, über die sie hinweg helfen will, dann hat die Erkenntnis damit ein Ende gefunden.

## 29.

**Die theologische Neuentdeckung.** In der Zeit der säkularen Entdeckung der Eschatologie wachsen dem Begriff auch theologisch neue Bedeutungen zu, die allesamt einer *gelehrten*, nicht notwendig einer *gläubigen* Betrachtung entspringen. Man kann sogar sagen: Im Modus der wissenschaftlichen Methode wird die Eschatologie erst entdeckbar, weil erträglich. Denn der Wissenschaftler muß nicht sagen: Ich glaube dies oder das, sondern kann sich darauf beschränken zu sagen: Früher hat dieser oder jener dieses oder jenes geglaubt. Das ist der *Historismus*, die wissenschaftliche Form der Geisteswissenschaften. Der Historismus ermöglicht ein Sehen, ohne an den Inhalt gebunden zu sein. Das kann ihm natürlich auch zur Blindheit ausschlagen, weil er den Inhalt als Inhalt eben niemals zu Gesicht bekommt, sondern nur als historische Erscheinung.

Albert Schweitzer kann von Reimarus, einem der Urväter der historischen Leben-Jesu-Forschung, sagen:

„Reimarus war der erste, der nach achtzehn Jahrhunderten wieder ahnte, was Eschatologie sei; dann verlor die Theologie sie aus den Augen, um sie erst mehr denn hundert Jahre nachher in ihrer wahren Form, soweit sie historisch bestimmbar ist, zu erkennen, und dies erst, nachdem sie den einzigen Fehler des Reimarus, die Annahme der politisch-irdischen Bedingtheit der Eschatologie, bis fast zuletzt in allen ihren historischen Operationen mitgeschleppt hatte.“<sup>43</sup>

*Hermann S. Reimarus.* Reimarus (1694 - 1768), Hamburger Orientalist, konnte ahnen, was gemeint war, wenn Jesus vom nahen Reich Gottes sprach, eben weil er es selbst nicht glaubte. Er konnte erkennen, daß Jesus es ernst gemeint und sein Leben völlig zugunsten des Reiches in die Waagschale geworfen hatte,

<sup>43</sup> Albert SCHWEITZER: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906); 66.

wie es die Schrift berichtet. Der Theologe aber, der mit dem Text übereinstimmen muß, weil er andernfalls Existenz und Beruf verliert, wenn er im entscheidenden Punkt den Aussagen Jesu widerspricht, sucht sich seine Identität anders zu bewahren. Er muß Hermeneutik anwenden, die wissenschaftliche Form der Objektivität und zugleich die feine Form der Lüge. Der Hermeneutiker muß die Eschatologie Jesu für zeitbedingt, für eine allgemeine Redeform etwa der damaligen apokalyptisch hoch gestimmten Zeit erklären, um dann, wie es zur Zeit des Reimarus im 18. Jahrhundert bei sog. fortschrittlichen und liberalen Theologen üblich war, das Zentrum Jesu in der Verkündigung eines ethischen Reiches Gottes zu erblicken, wo solche irrationalen Vorstellungen wie Tod, Gericht, Auferstehung und Ewiges Leben keinen Platz haben. Es gibt in der gesamten Theologiegeschichte einen Zug zur Ent-Eschatologisierung, schon in der Schrift belegt als Parusieverzögerung, durch alle Zeiten der Kirchengeschichte Tagen weit verbreitet als Individualisierung und Verschieben der Glaubensentscheidung auf später, ans Ende des persönlichen Lebens, oder eben in der Aufklärungstheologie die Reduzierung auf ethische Tugendwahrheiten. Reimarus aber brauchte nichts zu enteschatologisieren, weil er der Botschaft Jesu sowieso nicht glaubte.

„Denn auch mit Haß kann man Leben-Jesu schreiben - und die großartigsten sind mit Haß geschrieben: das des Reimarus, des Wolfenbüttler Fragmentisten, und das von David Friedrich Strauß.“<sup>44</sup>

Seine durch den Haß geschärfte Sicht mußte Reimarus auf der anderen Seite aber mit Blindheit für das Wirken der Jünger bezahlen. Reimarus sah, daß das, was Jesus gewollt hatte, eine völlige Änderung der realen Weltverhältnisse vorausgesetzt hätte. Die aber trat nicht ein. Wieso hat sich die Schar seiner Jünger dann nicht zerstreut? Er ist außerordentlich zynisch in der Unterstellung der Motive, aus denen die Jünger weiter das Reich Gottes gepredigt hätten. Geirrt hat sich Reimarus, als er meinte, das erwartete messianische Reich sei von Jesus politisch gemeint gewesen. Eben diesen Irrtum bewußt weiter zu verkündigen ist für ihn die Lüge der Jünger und gehört mit in seine Neuentdeckung.

<sup>44</sup> Schweitzer (s. Anm. [43](#)), 48.

Reimarus hat als erster den Bruch zwischen den Intentionen Jesu und der chronologischen Geschichte entdeckt oder wieder entdeckt. Diese von ihm allerdings falsch gedeutet Dissonanz brachte langsam den Gedanken der Eschatologie in die Theologie zurück.

30.

**Albert Schweitzer.** Auf breiter Front, aber immer noch in der Art einer gelehrten Distanz, ist die Eschatologie Jesu durch die religionsgeschichtliche Schule zu Ende des vorletzten Jahrhunderts wieder betont worden, natürlich mit historischem, nicht mit theologischem oder gläubigem Bewußtsein. Diese Schule, die mit den Namen Ritschl, Troeltsch u.a. verbunden ist, hatte sich im Gefolge der historischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert entwickelt. In ihr wurde das Wort *Eschatologie* allgemein zur Bezeichnung religiöser Jenseitsvorstellungen benutzt. Das hindert nicht, ja es ist sogar Voraussetzung dafür, daß diese Entwicklung eng verbunden ist mit einer weitgehenden Nivellierung und Verflüchtigung des Glaubens an die *Letzten Dinge* in der gebildeten Öffentlichkeit des 19. Jahrhunderts. Im Gefolge und im gleichzeitigen Protest gegen die religionsgeschichtliche Nivellierung, die sich mit dem Wort *Eschatologie* verbindet, wird um die Jahrhundertwende von Exegeten wie Johannes Weiss mit dem Buch *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, im Jahr 1892 erschienen, und Albert Schweitzer, mit dem Buch *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906 erstmals unter dem Titel *Von Reimarus zu Wrede* erschienen, die Eigentümlichkeit der Predigt Jesu und der ältesten biblischen Glaubenszeugnisse als *Eschatologie* benannt. Albert Schweitzer charakterisiert die Zeit bis Johannes Weiß so:

„An der elementaren Erkenntnis des Reimarus gemessen, ist die ganze Theologie bis Johannes Weiß Rückschritt, denn sie arbeitete mit der Ignoranz oder Verdunkelung des Satzes, daß Jesus, als historische Persönlichkeit, nicht als Anfänger eines neuen, sondern als Enderscheinung des eschatologisch-apokalyptischen Spätjudentums zu betrachten sei.“<sup>45</sup>

Konsequente Eschatologie meint bei Albert Schweitzer, daß Jesus eine unmittelbar bevorstehende Weltenwende erwartet und

<sup>45</sup> Schweitzer (s. Anm. 43), 65.

gepredigt habe. Das hatte zwar schon Reimarus gesagt, der sich einen Spaß daraus gemacht hatte, den Irrtum Jesu heraus zu stellen, aber Albert Schweitzer wußte besser, daß eine bloß politische Wende nicht gemeint sein konnte. Er war geneigt, dem Irrtum Jesu mehr zu trauen als dem Realismus seiner Spötter. Ohne Aufhebung der chronologischen Zeit gibt es die Liebe nicht, die Jesus gepredigt hatte. Aber ist die Zeit zu Ende gegangen und das Reich Gottes gekommen?

„Wir haben uns also in die Tatsache zu finden, daß Jesu Religion der Liebe in der Weltanschauung der Weltenderwartung auftritt.“

„Die spät-jüdisch-messianische Weltanschauung ist der Krater, aus dem die Flamme der ewigen Religion der Liebe hervorbricht.“<sup>46</sup>

Er wußte nicht, wie er das Paradox aussagen sollte, gab also die Theologie auf, studierte zu praktischen Zwecken die Medizin, ging in den Urwald und wurde fern der akademischen Theologie ein Symbol der Nächstenliebe für das 20. Jahrhundert. Nicht Reimarus, sondern Albert Schweitzer selbst war es, der nach 19 Jahrhunderten wieder ahnte, was Eschatologie ist und nur aus Vornehmheit nicht auf seine Entdeckung pochte. Er wußte, daß Jesus in der unmittelbaren Erwartung des Weltgerichts gelebt hat und nur von dort her zu verstehen ist. Der ganze moralische Mut Albert Schweitzers gehörte dazu, diesen Blick auszuhalten.

### 31.

**Karl Barth.** Die exegetische Entdeckung der Eschatologie gelangte erst mit Karl Barth als Paradox, als der Blitz von oben, in die systematische theologische Reflexion. Christlicher Glaube und christliche Existenz werden bei ihm ganz und gar eschatologisch verstanden, so nachdrücklich betont in seinem Frühwerk *Der Römerbrief*<sup>47</sup>, dann durchgängig in seiner ganzen dialektischen Theologie. Bekannt geworden ist sein diktatorisches Wort, mit dem er die liberale Theologie, die Schule seiner Herkunft, die bürgerliche Kultur und christliches Reich Gottes parallelisieren wollte, vertreibt:

<sup>46</sup> Albert SCHWEITZER: *Aus meinem Leben und Denken* (1959); 47f.

<sup>47</sup> Karl BARTH: *Der Römerbrief* (1918/22). Erstauflage 1918, dann Neubearbeitung 1922, „... bei der von jener ersten sozusagen kein Stein auf dem anderen geblieben ist.“ (<sup>12</sup>1978, VI)

„Direkte Mitteilung von Gott ist keine Mitteilung von *Gott*. Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun. Geist, der nicht in jedem Augenblick der Zeit aufs neue Leben aus dem Tode ist, ist auf alle Fälle nicht der *Heilige* Geist.“<sup>48</sup>

Diese Entwicklung spielte sich in der evangelischen Theologie ab und war an der katholischen Dogmatik nahezu spurlos vorübergegangen. Im Guten wie im Bösen ist ihr Verhältnis zur Kultur- und Staatsmacht allezeit gedämpft. Deshalb schreitet das katholische Denken in weniger heftigen Sprüngen voran. Bis in die 50er Jahre des letzten Jahrhunderts wurde das Thema säuberlich getrennt behandelt, getrennt sowohl in den Aussagen über die individuelle und die kollektive Eschatologie, getrennt auch von den anderen theologischen Themen. Durch Jahrhunderte hin führte die Eschatologie ein geruhames Dasein am Ende der Dogmatik, nach den Sakramenten, so daß sie, weil am Ende zu halten, auch oftmals übersehen oder überlesen wurde. Seit Trient hatte sich allem Anschein nach nichts mehr in der Eschatologie bewegt, und selbst die tridentinischen Dekrete stellten nur eine leichte Modifizierung und Zusammenfassung der mittelalterlichen Theologie zu diesem Traktat dar.

### 32.

**Katholische Theologen.** Es ist das Verdienst Hans Urs von Balthasars, im Jahre 1957 als erster auf die Neuentdeckung der Eschatologie hingewiesen zu haben. Er nannte sie damals den *Wetterwinkel der Theologie*.<sup>49</sup> In solchen besonderen Lokalitäten gehen bekanntlich aus heiterem Himmel plötzliche Gewitter nieder, die das gesamte Gebiet furchtbar-fruchtbar überschwemmen. Seine Wetterprophetie war präzise, denn nach der Exegese und der Dogmatik entdeckte, verstärkt durch die 68er-Studentenbewegung, auch die praktische Theologie die Eschatologie für sich und suchte sie bisweilen direkt in eine Theologie des politischen Messianismus umzusetzen. Die Eschatologie versprach Wirklichkeitsgehalt, Anschluß an das Leben der Welt und ihre

---

<sup>48</sup> Vgl. Barth (s. Anm. 47), 298.

<sup>49</sup> In: Johannes FEINER u.a. (Hrsg.): *Fragen der Theologie heute*. Zürich: Benziger, 1957.– 588 S., 403 – 421; 404.

wachsende Vorliebe zur Umgestaltung, da Jesus in seiner der Reich-Gottes-Botschaft auch radikale Änderungen angekündigt habe.

*Karl Rahner.* Einen weiteren Schritt zur Belebung und Neuentdeckung tat Karl Rahner in den Jahren 1959/60, zuerst mit seinem Artikel über *Eschatologie*<sup>50</sup> im Lexikon für Theologie und Kirche, dann 1960 in einem gewichtigen Aufsatz über *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*.<sup>51</sup> Er wollte den Rahmen des neu zu bearbeitenden Traktates abstecken, indem er versuchte, die bei Barth und Bultmann auftauchende scharfe Abgrenzung zwischen Kultur und Offenbarung, so bei Barth, oder Geschichte und gläubiger Existenz, so bei Bultmann, zu überwinden, um den eschatologischen Charakter zugleich mit seiner Bedeutung für die Welt zu bewahren. In der Person Christi sind Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Gott zugleich umfaßt, also müsse von ihm her Eschatologie betrieben werden.

Er sagt,

„... daß *Christus* selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen ist. Was nicht als christologische Aussage verstanden werden kann, ist auch keine echte eschatologische Aussage, sondern Wahrsagerei und Apokalyptik... Aus der Erfahrung Christi läßt sich mit Zuhilfenahme gewisser formaler Prinzipien der Geschichtstheologie ... tatsächlich alles ablesen, was wir wirklich in der Eschatologie einer katholischen Dogmatik sachlich aussagen können und auch nur aussagen...“<sup>52</sup>

Hier ist ein Anfang gemacht, die klassische Lehre von den Letzten Dingen mit der Neuentdeckung der Eschatologie im ausgehenden 19. Jahrhundert zu verbinden. Die Verbindung geschieht über die Christologie. Eine Ausmalung des Jenseits im Guten und im Bösen, die manchmal bis zu einer Topographie von Himmel, Fegefeuer und Hölle gegangen war, etwa wie bei Dante oder weniger kunstvoll in der Neuscholastik, kann nicht die Aufgabe der Eschatologie sein. Im Sinn solcher Erneuerung wird auch in diesem Buch der Begriff *christologische Eschatologie* verstanden. Die

<sup>50</sup> Karl RAHNER: Art. *Eschatologie, theologisch-wissenschaftstheoretisch*. <sup>2</sup>LThK 3, 1094 – 1098.

<sup>51</sup> Karl RAHNER: *Schriften zur Theologie IV* (1960); 401 – 428.

<sup>52</sup> Vgl. Rahner (s. Anm. [51](#)), 425.

Hauptschwierigkeit liegt dabei in einem angemessenen Begriff der Zeit, in dem sich personale und chronologische Zeit durchdringen können.

33.

**Immanuel Kant.** Im Begriff der Zeit zeigt sich die Grenze Rahners. Der transzendental-anthropologische Ansatz überspringt die kontingente geschichtliche Entwicklung hin zu einem ungeschichtlichen Wesen des Menschen, das in reinster Form in Christus abgelesen werden könne. Christologie ist bei Rahner Anthropologie auf Vollendung hin,<sup>53</sup> mit der Gefahr der Funktionalisierung Christi. Anthropologie und Christologie werden bei Rahner so eng aneinander gerückt, daß die christologischen Aussagen wirklich für das Leben des Menschen bedeutsam werden können, aber umgekehrt ist die Gefahr nicht minder groß, daß Christus nach Rahner nur noch sein darf, was der Mensch von heute ist.

Die Differenz zum vorliegenden Ansatz liegt in dem personalgeschichtlichen Denken, im dialogischen Personalismus, der die Paradoxien des Schon und Noch-nicht in der Eschatologie nicht abschwächen und aus dem Wesen des Menschen ableiten will. Bei Rahner besteht die Gefahr, daß alles zur Anthropologie wird, zu einem Aufruf zur Eigentlichkeit des Menschseins, so daß Gericht, Seligkeit und Verwerfung zu Chiffren gelungenen oder mißlungenen Lebens verblässen. Im Verständnis der Zeit wird das sichtbar. Transzendentaltheologie liegt in der Bestimmung des Begriffs der Zeit auf der Linie der naturwissenschaftlich geprägten Vorstellung, wie es seit Kant im Denken heimisch geworden ist. Die Zeit wird dort mit dem Chronometer gemessen. Es gibt deshalb kaum einen weniger eschatologisch gestimmten Denker als Kant. Als er im Jahr 1794 in einem kurzen Essay *Das Ende aller Dinge* bedenkt,<sup>54</sup> gerät er bis zu den Antinomien der reinen Vernunft, die sich am Begriff der Ewigkeit stoßen, aber nicht weiter. Eben weil die Begriffe transzendentalen Denkens an Raum und Zeit gebunden bleiben, kann Kant nur moralische Aufforderungen zu tadellosem Wandel in der Eschatologie finden, keinesfalls aber kann

<sup>53</sup> Vgl. Rahner (s. Anm. 51), 428.

<sup>54</sup> AA (Akademie-Ausgabe) VIII, 325 – 339.

Gott von sich in diese Welt einbrechen und ihr ein Ende setzen. Dieser lange Schatten bloßer Moral fällt noch bis auf die anthropologische Eschatologie Rahners.

*Person - Subjekt.* Wenn hier die Person zur Grundlage theologischer Aussagen genommen wird, so könnte leicht die Verwechslung von Person und Subjekt eintreten. Der Unterschied ist aber bedeutsam, da zum Subjekt die außer ihm stehende Geschichtswelt nur uneigentlich gehört und das Subjekt seine Identität von sich selbst her zu begründen sucht. Dann erst folgt als Beigabe und kontingente Eigenschaft die Beziehung nach außen, die Relation. Zur Achtung vor Kant aber gehört es, daß er dieses Anderssein der Wirklichkeit gehaßt hat und ihr mit dem *Ding an sich* sogar einen Namen gegeben hat. Aber die Stellung dieser anderen Wirklichkeit ist doch so schwach bei ihm, daß seine idealistischen Schüler meinten, sie würden Kant verbessern, wenn sie diese Wirklichkeit auch noch in das Subjekt integrieren würden. Mit diesen Schülern meine ich vor allem Fichte und Hegel.

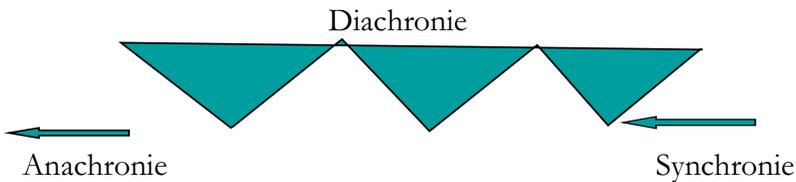
Eine Person dagegen existiert nur dadurch, daß sie bleibend und wesentlich eine Beziehung zum Anderen hat; sie ist nur dann bei sich, wenn sie in Herkunft und Zukunft auch beim Anderen ist. Hier ist der Bezug nach außen also wesentlich ein inneres Moment des Selbstseins, dagegen bei Kant und allem, was einseitig auf ihn aufbaut, nur akzidentell. Der Unterschied von Person und Subjekt trennt unser Denken von transzendentalphilosophischen Vorstellungen, die an der chronologischen Zeit haften. Wir aber denken die Zeit nicht mehr nur nach dem Chronometer.

#### 1.4 Die Dialektik im Begriff der Zeit

**Satz 1.4:** Es gibt keinen einheitlichen Begriff der Zeit. Keine Definition der chronologischen Zeit gelangt über die Dialektik von Linie und Zyklus hinaus. Der transzendente Einheitspunkt dieser Dialektik heißt Ewigkeit. Diese öffnet den Raum für die personale Zeit, in welcher der Abstand sich zur Nähe wandelt.

34.

**Dialektik der Zeit.** (i) Die Zeit hat drei Gestalten, die Vergangenheit, die Zukunft und die Gegenwart. Der Teil I dieser Eschatologie geht von der Gegenwart zurück zum Ereignis Christi, durchläuft also anachron die Richtung der Zeit zur Vergangenheit, der Teil II stellt die Botschaft Jesu vom nahe gekommenen Reich Gottes in biblisch-gegenwärtiger Eschatologie diachron dar, der Teil III entfaltet synchron die systematischen Themen in Distanz und Nähe zum künftig wiederkehrenden Christus.



Die Namen ergeben sich aus den Bedeutungen der Vorsilbe. Die Anachronie meint das Zurückgehen (ana) in der Zeit (chronos). Die Synchronie meint das Mitgehen (syn) in der Zeit, beides also Bewegungen in der Horizontalen. Daher gehören beide auch der chronologischen oder historischen Zeitvorstellung an. Von ganz anderer Art ist die Diachronie. Sie fußt theologisch auf den präsentischen Aussagen des Johannes-Evangeliums und des Apostels Paulus. In dieser Sicht der Wirklichkeit wird die Zeit durchlässig (dia) für die Ewigkeit, aber auch für die wechselseitige Durchdringung der Zeitmomente, so daß ein historisch ferner Zeitpunkt in der Vergangenheit oder Zukunft in personaler Weise gegenwärtig sein kann. In der Eucharistie haben wir das beste Beispiel für die Gegenwart eines historischen fernen Zeitpunktes in der personalen Gegenwart.

Der eschatologische Traktat ist also hier dreigeteilt. Die Einteilung nimmt die traditionelle Zweiteilung in Individual- und Universal-eschatologie auf, versucht allerdings die Einheit der beiden Teile deutlicher als bisher im geschichtlichen Christus-Ereignis zu finden. In Jesus Christus hat der ewige Logos nach der chalcedonischen Zwei-Naturen-Lehre menschliche Natur angenommen

und in seiner Person zur Einheit gebracht. Im Rückgang durch die historische Zeit gelangt der Christ zur Person Christi und wird selbst in die Bewegung Christi zur Menschwerdung einbezogen. Ohne Hinwendung zu Christus, ohne Kenntnis und Nachfolge des irdischen Jesus gibt es keinen Christen. Dann erst kann der Christ ein anderer Christus werden: *Christianus alter Christus*. Der Rückgang in der Zeit ist zugleich ein Vorlaufen auf den erwarteten und wiederkehrenden Christus hin. Er eröffnet neue Zukunft, nicht in chronologischer, aber in personaler Zeit. Durch die Person Christi werden wir, wie es in Bibel und Liturgie mit einem feierlichen Genitiv heißt, der göttlichen Natur teilhaftig (2 Petr I, 4).<sup>55</sup> Die Dreiteilung der Eschatologie ist also eine Folge der geschichtlichen Christologie, in der die Offenbarung Gottes in den drei Aspekten der Zeit bedacht wird.<sup>56</sup>

## 35.

**Teil I.** Der Teil I, der Rückgang zum Christuserignis, repräsentiert die kollektive oder die Universaleschatologie, modifiziert durch die geschichtliche Christologie. Ihr Thema ist zwar das Weltgericht am Ende der Zeiten, aber das meint nicht einen chronologisch fernen St.-Nimmerleinstag, der schon wegen des zeitlichen Abstandes nur mit einem blassen Schimmer in die Gegenwart scheinen kann, sondern seine andrängende Nähe. Wenn die Vernunft gegen diese Nähe einwendet, es lasse sich kein zureichender Grund für ein solches Geschichtsereignis finden, und wenn die Empirie sich umschaue und sage, es sieht nicht so aus, als ob die Weltgeschichte schon bald ihr Ende nähme, der Energiehaushalt der Sonne reiche noch für wenigstens 10 Milliarden Jahre, die mittlere Lebensdauer biologischer Gattungen lasse für den Menschen, wenn er sich nicht selbst ein Unglück antue, ebenfalls noch viele Millionen Jahre erwarten, so ändert das nichts daran, daß der Theologe sich auf etwas anderes verpflichtet hat, nämlich auf das Bekenntnis zu Christus, mit dem uns das „Ende der Zeiten erreicht hat“ (I Kor 10, 11). Das Bekenntnis fordert die Erkenntnis heraus, dem Glauben einen Raum zum

<sup>55</sup> Etwa: *Meßbuch*. Einsiedeln u.a., 1978, 292.

<sup>56</sup> Vgl. Peter HÜNERMANN: *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie* (1994).

Verstehen zu schaffen (*fides quaerens intellectum*) und die Widerstände, wenn möglich, auszuräumen. Das Bekenntnis ist zwar ergriffene Vernunft, und insofern geht sie jeder ergreifenden Vernunft voraus, sie nimmt aber die natürliche Vernunft, statt sie vagabundieren zu lassen, in Dienst, um den Glauben als umfassendere Vernunft darzustellen, der auch die Rationalität einschließt.

Jede Interpretation der Offenbarung ist von dieser Struktur, wie eben jede Theologie den Glauben voraussetzt.<sup>57</sup> Philosophisch läßt sich die mangelnde Ursprünglichkeit der Vernunft mit einem Mangel begründen. Die Vernunft ist keine Letztgröße, also muß sie noch einmal begründet werden, was dann nicht mehr einfachhin von der Vernunft selbst geleistet werden kann. Die Vernunft muß sich selbst gegeben sein, um sich und das Andere nehmen zu können. Kant spricht vom unableitbaren Faktum der Vernunft.

„Das Auftreten eines solchen *Faktums* wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* mit Recht für *befremdlich* gehalten, da dieses Faktum – nämlich das Bewußtsein des moralischen Gesetzes – unableitbar ist und ,man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann (*KpV* A 55).“<sup>58</sup>

Theologisch aber, – und das ist die eigentliche Anstrengung, die wir hier zu leisten haben –, ist die Zeit so zu denken, daß sie zum einen die Chronologie aus sich entläßt und zugleich einen Abstand denkbar werden läßt, mit der die Nähe des Reiches Gottes ausgesagt werden kann. Diese soll hier die personale Zeit heißen, nach dem Wort Jesu, daß das Reich Gottes nahe gekommen ist, weil er selbst es ist, der mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibt. (vgl. Lk II, 20)

### 36.

**Maß der Weltgeschichte.** In der Mitte der Zeit ein Ereignis als Kern der Geschichte anzuerkennen, ist der neuzeitlichen Vernunft sehr beschwerlich oder, um ehrlich zu sein, unmöglich

<sup>57</sup> Vgl. oben S. 8 die Bemerkung über die Person des Theologen.

<sup>58</sup> Norbert FISCHER u.a.: *Der Anspruch des Anderen. Philosophieren aus dem Primat der praktischen Vernunft: Kant und Levinas* (1999); § 5.

geworden. In einer rein chronologischen Zeit gibt es zwei Möglichkeiten, der Geschichte ein Maß zu setzen. Entweder ist die Weltgeschichte schon selbst das Weltgericht, gemäß der Formel von Schiller und Hegel, was aber heißen würde, die Weltgeschichte auf Siegeregeschichte zu reduzieren.

„Der bestimmte Volksgeist ... geht in die *allgemeine Weltgeschichte* über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das *Weltgericht*, darstellt.“<sup>59</sup>

Oder das Maß wird als Gericht und Abrechnung ans Ende der Weltgeschichte verlegt, mit dem Aufschub aller Wirkung bis dahin, was wiederum nicht mit der von Jesus verkündeten andrängenden Nähe des Reiches Gottes überein kommt. Daher muß der Begriff der Zeit auf Abstand zur Chronologie gehen, wenn er für die Eschatologie passend sein soll. Die Differenz zwischen Weltgeschichte und Weltgericht ist die Differenz zwischen dem gekommenen und wiederkommenden Christus, sie ist die Differenz zwischen der Erscheinung der Person Christi in der chronologischen und der personalen Zeit. Die über sich selbst aufgeklärte universale Eschatologie heißt deshalb Geschichtstheologie, und tatsächlich ist die wirksamste Eschatologie der Theologiegeschichte, diejenige des hl. Augustinus, eine Geschichtstheologie, die sorgsam den Punkt zu bestimmen sucht, wann und wie das Gericht Christi über den Menschen kommt. Eine schlichte chronologische Geschichtsbetrachtung denkt sich das Gericht am Ende der Tage, wenn alle Uhrzeiger stille stehen, oder es stellt sich das Gericht verstreut über alle Tage vor. Wir werden bei Augustinus sehen, daß er nicht so denkt, sondern das Gericht zu Anfang mit dem Sündenfall beginnt läßt, ohne daß die Wirkung der Sünde in der Geschichte abgeschlossen werden könnte.<sup>60</sup>

Die Geschichtstheologie ist in der Geschichte der Theologie die Reflexion auf die Nähe des Reiches Gottes. Die Weltgeschichte sei das Weltgericht, diesen Gedanken hat Hegel aufs äußerste angespannt, an ihm hat er sich berauscht, um darin die Unmittelbarkeit aller Ereignisse der Geschichte mit ihrem lenkenden Geist

<sup>59</sup> Georg W. F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III* (1830); § 548.

<sup>60</sup> Vgl. § 5 Der Gottesstaat in der Fremde (Augustinus), S. 7ff.

zu finden. Wir sind aber wieder nüchtern geworden und können auch Hegels Gedanken ernüchtern, wenn wir auf das Unrecht schauen, das diesem Gericht entgeht, da es nur nach Art der Sieger urteilen kann. Im Kampf der Weltgeschichte bleiben nur die Sieger über, wie wir selbst Enkel der Sieger im Kampf ums Dasein sind. Der rauschhafteste Versuch, eine Siegeregeschichte zu schreiben, ist deshalb die Geschichtsphilosophie. Sie hat sich im 18. Jahrhundert, nicht ohne Begünstigung durch frühere Jahrhunderte, etablieren können. Die Theologie hat es ihr insofern leicht gemacht, als sie – unvorsichtig genug – die eschatologische Botschaft Christi immer mehr versteckt hat, vor sich selbst und vor denen, denen sie hätte predigen sollen. Deshalb schreiten wir den Weg der Geschichtstheologie in umgekehrter Richtung ab und messen ihren Unwillen am Maßstab Christi, zu dessen Reich wir uns in der chronologischen Umkehr einen Weg bahnen. Die vier Stationen sind: die Gegenwart mit der Erschöpfung der Geschichte (§ 2), über Bossuet, Voltaire und Hegel im 18. Jahrhundert (§ 3), über Joachim von Fiore Chiliasmus um die Wende zum 13. Jahrhundert und die thomistische Erwidern (§ 4), über die Geschichtstheologie des hl. Augustinus im 5. Jahrhundert (§ 5). Auf diesem Weg zeigt sich uns der Januskopf der geschichtlichen Zeit: Ein tieferes Verständnis der Botschaft Christi wird zugleich erkaufte mit dem Unvermögen, ihr zu gehorchen. Welch ein Paradox! Die am wenigsten eschatologisch gestimmte Theologie, die historisch-kritische Exegese, entdeckt am Ende des letzten Jahrhunderts auf dem Wege der Gelehrsamkeit die Eschatologie wieder, die Jesus von Nazareth ursprünglich gelebt und gelehrt hatte. Der Rückgang in der Bewegung der Zeit muß also das wachsende Verständnis und die wachsende Verweigerung gegenüber dem Ursprung Christi und seinem Ruf zur Umkehr vom nahen Reich Gottes aufdecken.

## 37.

**Teil II.** Der Teil II des Buches bedenkt diachron die eschatologische Einheit von Zeit und Ewigkeit in Christus. In seiner Person ist das Ende der Zeiten gekommen, sagt der Glaube, deshalb ist er theologisch die Fülle der Zeit. In seiner Vollendung hat sich alles gesammelt. Dieser Teil sucht vor allem die alttestamentli-

chen eschatologischen Aussagen für die Systematik in Christus vorzubereiten, aber die Vorbereitung für das Evangelium, die *praeparatio evangelica*, darf sich nicht auf den Mosebund mit Israel beschränken, sondern muß die Spuren des ankommenden Reiches Gottes auch in den früheren Bündnissen suchen. In den Abrahambund gehören die Muslime, zum Noebund nach der priesterschriftlichen Geschichtstheologie wohl alle Menschen. (Gen 9) Dieser Bund ist nie völlig verblaßt und untergegangen, wenn die Bibel auch nur wenige seiner Spuren noch zu sehen meint, etwa den Regenbogen oder das Seufzen der Schöpfung in der natürlichen Theologie des Apostels Paulus. (Röm I, 19f) In allen Religionen, ja selbst in der antireligiösen Säkularisierung sind die Spuren des ankommenden Gottesreiches zu finden. Selbst der Teufel bereitet dem Herrn den Weg, wenn auch gegen seinen Willen, da er stets das Böse will und stets das Gute schafft, wie Goethe schmerzhaft und divinatorisch die produktiven Kräfte der Welt einschätzt.<sup>61</sup> Aus dem Mund der Säuglinge und Kinder schaffst du dir Lob, singt der Psalmist, deinen Gegnern zum Trotz. (Ps 8, 3) Und die Osternacht feiert die glückliche Schuld, die *felix culpa*, als ein geschichtliches Wachstum durch den Tod. Auch die Säkularisierung ist Vorbereitung für das Evangelium und gehört deshalb zu den Wegbereitern des Glaubens, zur *praesambula fidei*, in denen der Theologe die Vorzeichen des Glaubens auszumachen und darzustellen hat. Hierfür haben wir die chronologische durch die personale Zeit zu modifizieren.

In diesem mittleren Teil kommt es darauf an, die Person Christi nicht in seinen historischen Umständen untergehen zu lassen, denn mit historischen Augen in objektivierender Einstellung muß das verkündete Reich Gottes unerkennbar werden. Die historisch-kritischsten Zeugen, die Augenzeugen der Taten Jesu, waren in der Mehrzahl nicht empfänglich für sein Wesen. Die Blindheit der Jünger wie der Gegner Jesu begleitet als ein Kehrreim die Sendung Jesu. „Warum findet ihr nicht von selbst das rechte Urteil?“ (Lk 12, 57) Die Wolken und die Winde könnt ihr deuten, sagt er, warum nicht die Zeichen der Zeit? Nicht nur der reiche Jüngling verläßt ihn traurig, sondern ganze Scharen, die einst mit

<sup>61</sup> Vgl. GOETHE: *Faust, Szene im Studierzimmer*.

ihm gezogen waren. „Daraufhin zogen sich viele Jünger zurück und wanderten nicht mehr mit ihm umher.“ (Joh 6, 66) Die chronologische Nähe verbürgt keine Gewähr für personale Nähe, im Gegenteil: Die leibhaftige Nähe bewirkt die geistige Entfernung. Wenn Christus sich unseren Begriffen nicht entzieht, kann er uns nicht wirklich nahe kommen. „Es ist gut für euch, daß ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden.“ (Joh 16, 7)

## 38.

**Teil III.** Der Teil III bringt die Systematik der Eschatologie. Mit der Person Christi haben wir die Mitte gefunden, die alle Einzelthemen der Eschatologie ordnet und zusammen bindet, besser gesagt, wir haben uns finden lassen. Denn das geschichtliche Ereignis seines Erscheinens muß sich uns erst einmal gegeben haben, bevor wir es finden können. Wie auch sollte der endgültige Maßstab von einer Vernunft im voraus entworfen werden können! Der Maßstab der Zeit, nach dem sich die Systematik der Eschatologie bewegt, ist die personale Zeit oder die dialogische Personalität. Eine Person gibt es nur vom anderen her und auf den anderen hin. Die chronologische Zeit ist ein Spezialfall der personalen Zeit, nämlich der Raum der Distanzen im endlichen Sein, insofern sie aufeinander wirken. Die Distanz aber vom Unendlichen, deren Maßstab wir zu suchen haben, ist die personale Zeit, die Distanz des Menschen zu Gott. In diesem Raum werden die einzelnen Themen entfaltet. Zuerst die angemessene Anthropologie, die den Doppelaspekt als die zweifache Unmittelbarkeit zur Geschichte und zu Gott herausstellt. Diese Vermittlung wird geleistet von dem, was man in der Eschatologie traditionell Leib und Seele nennt. Hier müssen wir so über die Seele reden, daß sie die wesentliche Identität des Menschen ausdrückt, in Bezug auf den Unendlichen, ohne daß sie etwa einen Anspruch auf Unsterblichkeit aus sich erhalte, wogegen die Ganztodhypothese zurecht einen Einspruch erhoben hat. Diese allerdings ist nicht philosophisch genug, um ihre eigene Grenze zu spüren. Sie trennt Zeit und Ewigkeit in allzu bequemer Vorstellung, statt sie in gegenseitiger Durchdringung zu erkennen. Mit dem Schlüssel der

personalen Zeit werden auch alle anderen Themen der individuellen Eschatologie und ihre Inhalte aufgeschlossen.

39.

**Gründe für die Zeitumkehr.** (ii) Warum aber gehen wir den Weg in der Geschichte zurück, warum die anachrone Chronologie? Der Rückgang zu den Quellen kann theologisch ein Vorwärtsgang bedeuten, dann nämlich, wenn der Rückweg auf die Fülle der Zeiten in Christus trifft. Jesus läßt seine Gegner ergrimmen, als er die chronologische Zeit auf den Kopf stellt: „Du bist noch keine 50 Jahre alt und willst Abraham gesehen haben?“ Jesus erwidert mit Pathos: „Ehe Abraham wurde, bin ich.“ (Joh 8, 57f) Auch bei den Synoptikern und dem irdischen Jesus wird wenig Rücksicht auf Uhrzeiten und mechanische Abläufe genommen, so daß es zu den paradoxesten Aussagen kommt, deren Ausgangs- und Höhepunkt die Ankündigung des nahen Reiches Gottes ist, bei wachsender Bereitschaft Jesu, dafür alle Widersprüche durch Leiden zu übernehmen. Zeit ist eine sehr knetbare Masse: Ein Photon mit Lichtgeschwindigkeit hat überhaupt keine Zeit mehr. Die chronologische Zeit konkurriert mit der eschatologischen und personalen Zeit, sie läuft ihr nicht parallel, aber auch nicht entgegen. Sie bequemt sich manchmal ihrem Gang an, dann wieder nicht. Deshalb gehen wir im Teil I zum Ursprung zurück, bis wir im Teil II zu den biblischen Themen kommen. Auf dieser Grundlage, da die Heilige Schrift nach dem Vaticanum II die Seele der Theologie bilden soll,<sup>62</sup> entfalten wir in Teil III systematisch, aus der gefundenen Mitte heraus, die Einzelthemen der Eschatologie mit Blick auf Dogmen- und Geistesgeschichte.

40.

**Historischer Grund.** Es gibt mehrere Gründe für die Zeitumkehr. Einige seien angeführt.<sup>63</sup> Zunächst historisch: Von Gilbert Keith Chesterton, dem tief sinnigen englischen Essayisten, stammt das Wort, die Welt sei voller verrückt gewordener christlicher Ideen. Er denkt dabei vor allem an den Titanismus der

<sup>62</sup> „Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae anima esse debet, ...“ OT 16.

<sup>63</sup> Drei weitere führt Karl Löwith an, vgl. unten § 2 (Anm. 3).

Naturwissenschaft, von dem man sagen kann, daß er seine Ermöglichung der christlichen Schöpfungslehre verdankt; den Szientismus; an den Marxismus als Versuch, die Eschatologie zu beerben und das Reich Gottes zu erzwingen; an den westlichen Konsumismus als Versuch, die individuelle Freiheit aufs äußerste zu spannen, ohne zugleich auch die soziale Einbindung des Menschen anzuerkennen. Wie es auch im einzelnen mit dem Erbanteil des Christentums an diesen Ismen bestellt sein mag, nur auf dem Wege der Umkehr besteht die Chance, einen neuen Weg einzuschlagen oder auf dem einmal betretenen weiter zu gehen. Schon die Geometrie von Weg und Straße legt es nahe, zurück zu gehen, wenn man nach einem ursprünglicheren Weg sucht, woraus nicht notwendig folgt, daß man den bisherigen Weg zu verlassen hat. Der Rückgang zu den Quellen kann auch in einem tieferen Verständnis des bisher begangenen Weges bestehen, dann aber nicht aus Nötigung oder Mangel an anderen Möglichkeiten, sondern aus Einsicht und Freiheit. Jeder Versuch der immer neu zu reformierenden Kirche (*ecclesia semper reformanda*) ist von dieser Art der Ursprünglichkeit.

## 41.

**Philosophischer Grund.** Ein geschichtsphilosophischer Grund: Wir treten in eine Epoche ein, in der das Neue weder einfachhin gut noch schlecht genannt werden kann. Die Antike fürchtete sich vor der Neuheit der Dinge, vor der *Novitas rerum*, und suchte nach der Art der Ahnen, *More maiorum* zu leben. Die Ideologiekritik lehrt: Wem es gut geht, der möchte keine Änderung. Der Fortschritt in der Geschichtsphilosophie ist die Lieblingsvokabel der Unterdrückten und Zukurzgekommenen. Sie haben bei der Umwälzung nur ihre Ketten zu verlieren. Beide Perspektiven der Geschichte, die Angst vor der Neuerung und die Suche danach, sind aber zugleich auch unwahr, weil sie für ihr Ziel noch eines anderen bedürfen, also in der Dialektik von Herr und Knecht stehen. In demokratischen Gesellschaften schwächt sich diese Dialektik zunehmend ab. In ihr sind die Menschen zugleich Subjekt und Objekt ihrer Entscheidungen, oder doch auf dem Weg dahin. Deshalb ist die Geschichtsphilosophie, wenn sie die Begriffe Fortschritt und Rückschritt gebraucht, in Schwierig-

keiten geraten. Dem entsprechend suche ich in dieser Eschatologie weder in einem Goldenen Zeitalter der Vergangenheit, noch der Zukunft das Heil, sondern in der Mitte der Zeit. Die postmoderne Rede vom Ende der Geschichte ist deshalb präzise und vom Standpunkt des Theologen aus zu begrüßen, wenn sie auch nur die rein negative Beschreibung dessen ist, was die Theologie über Christus sagt: Mit ihm ist das Ende der Tage gekommen. Bei der Postmoderne meint man zuweilen einen verzweifelten Ton über das Ende der Moderne zu hören, über das Ende einer einzigen leitenden Perspektive, die zwar zu keiner Zeit der Neuzeit unumstritten war, von der aber so viel im Streit vorausgesetzt war, daß es eine leitende Vernunft der Geschichte geben müsse. In der Postmoderne ist der Kampf um diese Perspektive zu Ende gegangen; viele Perspektiven sollen gelten. Ihr Ruf ist: *Anything goes*. Aber jedes *Post* zeigt eine Verzweiflung an, es hält im Namen noch fest, was festzuhalten in der Wirklichkeit nicht möglich war. Verzweiflung ist das Festhalten einer Hoffnung, von der man nicht erkennen will, daß sie ohne Erfüllung bleiben wird. Erst die Trauer läßt mit dem Schwinden auch das Verlangen nach dem ersehnten Gegenstand los. Wenn zwei das gleiche sagen, ist es doch nicht das gleiche. Die gleiche Erkenntnis der fehlenden geschichtlichen Perspektive führt dazu, daß wir „den einen Todesgeruch sind, der den Tod bringt; den anderen Lebensduft, der Leben verheißt.“ (2 Kor 2,16)

## 42.

**Theologischer Grund.** Zuletzt ein geschichtstheologischer Grund für unseren Rückgang zu den Quellen (*ressourcement*), für die anachrone Bewegung in der Zeit: Vor Gott gibt es keine Kollektive, keine Gattungen. Gott sieht nicht auf das Gesicht des Menschen, sondern in sein Herz. Gemeinschaft und *Communio* mit Gott und den Menschen meint keine Aufhebung in einen übergeordneten Gattungsbegriff. Geschichte aber ist die Ansammlung und Konkurrenz von Gattungen. In diesem Sinne kann man sagen: Zeit soll nicht sein. Die eschatologische Botschaft kündigt immer das Ende der Geschichte an. Denn in der Geschichte geht es immer so zu, wie Gott nicht will. Deshalb soll hier der Zwang der Geschichte, ihre Chronologie, durch den

Rückgang zu Christus aufgelöst werden. Die kollektive Eschatologie ist gegen die Zeit und anachron zu bilden, und der Rückgang zu Christus ist zugleich der diachrone Vorlauf zum Jüngsten Gericht, das die Herzen der Menschen aufdecken wird. Die individuelle Eschatologie soll synchron entwickelt werden, weil wir mit ihr die Zeit gefunden haben, um die wahren Abstände von Ereignissen, die Abstände zum Unendlichen zu messen.

## 43.

**Klärung des Zeitbegriffs.** (iii) Wir haben von chronologischer und personaler Zeit gesprochen. Das ist im Vorgriff auf eine genauere Klärung dieser beiden Begriffe und ihres Verhältnisses geschehen. Natürlich ist keine Klärung zu erwarten, die das Paradox der Botschaft Jesu vom nahen Reiche aufhebt, auch nahe in einem chronologischen Sinne. Paradoxe sollen nicht aufgehoben, sondern an ihre richtige Stelle gesetzt werden. Zunächst wird der Begriff der personalen Zeit im Sinne der negativen Theologie verstanden, als Platzhalter je tieferen Verstehens, das seine Möglichkeit daraus bezieht, daß die chronologische Zeit nicht erschöpfend offen ist für das, was sie auszusagen versucht, aber nicht adäquat auszusagen vermag. Die personale Zeit hat das Anliegen, gewisse Zeitpunkte als universal bedeutsam für die gesamte Geschichte heraus zu heben. Während die chronologische Zeit alle Zeitpunkte einebnet und ihnen nur äußerliche Bedeutung zusprechen kann, kennt die personale Zeit ausgezeichnete Zeitpunkte, ein prägender Zeitpunkt für alle Zeitpunkte. Gerade die Neuzeit hatte die Zeit nur chronologisch und messend verstehen wollen. In ihr stellt sich das Problem der Eschatologie auf verschärfte Weise.

*Problem von Weihnachten.* Karl Rahner hält die Klärung des Zeit- und Geschichtsbegriffs für ein epochales Problem der Neuzeit, gleichwertig mit dem Verhältnis von Dogma und Geschichte.

„Wir bedenken weiter die Schwierigkeit des Weihnachtsglaubens und der Weihnachtsfeier, die als die für Weihnachten spezifischste und schwierigste erscheinen will. Sie ist seit den Tagen der rationalistischen Aufklärung bekannt und noch immer bedenkenswert:

Ein einmaliges, zeitlich und lokal begrenztes Ereignis soll für das totale Heil des ganzen Menschen, aller Menschen, entscheidend sein; eine Geschichtswahrheit soll eine universale existentielle Bedeutung haben; ein einzelner Punkt der Geschichte soll über die ganze Geschichte, die sich uns jetzt als die von vielleicht Millionen Jahren enthüllt, verfügen? Die ganze Kette der Geschichte, die nach hinten und nach vorne sich ins Unerkennbare verliert, soll nicht nur von dem Herrn der Geschichte, der außerhalb ihrer selbst in seiner Ewigkeit lebt, getragen werden, sondern auch an einem einzelnen Glied ihrer selbst aufgehängt sein?

Seit fast 300 Jahren mühen sich Theologie und Philosophie, insgeheim auch die Verkündigung, mit diesem Problem ab.<sup>64</sup>

Ich nenne drei Punkte, in denen das alltägliche, natürliche Zeitgefühl im Sinne der chronologisch gemessenen Zeit den Erfordernissen einer personalen und von der Eschatologie geforderten Zeit widerspricht:

(a) In der chronologischen Zeit kann es keinen ausgezeichneten Zeitpunkt geben. Alles, was wir an Tagen, Monaten oder Jahren festlegen, ist Konvention, sowohl der gewählte Maßstab, der sich an eine zufällige Naturerscheinung bindet, als auch der Anfangspunkt, zu dem ein mehr oder weniger bedeutsames Geschichtsereignis Anlaß gibt. Zum Beispiel zählen wir die Jahre nach dem natürlichen Erd-Sonne-Umlauf und sind seit 1500 Jahren gewohnt, das Anfangsjahr nach der Geburt Christi zu bestimmen. Mit natürlichen Augen betrachtet ist das zweite noch zufälliger als das erste, aber notwendig sind beide Festlegungen nicht. Die Naturzeit, obwohl sie von so allgemeiner Art scheint, bringt aus sich keinen Maßstab mit, um Zeitabstände zu messen. Wo alle Zeitpunkte gleichwertig sind, kann es nur beliebige Maßstäbe geben.

(b) Zum anderen ist in der Naturzeit die Richtung der Zeit unumkehrbar. Die Richtung der Zeit wird festgelegt durch die Ereignisse, die aufeinander wirken können. Vergangenes ist ein Ereignis, auf das kein anderes mehr einwirken kann, zukünftig sind Ereignisse, die der Einwirkung noch offenstehen. Mit ihren Kausalitäten bildet die Zeit gewissermaßen eine horizontale Hierarchie der Ereignisse, während der Raum von Natur aus demokrati-

---

<sup>64</sup> Karl RAHNER: *Der Weihnachtsglaube* (1980); 339.

schers ist. Jeder Punkt in ihm ist gleichwertig in dem Sinne, daß er von jedem anderen aus erreicht werden kann.

(c) Zum dritten kann in der Naturzeit kein Zeitpunkt für einen anderen stehen, es kann dort keine erfüllte Zeit geben, von denen die anderen Zeiten ihren Maßstab empfangen.

#### 44.

**Philosophie als Voraussetzung.** Die philosophische Begründung der eschatologischen, personalen Zeit prüft diese zwar auf innere Konsistenz und äußere Verständlichkeit, die theologischen Aussagen hängen aber von ihr nicht wie von einer Quelle ab.<sup>65</sup> Die Philosophie und die Wissenschaften haben der Theologie nicht vorzuschreiben, was sie zu denken hat, höchstens können sie die Theologie fragen, ob sie weiß und bedenkt, was sie sagt. Bedenken wir also, wie wir die eschatologische personale Zeit auszusagen haben!

Wir beginnen mit der äußeren Verständlichkeit, also den wichtigsten historischen Begriffen der Zeit und dem Verhältnis zur Nicht-Zeit, wie die Ewigkeit im schlichten Gegensatz zur chronologischen Zeit bezeichnet werden kann. Tatsächlich fällt bei der Übersicht über die Zeitbegriffe auf, daß die Zeit niemals ohne ihren Gegensatz, bequemerweise Ewigkeit genannt, ausgesagt wird, wenn auch in sehr verschiedener Weise. Jede Zeitmessung setzt einen ungemessenen Maßstab, also Zeitloses, voraus.

Platon versteht im *Timaios* unter der Zeit das bewegliche Bild der Ewigkeit, die bestmögliche Näherung an die Ewigkeit. Der Demiurg und Vater des Alls, der nach Platon den Kosmos ordnen wollte, erfand die Zeit, um ihn möglichst reich anzufüllen und ihn seiner eigenen Seinsweise anzugleichen. Weil der Kosmos die Ewigkeit nicht auf einmal fassen kann, dreht sich das platonische Jahr von 24000 Jahren zu seinem Anfang zurück, und diese Kreisbewegung ist der Schatten der Ewigkeit. Nach Platon kann es nichts Neues unter der Sonne geben, weil es ein Frevel wäre zu denken, der Gott, der den Kosmos geordnet hat, sei

<sup>65</sup> Vgl. den Art. *Ewigkeit* von H. ECHTERNACH: In: HWP 2 (1972) 838 - 844. Besondere Anregung verdanke ich dem Entwurf von Hans Urs von BALTHASAR: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (1963), darin vor allem Kap. I: Die Streuung der Zeit, 15 - 59.

nicht von Anfang an in der Lage gewesen, alles aufs beste einzurichten.

„Als nun aber der Vater, welcher das All erzeugt hatte, es ansah, wie es bewegt und belebt und ein Bild der ewigen Götter geworden war, da empfand er Wohlgefallen daran, und in dieser seiner Freude beschloß er denn, es noch mehr seinem Urbilde ähnlich zu machen. ...Er beschließt, ein bewegtes Bild der Ewigkeit zu machen und bildet, um zugleich dadurch dem Weltgebäude seine innere Einrichtung zu geben, von der in der Einheit beharrenden Ewigkeit ein nach der Vielheit der Zahl sich fortbewegendes dauerndes Abbild, (ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα) nämlich eben das, was wir Zeit genannt haben.“ (*Timaios* 37cd)

Aristoteles ist mehr der konkrete Wissenschaftler, der auf einer handhabbaren Definition besteht, um die Zeit messen zu können.

Zeit meint bei ihm die „Zahl der Bewegung in bezug auf früher und später“. „τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.“<sup>66</sup>

Die Zeit ist also bei ihm der Abstand zwischen zwei Ereignissen, und je größer ist die Zeit, die zwischen zwei Ereignissen liegt, je mehr Maßstäbe der gleichen Länge zwischen sie gebracht werden können. Zwei Jahre sind deshalb eine doppelt so lange Zeit wie ein Jahr, weil doppelt so viele Tage in den Zeitraum hineinpassen. Obwohl Aristoteles eine horizontale und lineare Auffassung der Zeit hat, kommt auch er nicht ohne den vertikalen Blick aus, da ihm erst eine übergreifende Zeit, die er von den Sternen nimmt, eine Definition des Abstandes zwischen zwei beliebigen Ereignissen ermöglicht. Die gemessene Zeit braucht also immer die ungemessene Zeit, hier den gleich langen Tag für alle Ereignisse. Bewegung in der Zeit wird rational nur verständlich, wenn sie in einem unbewegten Maß verankert ist, weil die Vernunft einen Haltepunkt ihres Begreifens braucht. Deshalb ist Gott bei Aristoteles der unbewegte Beweger, von dem alle Bewegung ausgeht, die sich auf ihn hin richtet, um in ihm den Zielpunkt der Bewegung zu finden, eben die Ruhe des Zieles, um deretwillen sie sich bewegt. Bei allen Unterschieden ist der Begriff der Zeit bei Platon und Aristoteles von den Erfordernissen der Vernunft bestimmt. Um die Vernunft möglich zu machen, su-

<sup>66</sup> *Phys.* Δ II, 219 b 1-2.

chen beide ihr eine Grundlage zu geben. Nur die Ausgangspunkte sind verschieden. Platon geht vom Unbewegten zur Bewegung, Aristoteles umgekehrt von der Bewegung zu ihrer Ermöglichung im Unbewegten.

45.

**Uhr und Kalender.** Die Entwürfe von Platon und Aristoteles können wir in der Analyse dessen wiederholen, was es heißt, die Zeit zu messen. Nehmen wir an, wir haben heute den 2. Mai 2015. Was brauchen wir, um die Zeit zu messen? Gewöhnlich lautet die Antwort: Eine Uhr! Das ist richtig, aber nur halb, und wenn man die Antwort für ganz richtig hält, dann ist sie falsch. Denn mit der Uhr ist das Wesen der Zeit nicht erfäßbar, es entzieht sich in eine Dialektik von Linie und Kreis. **Um die Zeit zu messen, ist eine Uhr und ein Kalender erforderlich!** Um die Zahl der Tage zu messen, ist eine Uhr erforderlich, und wenn der kleine Zeiger auf ihr zweimal umgelaufen ist, wird ein Blatt vom Kalender gerissen. Das Zählen der Tage aber ist selbst zyklisch. Denn nach 30 oder 31 Tagen, – im Februar auch zwei weniger –, ist dieser Zyklus zu Ende, und es wird den Monaten einer beigelegt, die wiederum nach zwölfen sich zu einem Kreis schließen. Also haben wir gestern am 1. Mai wieder mit einer Eins begonnen. Beim Messen immer größerer wie immer kleinerer Zeiträume müssen wir zwischen Zyklus und Linie wechseln, ohne jemals an ein Ende oder an eine Aufhebung der Dialektik zu gelangen. Denn auch um die Jahre zu messen, braucht man die Linearität der Stunden, die wiederum durch Sekunden gemessen werden. Die Dialektik der Linearität und Zyklizität der Zeit läßt sich weder im Großen noch im Kleinen in einen Begriff aufheben. Das heißt, es gibt keinen geschlossenen Begriff der Zeit.

Überschritten wird dennoch die Grenze des Rationalen bei Plotin, aber kennzeichnenderweise nicht begrifflich, sondern meditativ.<sup>67</sup> Zeit wird bei ihm nicht nur horizontal gemessen und aus der Vertikale begründet, sondern die Vertikale und damit die Vernunft selbst fällt ins Denken. Weil Plotin das Eine (τὸ ἓν) zu denken versucht, gibt es bei ihm zwei Abstände der Zeit zu mes-

<sup>67</sup> Jean GUITTON: *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin* (1933).

sen: die Vernunft (νοῦς) bewegt sich von Denkinhalt zu Denkinhalt und mißt die horizontalen Zeitabstände im Maße von früher und später. Mit der Seele (ψυχή) wird ein anderer Abstand gemessen, nämlich die vertikale Differenz von Zeit und Ewigkeit. Zeit ist der Seinsabstand zwischen Ausgang und Rückkehr zum Einen, zu dem Einen, das keinen Mangel der zerstreuten Zeit kennt. Weil aus diesem Abstand die zeitliche Vernunft begründet wird, gelangt die Seele nur auf übervernünftige Weise, also in meditativer Kontemplation, aus der zerstreuten Zeit in die Einheit der Ewigkeit. Die Einheit der Vernunft ist nur möglich in der Diastase von Zeit und Ewigkeit, sie sammelt nur bis zur Einheit der Zeit. Aber unendliche Zeit ist noch keine Ewigkeit, sie bleibt horizontale Sammlung unendlich vieler Zeitpunkte. Es ist nicht sehr erstrebenswert, ewig mit einer Uhr am Handgelenk zu leben, auch wenn wir als zeitlich verfaßte Menschen immer wünschen, daß unseren Tagen noch einige hinzu gelegt werden. Die erste Stufe im einsammelnden Denken wird im begrifflichen Denken in der Mathematik erreicht. Ein sichtbares Dreieck ist nie genau dem gedachten gleich. Die mathematische Wahrheit trifft Gegenstände einer idealen Welt, aber die Vielheit der idealen Welt wird mit ihr noch nicht überschritten. Auch ist die Differenz von idealer und realer Welt damit noch nicht in einer Einheit begriffen. Aber immerhin ist die Mathematik das Modell der Einheit für die modernen Naturwissenschaften, die nach Kant soviel Wissenschaft in sich haben, als sie Mathematik in sich tragen.

„Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist.“<sup>68</sup>

In dieser Welt des Denkbaren findet Plotin noch keine Ruhe, denn die Frage der Vielheit kann im Denken nicht zur Ruhe gebracht werden, sondern nur in der kontemplativen Schau, in der die Diastase nicht nur horizontal, sondern vertikal zur Einheit gebracht ist.

---

<sup>68</sup> Immanuel KANT: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. (1786); AA IV, 470.

46.

**Plotin und die Theologie.** Es ist zu merken, daß wir mit Plotin unserem geforderten Zeitbegriff, der einen ausgezeichneten Zeitpunkt ermöglichen soll, schon näher gekommen sind, wenn auch die Differenz zwischen Plotin und der Theologie noch groß ist. Was ist die Differenz? Wenn wir auf der Suche nach der Mitte der Zeit sind, dann kann dieser ausgezeichnete Punkt, Rahners einzelnes Kettenglied, an dem die überaus lange Kette der Geschichte aufgehängt ist, nicht nur aus einem horizontalen Abstand gemessen werden. Bei den beiden antiken Großphilosophen sind alle Augenblicke gleichwertig, keiner kann herausragen, stille stehen und die Ewigkeit mit einem *Nunc stans* in die Zeit inkarnieren. Plotin erreicht zwar auch noch nicht die Verbindung zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Geschichte und dem zeitlos Einen, aber die Lehre vom doppelten Abstand (διάστασις) arbeitet der Denkform der erfüllten Zeit voraus.

Wir könnten jetzt von außen Forderungen an den Zeitbegriff des Plotin stellen, etwa daß mit ihm keine Schöpfung gedacht werden kann, weil der Abstand vom Einen, der durch die Zeit gemessen wird, ja von vornherein böse und nicht wünschenswert ist. Der Abstand ist nach ihm das geminderte Sein. Aber christlich ist die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung etwas Gutes, nämlich Ausdruck der überfließenden Liebe Gottes, etwas von sich selbst Verschiedenes zu schaffen. Dem Plotin hätten die Haare zu Berge gestanden, wenn man ihm den Grund für die Existenz der Welt mit Dionysios Areopagita angegeben hätte, daß das Gute, das Gott ist, die Neigung hat überzufließen: *Bonum est diffusivum sui*. Diese Aussage hat grenzenlose Achtung in der Theologie genossen.<sup>69</sup> Plotin und Dionysius gelten beide als Neuplatoniker, aber wie wenig besagen solche Vorstellungen, da ihr Denken ähnlich und doch so völlig verschieden ist! Nach Plotin ist die Existenz der Welt ein Unglück, deshalb schämt er sich, wie sein Biograph und Schüler Porphyrios berichtet, überhaupt in einem Leib zu sein, und entsprechend nachlässig hat er ihn behandelt.

<sup>69</sup> „Bonum enim, secundum suam rationem, est diffusivum sui; ut patet per Dionysium, 4 cap. De div. nom.“ THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae*. I-II q1 a4 ob. 1.

„Plotinos, der Philosoph, der zu meiner Zeit lebte, war die Art von Mann, die sich dessen schämt im Leibe zu sein; aus solcher Gemütsverfassung wollte er sich nicht herbeilassen etwas über seine Herkunft, seine Eltern oder seine Heimat zu erzählen. Einen Maler aber oder Bildhauer zu dulden wies er weit von sich, ja er erklärte dem Amelius, der ihn um seine Einwilligung bat, daß ein Bild von ihm verfertigt werde: Es soll also nicht genug daran sein das Abbild zu tragen, mit dem die Natur uns umkleidet hat, nein, du forderst ich soll freiwillig zugeben, daß ein Abbild des Abbildes von mir nachbleibe, ein dauerhafteres, als sei dies Abbild etwas Sehenswertes!“<sup>70</sup>

Oder wir könnten von außen an ihm kritisieren, daß es bei ihm keinen Begriff der Person geben kann, weil der Mensch von niemandem angedredet ist und er deshalb nur eine zeitweilig vom Schicksal zugewiesene Rolle spielen kann. Aber es ist eine Art moralischer Extrinsezismus, von einem anderen etwas zu fordern, was dieser von sich selbst nicht verlangt hat. Anspruchvoller ist es, auf den inneren Wegen eines fremden Denkens zu wandeln und zu zeigen, daß es seine Ziele nicht erreicht. Das kann auf sehr verschieden intensive Weise geschehen, und ich beschränke mich bei Plotin auf einen knappen Hinweis.

## 47.

**Bewegung als Unglück.** Plotin nennt die Bewegung der Seele, die aus dem Einen, dem Hen (τὸ ἓν) herausführt, ein Unglück. Er sagt:

„Es war aber dort eine Natur, geschäftig und danach strebend, Herr ihrer selbst zu sein und sich selbst zu gehören; sie war gewillt, mehr zu suchen, als bei ihr war: so geriet sie in Bewegung, es geriet aber auch in Bewegung die Zeit, ... - und haben wir ein Stück des Weges durchmessen, dann haben wir als Bild der Ewigkeit die Zeit hervorgebracht.“<sup>71</sup>

Wenn aber die Bewegung das Unglück der Welt ist, dann ist auch das Verlangen nach Ruhe noch einmal eine Bewegung. Zwar kann man sich vorstellen, daß die Ruhe, die durch kontemplative Meditation erreicht werden soll, die Aufhebung des Un-

<sup>70</sup> PORPHYRIUS: *Vita Plotini*. - Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften; I, 1f.

<sup>71</sup> PLOTIN: *Über Ewigkeit und Zeit*, *Enneade III 7; II* (S. 127).

glücks ist, aber das ist das Unglückliche an einer Vorstellung, daß sie das Ziel schon als die ganze Wirklichkeit nimmt. Aber zum Ziel gehört auch der Weg dorthin. Und der Weg zur Ruhe ist nicht die Ruhe selbst, sondern wiederum nur erst Geschäftigkeit. Die Kontemplation eines endlichen Seins ist nicht die Ruhe des Ewigen, nicht einmal die Aussicht darauf.

Diese Kritik an Plotin weist uns auf den Weg, die Zeit besser zu denken. **Die Bewegung an sich kann kein Unglück sein**, und die Distanz in der Bewegung ist nicht notwendig Entfremdung und gemindertes Sein. Es ist die Distanz des Anderen, die zum Reichtum des Einen und Selben gehört. Im Wesen des Reichtums liegt die Idee des Andersseins. Denn reich und erfüllt sein kann ich nur mit dem, was über den Horizont meines Ich hinausreicht. Wenn ich alles selber bin, dann bin ich arm wie eine Kirchenmaus und noch ärmer, denn dann habe ich nichts, nichts gehört mir, weil ich alles selber bin. Vollendeter Egoismus ist eine sehr langweilige Sache. Es muß etwas geben, das ich nicht selber bin, um es haben zu können, also um reich sein zu können. Aber das Haben gelingt wiederum nicht mit Gewalt; Geld ist die Gewalt des Habens. Mit Gewalt aber breche ich die Andersheit des Anderen, zerstöre also durch das Habenwollen das, was ich haben will. Mit Geld kann man nicht reich, sondern nur einsam werden. Das Andere, wenn es denn mein sein soll, muß sich mir freiwillig geben, muß von sich aus bei mir sein wollen, sonst kann nichts in der Welt es mir nahe bringen, wird es nicht mein. Das ist der spekulative Begriff der Liebe, und damit haben wir auch den Begriff erreicht, der die ewige Zeugung des Logos und die Schöpfung verbindet: das freie Setzen des bleibend Anderen, im Unendlichen und im Endlichen. Und zugleich haben wir den *Begriff der personalen Zeit* erreicht, es ist der Abstand des Anderen, der sich von sich selbst nahe bringt.

Den Reichtum dieses Begriffs können wir nicht annähernd ausschöpfen, denn er ist nicht ärmer als die gesamte Geschichte, ja er ist sogar reicher als sie, er ist der Inhalt des trinitarischen Andersseins, das seinen immanenten Reichtum in die Ökonomie der Geschichte ausgießt. Personale Zeit ist damit der Abstand zwischen Ausgang und Rückkehr zu Gott. Den innertrinitarischen Abstand kann man auch Zeit nennen, aber die Differenz der Per-

sonen ist ewige Zeit, weil der Ausgang der Personen immer schon in den Eingang zurückgenommen ist. **Personale Zeit meint deshalb den Abstand zwischen dem endlichen und unendlichen Sein, und chronologische Zeit den Abstand zwischen endlichem und endlichem Sein.** Ergänzend können wir hinzufügen: Göttliche Zeit ist der Unterschied zwischen den göttlichen Personen in der Trinität. Der Unterschied ist in allen drei Fällen nicht als gleichgültiger Abstand zu verstehen, – das wäre der Raum –, sondern als Zeit, in der die Möglichkeit des Wirkens gegeben oder genommen wird. Vergangenheit ist der Abstand zu den Ereignissen, auf die ich nicht wirken kann, die aber auf mich wirken; bei der Zukunft ist es umgekehrt und die Gegenwart ist dieses Wirken.

Der Abstand bleibt selbst innertrinitarisch bestehen. Deshalb kann sich mitten in der Zeit die Ewigkeit ereignen. Der Abstand ist kein Hindernis mehr, sondern die Voraussetzung, daß sich das Unendliche im Endlichen als nahe zeigt. Plotin konnte nicht beten, er hätte jedes Beten als Schwatzen mit dem Einen verachtet; das Eine hat keine Ohren, weil es sich für nichts außer sich selbst interessiert. Gerade das werden wir im Kapitel über *Augustinus* zu studieren haben, daß dieser unaufhörlich betete. Denn wenn der Mensch Person in der Schöpfung ist, das endliche Andere des Einen, dann vollzieht die Person ihr Wesen im Gebet, in der freien Anrede ihres Gegenüber, in der zugleich sie endlich und ewig ist.

### Literatur:

Hans Urs von BALTHASAR:

- *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (1963). Einsiedeln: Johannes, <sup>2</sup>1990.– 357 S.
- *Theodramatik. I. Prolegomena*. Einsiedeln: Johannes, 1973.– 622 S.
- *Theodramatik. IV. Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes, 1983.– 483 S.

Karl BARTH:

– *Der Römerbrief* (1918/22). Zürich: TVZ, <sup>12</sup>1978.– 528 S.

Ernst BLOCH:

– *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1959.– 1657 S.

Jacob BURCKHARDT:

– *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905). Hrsg. von Rudolf Marx. Stuttgart: Kröner, 1978.– 496 S.

Abraham CALOV:

– *Systema locorum theologicorum*. 12 Bde. Wittenberg, 1655 - 1677.

Albert CAMUS:

– *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* (1942). Hamburg: Rowohlt, 1959.– 151 S.

René DESCARTES:

– *Discours de la Méthode* (1637). Hamburg: Meiner, 1969 (Phil. Bibl. Bd. 261).– 127 S.

Ludwig FEUERBACH:

– *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen* (1846). Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: Aufbau, <sup>3</sup>1984 (Ges. Werke. Bd. 6).– 404 S.;

Paul FEYERABEND:

– *Wider den Methodenzwang* (am. *Against Method*. 1975). Frankfurt: Suhrkamp, <sup>3</sup>1983.– 423 S.

Johannes FEINER u.a. (Hrsg.):

– *Fragen der Theologie heute*. Zürich: Benziger, 1957.– 588 S.

Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (Hrsg.):

– *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. V. Zürich u. a.: Benziger, 1976.– 925 S.

Norbert FISCHER u.a.:

- *Der Anspruch des Anderen. Philosophieren aus dem Primat der praktischen Vernunft: Kant und Levinas.* Paderborn: Schöningh, 1999.– 400 S.

Francis FUKUYAMA:

- *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler, 1992.– 512 S.

Albert GERHARDS (Hrsg.):

- *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel.* Freiburg u.a.: Herder, 1990 (QD 127).– 179 S.

Jean GUITTON:

- *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin* (1933). Paris: Vrin, <sup>4</sup>1971.– 429 S.

Ernst HAECKEL:

- *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (1899). Einleitung von Iring Fetscher. Stuttgart: Kröner, 1984.– 511 S.

Georg W. F. HEGEL:

- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III* (1830). Frankfurt: Suhrkamp, 1986 (stw 610).– 423 S.

Johannes HORSTMANN (Hrsg.):

- *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland.* Schwerte: Katholische Akademie Schwerte, 2000.– 173 S.

Peter HÜNERMANN:

- *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert.* Freiburg u.a.: Herder, 1967.– 440 S.
- *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie.* Münster: Aschendorff, 1994.– 419 S.

Immanuel KANT:

- *Das Ende aller Dinge* (1794). In: AA (Akademie-Ausgabe) VIII.

- *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. (1786). In: AA IV.

Franz-Xaver KAUFMANN:

- *Religion und Modernität*. Tübingen: Mohr, 1989.– 200 S.

Medard KEHL:

- *Eschatologie* (1986). Würzburg: Echter, <sup>2</sup>1988.– 370 S.

Hans KÜNG:

- *Ewiges Leben?* (1982) München: Piper, <sup>7</sup>1988.– 327 S. ISBN 3-492-02806-3

Alfred LOISY:

- *Evangelium und Kirche* (1902). München, 1904.– 235 S.

Odo MARQUARD:

- *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (1973). Frankfurt: Suhrkamp, 1982.– 249 S.

Jürgen MOLTSMANN:

- *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (1964). München: Kaiser, <sup>12</sup>1985.– 340 S.
- *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Kaiser, 1995.– 380 S.

Friedrich NIETZSCHE:

- *Nachgelassene Fragmente*. Bde. 7-13 von *Kritische Studienausgabe = KSA* von 15 Bde. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv, 1988.– 668 S.

José ORTEGA Y GASSET:

- *Der Aufstand der Massen* (1930). Nachwort Michael Stürmer. Stuttgart: DVA, 1989.– 224 S.

Joseph RATZINGER:

- *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977). Regensburg: Pustet, <sup>6</sup>1990 (KKD IX).– 238 S.
- *Dogma und Verkündigung*. München: Wewel, 1977.– 458 S.

Karl RAHNER:

- *Der Weihnachtsglaube* (1980). In: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. XVI. Zürich u.a.: Benziger, 1984; 336 – 347.

PLOTIN:

- *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*. Übersetzt., eingel. und kommentiert von Werner Beierwaltes. Frankfurt, Klostermann, 1981.– 319 S.

PORPHYRIUS:

- *Vita Plotini. – Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*. Hamburg: Meiner, 1958.– 123 S.

Michael SCHMAUS:

- *Der Glaube der Kirche. Bd. 6: Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender*. Ottilien: Eos, 1982.– 354 S.
- *Von den letzten Dingen*. Münster: Regensberg, 1948.– 736 S.

Raphael SCHULTE:

- Art. *Leib und Seele*. In: CGG 5. Freiburg u.a.: Herder, 1980, 5 – 61.

Albert SCHWEITZER:

- *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906); ab der 2. Aufl. 1913: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr, <sup>9</sup>1984.– 615 S..
- *Aus meinem Leben und Denken* (1959). Hamburg: Meiner, 1980.– 235 S.

Oswald SPENGLER:

- *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918). Nachw. v. Detlef Felken. München: Beck, 1998.– XVI, 1271 S.

THOMAS VON AQUIN:

– *Summa Theologiae*.

–

Johannes WEISS:

– *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892). Göttingen, <sup>3</sup>1964.– 251 S.

Dietrich WIEDERKEHR:

– *Perspektiven der Eschatologie*. Zürich u.a.: Benziger, 1974.– 315 S.

### **Aufgaben:**

#### I.1

- Auf welche Weise kann Gott nur ein Gegenstand der Theologie sein?
- Wie ist nach Thomas von Aquin die theologische Wissenschaft nur möglich?
- Welche zwei Hauptteile oder welche beiden Hauptthemen behandelt die Eschatologie?
- In welchem Lehrschreiben des Mittelalters ist die eschatologische Spannung zwischen *Person und Geschichte* lehramtlich präzise ausgedrückt worden?

#### I.2

- Was besagt die thomanische Formel der Anthropologie von der *anima forma corporis*?
- Welche Entwicklung könnte die Formel ausgelöst haben, in der die Vorstellung der Seele aufgelöst wurde (drei Stationen)?
- Welche ähnliche Entwicklung hat die Universaleschatologie durchlaufen? Was hat die Entwicklung gemeinsam mit dem Verfall der Individualeschatologie?

#### I.3

- Was ist mit der Indifferenz des Historismus gemeint? Wieso konnte der Historismus die Eschatologie neu entdecken?
- Warum blieb Albert Schweitzer nicht in der Theologie, sondern ging in den Urwald und wurde für das 20. Jahrhundert zu einem Symbol der Nächstenliebe?

I.4.

- Was ist mit *Anachronie*, *Diachronie*, *Synchronie* gemeint?
- Welche drei Gründe legen es nahe, in der Eschatologie *anachron* zu verfahren, also in der Zeit zurück zu gehen?
- Was ist die *chronologische Zeit* (Definition!), was ist die *personale Zeit*?

*Ende § 1*

# Teil I: ANACHRONIE – DIE SAMMLUNG DER GESCHICHTE

*Augustinus oder Joachim,  
Person oder Geschichte!*

## § 2 DIE ERBSCHAFT DER SÄKULARISIERUNG

1.

**Was ist Säkularisierung?** Säkularisierung, deren Erbschaft hier in der Sicht dreier Autoren beschrieben werden soll, meint zu Anfang und meistens unter dem Namen Säkularisation die Einziehung des Kirchengutes von seiten des Staates, sei es in fürstlichen oder in bürgerlichen Besitz. Besonders ist damit die Aufhebung und Enteignung der Klöster in Deutschland im Jahr 1803 durch den Reichsdeputations-Hauptschluß gemeint.<sup>1</sup> Im übertragenen Sinn wird aber jeder Versuch so genannt, die Theologie, die christliche Lebenspraxis oder, ganz hoch gegriffen, Gott selbst zu beerben, bis hin zu seiner Unendlichkeit. Der juristische Begriff der Eigentumsübertragung und Enteignung ist mit der Zeit völlig verblaßt und besitzt heute nur noch historischen Wert. Die Realität ist zum Bild und das Bild zur neuen Realität gewor-

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Begriff Säkularisierung noch: Friedrich GOGARTEN: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisation als theologisches Problem*. Gütersloh: Mohn, (1953) <sup>2</sup>1987(GTB 1418).– 230 S.; Hermann LÜBBE: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg u.a.: Alber, (1965.) <sup>2</sup>1975.- 136 S. Franz-Xaver KAUFMANN: *Religion und Modernität*. Tübingen: Mohr, 1989; Wolfhart PANNENBERG: *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg: Herder, 1988.- 79 S.

den. Wo von Säkularisierung die Rede ist, wird damit eine Übertragung theologischer Inhalte ins Profane, in den Verfügungsbereich des Menschen gemeint. **Hat die Neuzeit noch andere Quellen, aus denen sie gelebt hat?** Der § 2 untersucht den Vorgang, wie die Neuzeit das theologische Erbe antreten wollte. Es ist genauer zu fragen, wie die Neuzeit die christliche Botschaft vom nahe gekommenen Reich Gottes zu übernehmen gesucht hat, was dabei gewonnen und was verloren wurde. Wir können uns die These der Erbschaft in einer Formulierung von Carl Friedrich von Weizsäcker zur Prüfung vorlegen:

„In der Neuzeit übernimmt die Welt dieses Attribut Gottes; die Unendlichkeit wird säkularisiert. Unter diesem Aspekt ist es sehr bemerkenswert, daß unser Jahrhundert an der Unendlichkeit der Welt zu zweifeln begonnen hat. Ich glaube, daß in unserer Zeit eine kritische Prüfung der Säkularisierung beginnt, genau gleichzeitig damit, daß die Säkularisierung eine nie zuvor gekannte Konsistenz gewinnt.“<sup>2</sup>

Nachdem sich das 19. Jahrhundert idealistisch oder imperialistisch an der Unendlichkeit berauscht hatte, sind dem 20. Jahrhundert politische und philosophische Zweifel gekommen, und dem 21. Jahrhundert sollte es gelingen, die Unendlichkeit als Merkmal der Gnade und nicht der Natur zu erkennen.

## 2.

**Inhalt von § 2.** Die Säkularisierungsdebatte des 20. Jahrhunderts besteht im wesentlichen aus dem Für und Wider zur ersten Hälfte dieser These, ohne daß die andere Hälfte, die Prüfung der Säkularisierung und ihrer naturwissenschaftlichen Voraussetzungen, schon begonnen hätte. Es gibt die Debatte in philosophischer und theologischer Färbung. Unsere Prüfung hat sich zunächst auf die Art und Weise der Beerbung zu richten: Welche Erklärungskraft hat der Begriff der Säkularisierung? Dabei ist besonders auf den Begriff des Erbes zu achten, der seinen hauptsächlichsten Inhalt ausmacht: Hat es einen epochalen geistigen Übertragungsvorgang gegeben? Wie kann es eine geistige erbliche Übertragung geben, und was bleibt an Identität erhalten, was geht

<sup>2</sup> Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Die Tragweite der Wissenschaft*. Bd I. u. 2. Stuttgart: Hirzel, (1964) <sup>6</sup>1990.- 481 S.; 180.

verloren? Als philosophische Kontrahenten in diesem Streit um Sinn und Begriff des Erbes können wir Karl Löwith (1897 – 1973) und Hans Blumenberg (1920 – 1996) nehmen, beides keine Christen, aber unaufhörlich kreisend in Auseinandersetzung mit der Theologie, der erste in besorgter Skepsis, weil er auch der Fortschrittsreligion der Neuzeit keine bessere Weltdeutung oder Weltveränderung zubilligen kann, der andere in literarischem Pathos, mit der er die Neuzeit legitimieren und vor christlicher Kontamination bewahrt wissen möchte.

Nur wenige Jahre früher spricht Romano Guardini (1885 - 1968) vom *Ende der Neuzeit*. Er streitet nicht um das Erbe, er fordert keine Rückgabe eingezogenen Kirchengutes, er fragt auch nicht, ob der Fortschritt christliche Wurzeln habe. Als wirklich Glaubender fürchtet er nicht um den Glauben, sondern sucht nach Wegen für ihn in der gegenwärtigen Welt. Er sieht die Neuzeit in sich selbst scheitern, so daß ihr mangels Substanz keine Rückerstattung möglich ist. Allerdings übersieht auch er nicht den Einfluß des christlichen Glaubens bei der Entstehung der Neuzeit. Während Löwith und Blumenberg an der Geschichtsphilosophie hängen, der erste im Zustand der Trauer über ihren unwiederbringlichen Verlust, der zweite seine Verzweiflung bedeckend mit der Flucht in feuilletonistische Ironie, ist Guardini Theologe. Es ist bei ihm nichts von einem *Fin de siècle* zu finden, eher eine Stimmung des *Fin de l'époque*, die zu neuen Herausforderungen und zu einem neuen Ernst führt. Mit seinem zentralen Begriff der Person, der auch im Mittelpunkt dieses Buches über Eschatologie steht, ist er über das monolithische Denken der Geschichtsphilosophie hinaus, ist er nachneuzeitlich, wie es der Titel eines zentralen Buches von ihm zu Recht ankündigt. Er sucht nach Wegen des Christlichen in einer noch unbenannten Epoche nach der Neuzeit.

### 2.1 Die Skepsis der Neuzeit (Löwith)

**Satz 2.1:** Nach Löwith hat die christliche Eschatologie eine maßlose Frage nach dem Sinn der Geschichte in die Welt gebracht und damit ein übertriebenes Klima der Er-

wartung geschaffen. In deren Erbesitz habe sich später die Geschichtsphilosophie zu bringen versucht, in der die Form der Erwartung beibehalten, ihr Inhalt aber säkularisiert worden sei. Aus göttlicher Vorsehung wurde weltlicher Fortschritt.

## 3.

**Wahrnehmung der Geschichte.** Bei Löwith zeigt sich uns das noch manches Mal anzutreffende Phänomen, daß das Nachdenken über die Geschichte selbst Geschichte macht, bei ihm allerdings nur mit kleiner Wirkung, die mit der titanischen Wirkung eines Hegel nicht entfernt zu vergleichen, aber von verwandter Art ist.

Die Wahrnehmung von Geschichte ist ihr stärkster Motor, und die Theorie zeigt sich hier als die wirksamste Praxis. Bei Löwith beschränkte sich die Wirkung auf eine umfangreiche Säkularisierungsdebatte in den 50er und 60er Jahren, in denen sich die Selbstzweifel der wissenschaftlich-technischen Neuzeit nach der Katastrophe des neuerlichen Weltkriegs Luft machten. Versuchen wir die Analyse Löwiths in Augenschein zu nehmen und uns ein Urteil über seine Sicht der Geschichtsprozesse zu bilden! Wir beschränken uns auf sein Hauptwerk *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1949 zuerst englisch erschienen unter dem Titel *Meaning in History*, dann 1953 auf deutsch als *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.<sup>3</sup> Der Untertitel *Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* verweist auf das Interesse, das die Theologie an seinen Thesen genommen hat. Löwith fragt nach dem theologischen Ursprung der Dynamik in der westlich-abendländischen Kultur.

„Haben etwa der jüdische Messianismus und die christliche Eschatologie, wenn auch in ihren verweltlichten Formen, jene Energien schöpferischer Tätigkeit entfacht, die den christlichen Okzident in eine weltumfassende Zivilisation umgestalteten?“ (185)

*Explosion der Neuzeit.* Von außen, etwa von einem anderen Planeten aus betrachtet, muß es wie die Explosion einer Bombe ausgesehen haben, was an weltverändernder Wirkung von der,

---

<sup>3</sup> Karl LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie.* Stuttgart u.a.: Kohlhammer, (1953) <sup>7</sup>1979.-231 S.

global gesehen, kleinen Halbinsel des eurasischen Kontinents, Europa genannt, in den letzten 500 Jahren ausgegangen ist. Warum gerade in der Neuzeit, warum hier in Europa, jetzt im letzten Jahrtausend, der rasende Lauf aus der Natur und Religion in die Wissenschaft und Technik, in die machtförmige Welt, so daß diese Kultur mit ihrer Art der Politik, der Gesellschaft, der Wirtschaft, mit all ihren Widersprüchen zur Weltkultur wird, die höchstens noch Nischen für lokale fremde Traditionen reserviert? Wir finden bei Löwith nicht den geringsten europäischen Triumphalismus, sondern nur die erstaunte und bekümmerte Frage, wie so etwas kommen konnte. Der Kolonialismus mochte sich vor 100 Jahren vielleicht noch als säkulare Sendung im Namen des Fortschritts verstehen, jedenfalls muß nicht jeder Missionar, Forscher, Arzt oder Soldat in Afrika ein Zyniker gewesen sein, wenn er sein Tun als humanitären Akt gegenüber einer rückständigen Kultur verstand. Heute ist die europäische Technik, die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zwar faktisch weltumspannend geworden, aber daß ihre Herrschaft heilbringend, ja daß sie legitim sei, möchte nach den zwei Weltkriegskatastrophen und der wachsenden ökologischen Bedrängnis, ermöglicht durch die in Technik gegossene Macht der Wissenschaft, wohl kaum einer ungestört sagen. Dazu kommt in den letzten Jahren eine wachsende Neigung, den Unterschied der Zivilisationen von seiten der Unterlegenen mit Terrorismus zu bekämpfen.

## 4.

**Geschichtsphilosophie.** Nach den Energien der schöpferischen und zugleich zerstörerischen Tätigkeit, die sich so doppeldeutig zeigt, fragt Löwith. Er bezieht keine Position im Sinne einer Identifizierung: Wie weit haben wir es doch gebracht!, oder eines Schuldbekenntnisses: Was haben wir der Welt angetan! Er bekundet keine wohlfeile Betroffenheit und führt keine scharfen Abrechnungen durch; weder verfällt er in Klage noch in Anklage. Eine Vornehmheit der Distanz finden wir bei ihm, die zur unverstellten Wahrnehmung befähigt. Er ist auf der Suche nach der Quelle der beispiellosen Energie der Neuzeit; als Skeptiker zwar, aber nicht als Zyniker, wie das leicht kommen kann, wenn man die Enttäuschungen nicht mehr ins Leben zu integrieren vermag.

In der Geschichtsphilosophie sieht er eine der entscheidenden Quellen, aus welcher der weltumfassende Gestaltungswille der okzidentalen Zivilisation seine Energie bezogen hat, als Umwandlung der eschatologischen Erwartung vom Ende der Zeit auf die Vollendung *in* der Zeit. Und so definiert Löwith die Geschichtsphilosophie als

„... die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden.“ (11)

Das ist der strenge Begriff der Geschichtsphilosophie: Nach *einem und einzigen* Prinzip alle Ereignisse der Geschichte deuten! Man könnte auch, und manchmal geschieht das, einen schwächeren Begriff wählen und etwa jedes mehr oder weniger ernsthafte Rasonieren über Geschichte als Geschichtsphilosophie bezeichnen, oder auch den Versuch, methodische Regeln zum Studium der Geschichte aufzustellen. So wird der Begriff hier nicht verstanden, sondern im Sinn einer prinzipiellen Schau der Geschichte, die ihre Bewegung begriffen hat und die selbst zu einer gewaltigen Einwirkung auf die Bewegung der Geschichte anleitet und verleitet.

*Fortschritt und Geschichte*. Entstanden ist der Begriff der Geschichtsphilosophie sowohl dem Wort wie der Sache nach im 18. Jahrhundert. Voltaire hat zum ersten Mal diesen Namen verwandt und Hegel hat später seinen Inhalt mit unbegrenzter Energie aufgeladen.<sup>4</sup> Um die Herkunft der *Geschichtsphilosophie* und des Fortschrittsbegriffs aus der *Geschichtstheologie* der christlichen Eschatologie zu zeigen, verlegt sich Löwith auf eine anachrone Darstellung, die von der heutigen Skepsis an der Geschichte die Stufen der Erbschaften bis zum biblischen Ursprung zurückgeht. Kein geschichtliches Ereignis steigt wie ein Phönix aus der Asche, ohne vorher etwas verbrannt zu haben. Die elf Stufen seines Rückgangs bringen Namen wie Jakob Burckhardt, Marx, Hegel, Bossuet, Joachim von Fiore und Augustinus. Die anachrone Darstellung entspringt hier letztlich, trotz didaktischer, methodischer und sachlicher Gründe, die Löwith anführt (12), seiner Weigerung, einen chronologischen, mit der Uhr meßbaren Fortschritt

<sup>4</sup> Vgl. unten § 3.3, S. 150ff.

anzuerkennen. Eine synchrone Darstellung der Geschichte, die dem Gang der Uhrzeiger parallel läuft, setzt immer den Gedanken der Rekonstruktion voraus, auch wenn nicht explizit davon die Rede ist. Eine chronologische Darstellung fördert die Vermutung, man habe den Lauf der Geschichte verstanden und könne den Zeitpfeil aus der Vergangenheit über die Gegenwart hinaus in die Zukunft fortführen. Eine rekonstruierende Darstellung beansprucht einen überlegenen Gesichtspunkt. Das mag für ein beschränktes Wissensgebiet möglich sein, wie es gewiß möglich ist, eine Geschichte des Wohnens von der Steinzeit bis heute zu schreiben und dabei den Fortschritt im Auge zu haben. Je besser der Zweck angebbar ist, um so eher wird ein Fortschritt draus. Die hygienischen Verhältnisse des Wohnens sind in unseren Breitengraden unzweifelhaft besser als zur Steinzeit; ob allerdings das atomisierte Wohnen in Kleinfamilien immer und in jeder Hinsicht ein humaner Fortschritt ist, das steht in Frage. Aber da ist auch der Zweck nicht so leicht angebbar wie bei der Hygiene. Denn was ist der Zweck des Wohnens? Tausend Antworten, jedenfalls mehr als aseptische Hygiene!

Wenn es schon bei diesem einen Zweck so viele Inhalte gibt, wieviel mehr Zwecke muß es dann in der Gesamtgeschichte geben! Wie kühn muß es sein, einen einzigen Zweck der Geschichte anzugeben und bei der Rekonstruktion als Leitfaden zugrunde zu legen! Ein solches Sinnziel *in* der Geschichte, das zugleich begrifflich und empirisch ist, steht aber zur Rede. Wer rekonstruiert, erhebt einen Herrschaftsanspruch. Statt rekonstruierend wirkt die Darstellung Löwiths destruierend für das moderne Fortschrittsbewußtsein, und das ist schließlich auch seine Absicht.

## 5.

**Konzept Löwiths.** Wir suchen uns sein Konzept mit drei Fragen aufzuschließen. 1. Wie zeigt sich nach ihm, daß die Theologie und insbesondere die Eschatologie bei der Geburt der Geschichtsphilosophie Pate gestanden und der Neuzeit ihr Erbe hinterlassen hat? 2. Welche außertheologischen Ursachen wirkten an der Entstehung der Neuzeit mit? 3. Wie ist sein Säkularisierungs-Konzept theologisch zu beurteilen?

I. Die Herkunft der Geschichtsphilosophie aus der Geschichtstheologie läßt sich zunächst einmal an dem einen und einzigen Prinzip erkennen, das alle historischen Ereignisse auf sich hin versammelt. Dieses Prinzip ist theologisch der Wille Gottes zur Schöpfung und Lenkung der Welt, und dieses Prinzip gibt dem Geschichtslauf seinen Sinn. Unter *Sinn* verstehe ich hier Ordnung und Zusammenhang einer Vielzahl von Ereignissen, räumlich etwa als Ordnung von Dingen um eine Mitte oder zeitlich als Bewegung einer Vielzahl von Ereignissen auf *ein* Ziel hin. Vollkommener Sinn wäre dann die Bewegung aller Dinge auf ein letztes Ziel hin, und solcher Sinn kann als Heil verstanden werden, denn alles Geschehen von einer einzigen Mitte zu erkennen und zu erleben, heißt für das partikuläre Sein, das der Mensch nun einmal ist und dem Unordnung bis auf seltene Ausnahmen zur Katastrophe der Existenz ausschlägt, im Heil zu sein. Das ist die eine, die helle Seite des Sinns. Dem widerspricht nicht, daß Sinn auch im Leiden oder sogar in Tod und Untergang gefunden werden kann. Denn das Gegenteil einer tiefen Wahrheit kann wieder eine tiefe Wahrheit sein; nur das Gegenteil einer richtigen Aussage ist eine falsche Aussage. Der Sinn braucht nicht unbedingt anschaulich und ergreifbar als Heil erfahren zu werden. Löwith sagt:

„In unserer Zeit haben Millionen von Menschen das Kreuz der Geschichte schweigend erlitten, und wenn etwas dafür spricht, daß der 'Sinn' der Geschichte theologisch verstanden werden könnte, so ist es das christliche Verständnis des Leidens.“ (13)

Wir bemerken hier zwei alternative Antworten auf die Sinnfrage. Sinn ist die Ordnung allen Geschehens. Aber ich kann eine sinnvolle Ordnung auf zweierlei Art erleben: von mir ausgehend, von mir einsehbar, von mir begreifbar in ihren Einzelheiten, oder ich kann an sie glauben, indem ich sie in den Einzelheiten *nicht* begreife, im Negativen aber einen Umschlag ins Positive erhoffe. Denn auch dann verstehe ich, wenn ich Verzicht darauf tue, verstehen zu wollen. Die Negation des Sinns kann wieder Sinn sein, wenn auch gewöhnlich der Durchgang durch diese Umkehr sehr schmerzhaft ist. Wir wehren uns instinktiv und von Natur aus gegen diesen Schmerz und suchen ihn, wenn möglich, zu vermeiden. Daß wir so zu Leid und Schmerz stehen können und an sei-

ne Umkehr im Ausharren glauben, ist an sich schon nicht selbstverständlich. Aber die Umkehr der Sinnlosigkeit des Leidens in einen neuen Sinn ist noch einmal doppeldeutig. Indem Löwith darauf hinweist, beweist er einen präzisen Blick für geschichtliche Erscheinungen. Es könnte nämlich sein, sagt er, daß die Erwartung des Sinnes auch erst den Unsinn und das Leiden erzeugt.

„Daß wir aber überhaupt die Geschichte im ganzen auf Sinn und Unsinn hin befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt: jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage ins Leben gerufen.“ (13)

Damit ist nicht gelegnet, daß Menschen zu jeder Zeit gewisse kleine Ziele verfolgen und auch erreichen können, also so etwas wie Sinn erfahren. Aber kleine Ziele ergeben auch nur kleinen, also partikularen Sinn, und das ist schließlich kein Sinn. Der Sinn verlangt stets nach dem Zusammenhang im Ganzen. Der Sinn der Geschichte im Ganzen ist aber kein Gegenstand der Erfahrung, er läßt sich aus tausend empirischen Befunden nicht destillieren. Ihn zu behaupten widerspricht sogar der Erfahrung des Alltags, in dem sich ein Ziel am anderen reibt und es, zwecks eigener Selbstverwirklichung, vereitelt, so daß überhaupt die Verzweiflung am partikularen Sinn die Voraussetzung dafür ist, zu einem universalen Sinn zu kommen. Die Bereitschaft zu leiden ist die präzise Erkenntnis der Christen, auf keinem anderen Weg zu einem Ziel, zu Gott kommen zu können.

## 6.

**Maßlosigkeit der Hoffnung.** Die Maßlosigkeit der Hoffnung auf Sinn, also auf ein einziges Ziel, steht heute wieder zur Diskussion oder zur Disposition, in der Postmoderne, die es aufgegeben hat, ein einziges, angebbares Ziel der Geschichte durch Fortschritt erreichen zu wollen. Gianni Vattimo spricht am *Ende der Moderne* davon, daß die „Idee einer Geschichte als einheitlicher Prozeß“ aufgelöst ist und „die Bedingungen selbst zu einer Universalgeschichte als einem wirklich einheitlichen Gang der Ereignisse, als *res*, geschwunden sind.“<sup>5</sup> Man kann das Projekt der Moderne kennzeichnen als den Versuch, der Geschichte *in der*

<sup>5</sup> Gianni VATTIMO: *Das Ende der Moderne*. Stuttgart: Reclam, 1990.- 208 S.- (Nr. 8624) 10 u. 15.

Geschichte einen Sinn zu geben, was den Fortschrittsgedanken notwendig zur Folge hat. Denn da die Umstände nun einmal nicht so sind, daß das Ziel schon anwesend wäre, muß man auf die Herstellung von Sinn hinarbeiten und erfährt dabei gleichzeitig schon Sinn. Die Menschen arbeiten sich mit der Zeit aus der Rohigkeit heraus, meinte Kant,<sup>6</sup> wenn man sie nur nicht künstlich darin festhalte, zur Freiheit hin. Und Freiheit heißt, den Sinn seines Lebens oder den Mittelpunkt seiner Existenz in sich selbst zu tragen.

Woher kommt diese Hoffnung? Sie ist gewiß nicht immer und natürlicherweise in der Welt vorhanden. Über die Stufe der bloßen Notdurft muß sich eine Gesellschaft oder der Einzelne schon erhoben haben. Aber auch dann ist die Hoffnung auf den einen und einzigen Sinn alles andere als selbstverständlich. Nach Löwith stammt diese Idee jedenfalls nicht aus der Antike. Denn wenn die Griechen nach dem Logos der Geschichte fragten, meinten sie mit ihm das unbeendbar gleiche Auf und Ab, die gleiche Folge von Geburt und Tod, nichts irgendwie Eschatologisches in einem verwandelten Weltäon. Die paulinische Hoffnung wider alle Hoffnung (Röm 4, 18), nach der sich alle partikularen Ziele zu einem universalen Ziel zusammen fügen, ist christlichen mehr als jüdischen Ursprungs. Während die jüdisch-messianische Erwartung immer auch die reale Umwandlung der Welt erwartet und deshalb nie ganz aus der chronologischen Zeit austritt, auch wenn sie ein unfaßbar großes und heilvolles Ereignis am Ende der Zeiten erwartet, bei dem sich auch die Zeit selbst verändert, wird christlich die chronologische Zeit völlig destruiert. Zum einen ist das endgültige Heil kein Ereignis dieser Weltzeit mehr, sondern eben ihr Ende, zum anderen ist es noch viel mehr als das jüdische auch *in* der Zeit, nämlich schon geschehen. In Christus ist das Heil in der Mitte der Zeit erschienen, als die Zeit erfüllt war, sagt Paulus im Galaterbrief. (Gal 4, 4) Die christliche Hoffnung kann immer mit einem Blick durchs Fenster oder in die Zeitung widerlegt werden, andererseits ist sie völlig immun gegen schlechte Erfahrungen, weil sie selbst die Umwandlung des Leidens in Heil ist. Löwith hat einen Blick für diese rational schwer

<sup>6</sup> Vgl. den Essay von KANT aus dem Jahr 1784: WAS IST AUFKLÄRUNG? In: AA VIII, 33 - 42; 41.

faßbare Erscheinung, für den so unbegreiflichen und raren Glauben.

„Die Christen sind kein geschichtliches Volk. ... Die Heilsgeschichte ist nach christlicher Auffassung ... international geworden, weil sie sich individualisiert hat. Im Christentum bezieht sich die Heilsgeschichte auf das Heil der Einzelseele, gleichviel welcher rassischen, sozialen oder politischen Zugehörigkeit. ... Daraus folgt, daß eine jüdische Theologie der Geschichte möglich und innerlich notwendig ist, während eine christliche Geschichtsphilosophie ein künstliches Gebilde darstellt.“ (178f)

Wir werden auf diese Charakteristik achten, wenn wir nach Kriterien für eine Geschichtstheologie suchen, die verhindert, daß sie Geschichtsphilosophie wird oder auch nur in den Verdacht der Beerbbarkeit gerät. Ohne Erfahrung des Heils kann man der Reich-Gottes-Botschaft Jesu nicht trauen, andererseits ist christlich die Hoffnung wider alle Hoffnung das Leitprinzip einer Perspektive, die vom Gang der Geschichte immer wieder enttäuscht wird und dabei zu sich selber kommt.

## 7.

**Das Verderben.** Wodurch verdirbt aber diese weltlich-überweltliche Hoffnung, diese maßlose Ausrichtung auf den Sinn? Aus sich selbst heraus kann die christliche Hoffnung nicht maßlos oder titanisch werden. Ja, sie hat die Hoffnung für diesen Äon gerade aufgegeben, was eine Absage an alle Siege *in* der Geschichte einschließt; sie hat kein Maß in der Geschichte. Dein Reich komme, heißt nicht, laß mich Minister in Jerusalem werden, wie das die Zebedäus-Söhne meinen wollten. (vgl. Mk 10, 35 - 45) Christsein heißt, kein Sieger sein zu wollen, kein Sieger mehr sein zu müssen. Dennoch hat das Christentum maßlose Siegesgeschichten und Titanismen ausgelöst, und in gewisser Weise ist man auch für das Gegenteil dessen verantwortlich, was man gewollt hat, zumal sich manche in der langen Zeit der Kirchengeschichte auch Christen genannt haben, die durchaus in diesem Äon siegen wollten. Einen Einblick in den Umschlag des Weltlosen ins Weltliche kann der Blick in die Geschichte jetzt schon lehren, und dieser Ertrag macht die Lektüre Löwiths so lehrreich.

„Der Glaube an die absolute Relevanz der Geschichte ... ist durch die Emanzipation des modernen Geschichtsbewußtseins von seiner ursprünglichen Begrenzung durch die klassische Kosmologie und die christliche Theologie zustande gekommen. Beide beschränkten die Geschichtserfahrung und verhinderten, daß sie maßlos wurde.“  
(177)

Zur antiken Kosmologie hat Löwith aus ähnlichen Gründen eine Neigung wie zur christlichen Theologie, aufgrund ihres Nutzens für die Geschichte, obwohl er, wie wir oben sahen, der jüdisch-christlichen Tradition zugleich die Idee der Maßlosigkeit zusprechen will. Allerdings gibt es - anders als in der Antike - im christlichen Glauben die Unendlichkeit nur bei Gott; die Welt dagegen ist beschränkt.

## 8.

**Unendlichkeit - Endlichkeit.** Die Antike also fürchtet sich nach Löwith vor dem grenzenlosen Kosmos, sie verabscheut das Grenzenlose, das Apeiron, und hält die Erfahrung beschränkt. Platon und Aristoteles eliminieren das Problem des Unendlichen je auf ihre Weise, Platon durch den zyklischen Umlauf aller Dinge zu ihrem Ausgangsort zurück, symbolisiert durch die 24000 Jahre, in denen sich der Frühlingspunkt durch den Tierkreis bewegt; Aristoteles dadurch, daß er Gott als unbewegten Beweger bestimmt, in dem alle Bewegung des Kosmos ihren Ursprung und ihr Ziel hat.<sup>7</sup> Die Christen eliminieren das Unendliche nicht mehr, – unendlich ist Gott –, sie beschränken auch nicht eigentlich seine Erfahrbarkeit, wie Karl Löwith meint, vielmehr beschränken sie seine Begreifbarkeit. Sie wissen, daß der Mensch sich nicht selbst dem Unendlichen nähern, daß er sich nicht selbst erlösen kann. Das ist nicht Beschränkung der Erfahrung, sondern die Beschränkung des Begreifens. Ich unglücklicher Mensch, ruft Paulus angesichts des auf ihm lastenden Gesetzes aus, wer wird mich vor dem Tod erretten? Er kann nicht leugnen, daß es zu

<sup>7</sup> „Die antike Metaphysik des Kosmos hatte gerade darin ihre Vollendung gefunden, daß es Plato und vor allem Aristoteles gelang, das Problem des aktual unendlichen Raumes und der unendlich vielen Welten zu eliminieren.“ Hans BLUMENBERG: *Säkularisierung und Selbstbehauptung, Die Legitimität der Neuzeit*. Teil 1/2. Frankfurt: Suhrkamp, <sup>2</sup>1983 (stw 79).- 294 S.; hier 93.

Recht besteht, dennoch kann er es nicht halten. Und dann läßt er sich retten durch Christus, der für ihn das Gesetz erfüllt. (vgl. Röm 7, 24f) Das ist der Kern christlicher eschatologischer Hoffnung: das Unendliche ist durch sich selber im Endlichen gegenwärtig, weil das Unendliche das Endliche umfaßt, nicht aber umgekehrt; deshalb ist es weder in Raum und Zeit, noch in der Form vom Endlichen festzulegen.

Durch irgendein unglückliches Schicksal hat sich die eschatologische Hoffnung nicht in der ursprünglichen Frische erhalten, meint Löwith. Aber das Verlangen nach der Gegenwart des Unendlichen, einmal geweckt, ließ sich nicht mehr beruhigen. Er findet es bezeichnend für die moderne Situation,

„... daß die Flamme der Eschatologie im 19. Jahrhundert nicht durch die liberalen Theologen, sondern durch die 'Atheisten' wie Proudhon, Marx und Nietzsche in Brand gehalten wurde ...“ (67)

Das ist nicht nur für die moderne Zeit, sondern für das gesamte Schicksal der Eschatologie kennzeichnend. Die Theologie insgesamt, und nicht nur die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, hat weitgehend enteschatologisierend gewirkt, als Angleichung des Glaubens an den Gang der Welt- und Kulturgeschichte. Bei unserem Rückweg durch die Geschichte der Eschatologie suchen wir diese Anschmiegsamkeit zu erkennen und aufzuheben.

Wenn die Idee der Gegenwart eines letzten Sinns einmal in die Geschichte gebracht ist, die Idee also, daß sie ein Ziel habe und daß dieses Ziel, auf das sich alle Bewegung hin sammelt, nahe ist, dann kann man ohne diesen Endzweck nicht mehr leben. Ist das die Maßlosigkeit, die das Christentum in die Welt gebracht hat? Hier wird der Titanismus der Neuzeit deutlich, gegen den Löwith das Sedativ der Skepsis, das Beruhigungsmittel der Ernüchterung bemüht. Was die säkularen Eschatologen auszeichnet und mit den christlichen verbindet, ist die gleiche Maßlosigkeit, nur jetzt in der Umkehrung vom Erwarten zum Machen, vom Bitten zum Herstellen, vom Glauben zur Wissenschaft, von der Theologie zur Philosophie der Geschichte.

„Infolge dieser ursprünglichen Abhängigkeit der Fortschrittsidee vom Christentum ist der moderne Fortschrittsgedanke zweideutig: er ist seinem Ursprung nach christlich, und seiner Tendenz nach antichristlich.“ (63)

Die modernen Erfindungen sind das Ergebnis „extremen Selbstvertrauens“ (108). Hier liegt die ungeheure Kraft und der ungeheure Widerspruch begraben. Der Sinn, der alles zusammenfaßt, soll von der Wissenschaft entdeckt und in die Tat umgesetzt werden. Die Geschichte soll Gegenstand der Wissenschaft werden, denn das macht ihren Unterschied zur Geschichtstheologie aus, die aus Glaubensvorgaben den Gang der Geschichte verstehen will und deshalb über symbolische Mutmaßungen der Schöpfungswoche nicht hinauskomme. Aber ist die Geschichte wissenschaftsfähig? Hier kommt das Zweideutige des Fortschrittsgedankens zum Ausdruck.

## 9.

**Nietzsche als Don Quijote.** Als tragischen Helden des Widerspruchs können wir Nietzsche nehmen: er will die Unendlichkeit machen, ergreifen, zwingen. Nach Ausbruch seiner Krankheit schreibt er an Jakob Burckhardt, er wäre zwar lieber Baseler Professor geblieben, aber er hätte sich opfern müssen als „Narr der neuen Ewigkeiten“ (201). Das Unendliche als selbst zu erreichendes Ziel, solches Unternehmen ist bei Nietzsche auf dem Höhepunkt angekommen, jedenfalls literarisch. Ein Meisterwerk der deutschen Sprache ist sein Panegyrikus, seine Festrede auf Kolumbus und dessen erobernde Ausfahrt nach Indien, die ihn Amerika finden läßt: „Nach neuen Meeren“. Weiter unten soll eine Auslegung versucht werden.<sup>8</sup>

Geschichtsphilosophie also ist nach Löwith ein Bastard, ein Kind der ungezügelten Liebe, geboren aus der Theologie, gezeugt mit einem ungleichen Liebhaber, dessen Name noch gesucht wird. Blumenberg wird sich gegen diese illegitime Herkunft verwahren und die Legitimität der Neuzeit einfordern. Aber ob legitim oder nicht, das ist nicht Löwiths Frage, sondern wer ist der ungleiche Liebhaber? Wie ist die späte Heraufkunft der Fortschrittsidee zu erklären, da die eschatologische Botschaft Jesu zur Zeit der drei säkularen Eschatologen Proudhon, Marx, Nietzsche schon 1800 Jahre alt war? Wir kommen also zur zweiten Frage.

---

<sup>8</sup> Vgl. S. [118](#).

2. Welche Ursachen außer den theologischen wirken an der Entstehung der Neuzeit ebenfalls mit? Löwith sieht sehr richtig, daß die Säkularisierung nicht in der Intention des Christentums gelegen sein kann, auch wenn es faktisch so gewirkt hat. Die Weltgeschichte ist voller Wirkungen über Kreuz. Gewiß geschieht manchmal das Erwartete, aber das Glück an das Eintreffen des Erhofften zu binden, ist der sichere Weg ins Unglück. Eher befördert ein Mensch schon sein Glück, wenn er auf das Gegenteil des Erhofften wartet und mit Enttäuschungen zu leben gelernt hat. Solcherart Leben ist schon voller Weisheit. Aber auch hier wird noch ein gewisses Band in der Geschichte, wenn auch negativer Art, vorausgesetzt. Das anspruchsvollste Leben, das religiöse Leben, gründet sich auf die Unergründlichkeit des Erwarteten, auf das absolute Novum in der Geschichte, das sich weder positiv noch negativ vorher ankündigt. Mit dieser höchsten Ungewißheit freudig leben zu können, heißt auf Gott vertrauen. Daß also die Erwartung des Endes der Geschichte in den Willen zur Veränderung der Geschichte umgeschlagen ist, haben wir schon gesehen. Aber es muß noch einen anderen Grund gegeben haben, der sich aus dem Christentum und seiner unbedingten Erwartung nicht ableiten läßt. Hier muß eine andere Ursache für die neuzeitliche Explosion von Wissenschaft, Technik und Macht vorliegen als nur die Umdrehung eines „eschatologischen Vorbildes“ (12). Denn dieses Vorbild gab es zu lange vorher, Jahrhunderte vorher, als noch nicht einmal die Schätze gesammelt waren, die in späterer Säkularisierung den Besitzer wechseln sollten. Und wenn die Geschichtsphilosophie die Säkularisierung der Geschichtstheologie ist, warum beginnt sie dann nicht gleich bei Augustinus, der die wirkungsvollste und konsistenteste Geschichtstheologie geschaffen hat? Warum dauert es nur so lange mit dem Selbermachen des Unendlichen, bis zum 18. und 19. Jahrhundert? Denn

„... in den Evangelien läßt sich nicht die geringste Andeutung einer Geschichtsphilosophie entdecken, sondern nur die Botschaft von der Erlösung durch Christus, und zwar *von* allem irdischen Geschehen.“ (175)

## 10.

**Löwith als Ehrenchristen.** Wegen dieser Erkenntnis bin ich geneigt, Löwith zum anonymen oder Ehrenchristen zu ernennen, denn verstehen kann man nur, was man in gewisser Weise schon ist. Im Alltag meinen wir zwar, es gelte: Was du nicht verstehst, kannst du nicht tun. Tiefer aber sieht, wer den Satz umdreht: Was du nicht tust, kannst du nicht verstehen. Meister Eckhart schickt seinen Predigten sogar das Wort voraus: „Solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen.“<sup>9</sup> Also gilt vom Sein des Menschen: Was du nicht bist, kannst du nicht verstehen. Die eschatologische Botschaft Jesu vom Ende der Geschichte und von der Erlösung von allem Irdischen aber so klar zu erkennen, gelingt selbst nur wenigen Christen. Tatsächlich hat sich Löwith Hilfestellung geholt von Albert Schweitzer, von dem wir schon gesehen haben, mit welcher Kraft er in den Abgrund der konsequenten Eschatologie zu schauen vermocht hat.<sup>10</sup> Sogar für die Grundidee und den Titel seines Buches zieht Löwith die Neuentdeckung der Eschatologie durch Albert Schweitzer heran.

„In unserer Zeit lieferte Albert *Schweitzer* indirekt einen historischen Beweis für die Notwendigkeit der dogmatischen Behandlung der Botschaft des Neuen Testaments ... Schweitzers Unterscheidung zwischen einer empirischen oder natürlichen und einer dogmatischen oder eschatologischen Geschichte entspricht die allgemeine Unterscheidung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschehen.“  
(225)

Das heißt, Löwith entnimmt seine Grundunterscheidung von Welt und Heil der Botschaft Jesu. Diese Botschaft ist nicht von der Welt, sie ist nicht einmal für die Welt, wenn das heißen soll, die Welt solle ihren bestmöglichen Zustand erreichen. Das wäre bestenfalls „jüdischer Futurismus“ (173), der eine der Quellen der Geschichtsphilosophie ist. Sie ist nur insofern für die Welt, daß sie die Welt abholt zu einem Außerhalb ihrer selbst, in dem sie schon jetzt in ihrer Heimat ist. Das Selbst der Welt vollendet sich nur im anderen ihrer selbst, in ihrem Schöpfer. Es ist also nach

---

<sup>9</sup> Aus Predigt 32.

<sup>10</sup> Vgl. oben S. [50](#).

Löwith nicht möglich, in der Intention der Reich-Gottes-Botschaft Jesu und der ersten Christen das Ziel säkularer Selbständigkeit der Welt zu vermuten. Die ersten und die besten Christen erwarteten und erwarten das Ende der Welt, deshalb erbitten sie täglich vom Vater, daß sein Reich komme.

## 11.

**Ambivalenz der Eschatologie.** Was also tritt noch hinzu, welcher Katalysator bewirkte die Umwandlung, daß das Christentum, das ganz und gar in dieser Welt nichts verändern wollte, zu einem der stärksten Motoren für eine unaufhörlich gesteigerte Weltveränderung wurde, bis hin zu den Katastrophen des letzten, des 20. Jahrhunderts, so daß man ironischerweise, aber nicht zu Unrecht, das Christentum für die ökologische Krise von heute verantwortlich machen konnte, für die gnadenlosen Folgen des Christentums<sup>11</sup> oder für den todbringenden Fortschritt, obwohl der Fortschritt lange Zeit ein Schlagwort gegen das Christentum war. Wie wurden aus den Verächtern der Geschichte die Betreiber des Fortschritts in der Geschichte? Die Ankläger sind allerdings zu naiv und unphilosophisch, als daß wir bei ihnen eine Antwort erwarten dürften. Sie haben keine Möglichkeit, ihren Lieblingsgedanken noch einmal umzukehren und über ihn in der anderen Richtung nachzudenken. Sie sind zu sehr in den ersten Einfall und seine Plausibilität verliebt. Man höre immer auch die andere Seite: *Altera et pars audiatur!* Die moralische Höhe eines Menschen, aber auch seine Denkkraft bemißt sich in der Befolgung dieses Satzes.

Das vermag Löwith; er ist von Haus aus Philosoph, ein Schüler Heideggers, und kann einen Gedanken von verschiedenen Seiten anschauen. Er scheint für die Säkularisierung der Eschatologie einen im Christentum selbst liegenden inneren und äußeren Grund zu sehen, der aber zum einen nicht in der Intention der Botschaft Jesu, sondern in deren Umkehrung liegt, und zum anderen aus der Antike und ihrer Philosophie stammt. Deren

---

<sup>11</sup> Carl AMERY: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums.* Hamburg: Rowohlt, (1972) 1987 (Rororo 6874).- 254 S.

Amalgamierung habe die Explosion der Neuzeit ausgelöst. Äußerlich lassen sich die Eigenschaften der Antike und des Christentums, die im modernen Geist zusammen geflossen sind, gut voneinander trennen. Er sagt:

„Das moderne Geschichtsdenken ... entfernt aus seinem fortschrittlichen Denken die christlichen Elemente der Schöpfung und Vollendung, während es sich aus der antiken Weltanschauung die Idee einer endlosen und kontinuierlichen Bewegung aneignet, ohne ihre Kreisstruktur zu übernehmen. Der neuzeitliche Geist ist unentschieden, ob er christlich oder heidnisch denken soll. ... Daher ist seine Sicht notwendigerweise trübe, verglichen mit dem entweder griechischen oder biblischen Denken.“ (189)

Diese gefährliche und dazu noch trübe Mischung ist aus einer Art kollektiver Schuld des Christentums erwachsen, nicht, weil es das ist, was es eigentlich ist, sondern weil ihm seine Existenz zu beschwerlich wurde und es oftmals nicht war, was es sein wollte. Es hat sich der Welt angeglichen. Das ist nach Löwith die Schuld des Christentums, daß es sich beliebt machen wollte und mit den Kräften des sog. Fortschritts eine Verbindung eingegangen ist. Die Verderbnis des Besten führt zum Schlimmsten: *Corruptio optimi pessima*.

„Es ist die Schwäche des modernen Christentums, so sehr modern und so wenig christlich zu sein, daß es die Sprache, die Methoden und die Ergebnisse unserer weltlichen Errungenschaften übernimmt - in der Illusion, daß die modernen Erfindungen lediglich neutrale Mittel seien, die durch moralische, wenn schon nicht religiöse Zwecke verchristlicht werden könnten. In Wirklichkeit sind sie das Resultat extremer Weltlichkeit und extremen Selbstvertrauens.“ (108)

Um diese Verbindung aufzulösen, geht er in seinem Buch *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* anachron vor, er läuft gegen den Strom der Zeit, und zwar

„... durch die analytische Reduktion des modernen Kompositums der 'Geschichtsphilosophie' auf seine ursprünglichen Elemente.“ (13)

## 12.

**Explosive Mischung.** Wie also ist nach Löwith das explosive Gemisch, das sich Neuzeit und Fortschritt nennt, aus den

beiden Komponenten der antiken Vernunft und der christlichen Eschatologie zusammen gesetzt? Die griechische Frage nach dem Logos der Geschichte löst die Idee des Fortschritts nicht aus, denn zwar soll dieser Logos alles begreifen, aber was er begreift, ist das Auf und Ab, ist Tod und Leben der immer gleichen Geschichte. Um mit dem Begreifen zu Ende zu kommen, muß die Erfahrung auf das Endliche beschränkt werden. Das Unendliche kann man nicht begreifen. Deshalb begrenzt Aristoteles durch den unbewegten Beweger die Erfahrungsmöglichkeiten, wie auch Platon mit seinem großen Platonischen Jahr von 24000 Jahren. Und schließlich, wo viele Götter geglaubt werden, begrenzt einer den anderen.

Das antike Verlangen nach Begreifen, das im Endlichen möglich ist, verbindet sich mit dem christlichen Glauben an den Sinn der Geschichte, an den einen und einzigen Sinn, der gegen den äußeren Anschein als gütige Vorsehung Gottes angenommen wird. Nur wird dieser Sinn christlich nicht *in* der Geschichte vermutet, sondern ihr entzogen, nicht begreifbar, transzendent, obwohl er vom Glaubenden erfahren wird. Wenn jetzt die griechische Vernunft der Eschatologie beigemischt wird, kommt es zur Explosion. Denn den Glauben an den Sinn der Geschichte zur Forderung des Begreifens zu erheben, nicht mehr in der beschränkten antiken Endlichkeit, sondern in der Unendlichkeit des einzigen Gottes, löst notwendig den Gedanken des Fortschritts aus, der sowohl theoretisch wie praktisch aus dem Programm des Begreifens folgt. Denn da die Welt den an sich begreifbaren Sinn noch nicht zeigt, muß er zeigbar gemacht werden, theoretisch als Wissenschaft und praktisch als Technik, die beide als leitendes Ethos das Fortschreiten haben. Diese Mischung aus Antike und Christentum nennt Löwith trübe, nicht klar durchdacht, und in ihrer Unklarheit die Katastrophen der Neuzeit hervortreibend.

Die Beschränkung der Geschichtserfahrung, die Löwith an der Antike und am ursprünglichen Christentum rühmt, scheint beim griechischen Denken stabiler zu sein, da es das Sein der Geschichte selbst aufs Endliche beschränkt, die Endlichkeit also ontologisch fundiert. Beim Christentum ist die Beschränkung gleichsam in die Freiheit des Einzelnen gestellt oder in die Disziplin der Kirche, das Unendliche nicht selbst zu ergreifen, sondern

im Glauben zu empfangen. Und tatsächlich ist die Kirchengeschichte voll von mehr oder weniger empörten Chiliasmen, mit der Forderung an die sichtbare Kirche, nun endlich die eschatologischen Versprechen einzulösen. Ein ehemaliger Theologe hat noch unendliche Forderungen zu stellen; da nicht an Gott, so an die Welt; es ist sein eschatologisches Erbe.

## 13.

**Urteil über Löwith.** Wenn wir uns ein Urteil über das Konzept Löwiths bilden sollen, so fällt zunächst auf, daß er sich weitgehend aller Vorschläge für einen Sinn der Geschichte enthält. Meistens meint man Löwith dahin verstehen zu sollen, daß er eine Abkehr von der überbetonten Wichtigkeit der Geschichte empfehle. Die Geschichte sei nach ihm kein Laboratorium zum Heil, sie habe überhaupt keine eindeutige Richtung, und in ihr einen gerichteten Gang zu vermuten oder zu behaupten, hieße, sie in eine falsche Richtung zu zwingen und künftige Katastrophen vorzubereiten. Er empfehle, so Pannenberg,

„... eine Rückkehr zur griechischen Auffassung, daß die Natur der Dinge und ihre Ordnung sich immer gleichbleiben.“<sup>12</sup>

Das ist gewiß die bewußte und von ihm selbst eingenommene Haltung. Er hält noch eine andere für möglich, die christliche, aber die eines entschieden eschatologischen Christentums, zu dem sich jede Vernunft nur schwer in Beziehung zu setzen vermag. Die eschatologische Erwartung ist nicht vernünftig in der Bewegung der Geschichte.

*Skepsis und Glaube.* Seine Skepsis hält er fast schon für Glauben. Er billigt ihr jedenfalls die gleiche Erkenntniskraft zu.

„Das menschliche Ergebnis, wenn auch nicht der Beweggrund der Skepsis wie des Glaubens ist das gleiche: entschiedene Resignation, die weltliche Schwester der christlichen Ergebung, angesichts der Unberechenbarkeit und Unvorhersehbarkeit geschichtlicher Prozesse.“ (182)

Er weiß, daß Skepsis eine Erkenntnis, aber noch keine Anerkennung und kein Erlebnis ist. Als anerkannte Lebensgestalt kann

---

<sup>12</sup> Pannenberg (s. Anm. 1), 12.

der Glaube nie Karriere machen. Seine kirchliche Erscheinungsform wechselt durch die Zeit. Ihre Größe ist kein Maßstab für ihre Lebendigkeit. Löwith weiß nicht, ob die große Zeit des Christentums schon vorbei ist oder erst noch kommen wird. Denn ein Irrtum im historischen Sinn ist das Christentum von Anfang an. Christus verkündete das Reich Gottes, und gekommen ist zunächst die Kirche, dann der Staat, dann die Wissenschaft, dann die Aufklärung und die Moral, auch die Kunst und manches andere, was die Gestalt des Reiches Gottes präsentieren soll, bis in die verzerrtesten Formen eines 3. Reiches hinein. Aber die Illusion des nahe gekommenen Reiches Gottes erwies sich als seltsam beständig, vielleicht als das Beständigste in der Geschichte, so daß zugleich ein tiefer Gegensatz zwischen *Geschichte und Eschatologie* besteht, der aber nicht wie bei Bultmann<sup>13</sup> entmythologisiert zu werden braucht, denn echte Hoffnung ist so frei wie der Glaube selber. Es muß etwas Widervernünftiges im Glauben stecken, das zwar immer durch ein Verstehen des Glaubens gemildert werden kann, von dessen Uneinholbarkeit es aber seine Kraft bezieht.

Wir könnten noch über die Grenzen Löwiths räsonieren, die sich als melancholische Ungläubigkeit bei frappanten Einsichten in das Wesen des Christentums zeigen. Aber das wäre mittelmäßig und kleinkariert. Den Irrtum, die Resignation, den Tod als Vorbedingung für das Leben zu begrüßen, hängt nicht von einem Vernunft- oder Willensakt ab, der Glaube ist nach Auskunft des Glaubens selbst keine moralische Leistung, also auch keine Forderung, die befriedigt werden könnte. Und so haben wir weiter nichts zu fordern.

---

<sup>13</sup> Rudolf BULTMANN: *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen: Mohr, (1958)  
<sup>3</sup>1979.- 188 S.

## 2.2 Die Legitimierung der Neuzeit (Blumenberg)

**Satz 2.2: Blumenberg leugnet den christlichen Ursprung der Neuzeit, damit auch jeden Erbfall. Nach ihm ist die Neuzeit eigenen Ursprungs und kann also beim Scheitern nicht an den Glauben zurückfallen. Um die Umbesetzung der Eschatologie in Geschichtsphilosophie auszuschließen, leugnet er identische Substanzen in der Geschichte.**

### 14.

**Gefahr aus der Säkularisierung.** Hier setzt Hans Blumenberg an. Blumenberg ahnt die gefährlichen Folgen für das moderne Selbstbewußtsein, wenn die Kategorie der Säkularisierung, und dann noch in der Form Löwiths, Plausibilität gewinnen sollte. Er weiß, daß die Moderne nicht von der Religion fortkommt, genauer, daß die Philosophie nicht über die Theologie hinauskommen kann, wenn sie jemals mit ihr etwas zu tun gehabt haben sollte, wenn sie gewissermaßen nur eine andere Religion ist, gestiftet aus einer älteren, wie es die Religionswissenschaft von allen Religionen zu berichten weiß.

Vielleicht ist die Neuzeit die Religion des Fortschritts mit dem Credo der Wissenschaft und dem Wissenschaftler als Priester und Schriftgelehrten. Das Endliche kann nicht vom Unendlichen loskommen, wenn es ein Teil von ihm sein sollte, dessen endlose Addition in der Zeit doch immer nur bis zum Endlichen reicht. Wenn die moderne Zeit aus der Säkularisation des Christentums stammt, wird sie ihren Ursprung nicht los, und jede moderne Zeit wird immer nur erleben, was der Christ zu jeder Zeit erwartet: das Scheitern der Hoffnung auf endliche Ziele. Leid, Tod und Endlichkeit bilden die christliche Grunderfahrung, die der Glaube anerkennt und verwandelt. Augustinus betet: Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir, o Herr.

So will Blumenberg das Verlangen der Endlichkeit nach der Unendlichkeit als Scheinproblem aufheben und die Endlichkeit mit Anspruch auf Selbstbehauptung gegen die Theologie setzen. Die Neuzeit sei eigenen Ursprungs (*sui generis*) und keinesfalls Säkularisat aus theologischem Erbe, sagt Blumenberg. Vielmehr

sei es durch einen Akt humaner Selbstbehauptung gegen den grenzenlos willkürlichen Gott des nominalistischen Spätmittelalters entstanden.

## 15.

**Kampf gegen Löwith.** Blumenbergs Versuch zur Legitimierung der Neuzeit richtet sich in erster Linie gegen Löwith. In ihm bekämpft er den Renegaten, den Rückfälligen, der über die Rätsel der Geschichte zu theologisieren beginnt. Das Hauptwerk Blumenbergs zu diesem Zweck heißt *Die Legitimität der Neuzeit*, erstmals erschienen 1966.<sup>14</sup> Jeder Mensch trägt viele Meinungen mit sich herum. Nicht alle sind öffentlichkeitsfähig, aber die unbewachten Augenblicke offenbaren die immer wirksamen, die unbewußten Antriebe. Blumenberg bietet uns in einer Fußnote, einem Ort, wo man seiner Meinung etwas freieren Lauf läßt, den Schlüssel für sein affektives Verhältnis zu Löwiths Säkularisierungsthese. Er erzählt:

„Eine Schlüsselaneddote für Löwiths Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Philosophie erzählt er selbst von Hermann Cohen. Dieser wurde dem Judaisten L. Zunz durch Steinthal mit den Worten vorgestellt: *Herr Dr. Cohen, ehemaliger Theologe, jetziger Philosoph.* Darauf Zunz: *Ein ehemaliger Theologe ist immer ein Philosoph.* ... Löwith setzt, mit Blick auf Cohen, hinzu, der Satz lasse sich umkehren; ...“

Und jetzt der Kommentar Blumenbergs:

„... aber gerade das ist nicht der Fall.“ (268)

Es kann und soll nicht der Fall sein, daß ein ehemaliger Philosoph immer ein Theologe ist. Die Gefahr vermutet er bei Löwith, daß dieser insgeheim mit der Neuzeitkritik und der Säkularisierungsthese bereits Theologe geworden ist. Nicht die Theologen selbst oder die Kirche oder die Gläubigen sind die Hauptgegner in dem breit ausgefalteten Programm zur Selbsterhaltung und Legitimierung der Neuzeit; er behandelt sie gutmütig als überholt,

<sup>14</sup> Ich zitiere hier nach der 1974 überarbeiteten und in den 1980er Jahren in drei Bänden erschienenen Taschenbuch-Ausgabe: Hans BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*. 1. - 4. Teil. 3 Bde. Frankfurt: Suhrkamp, (1966) <sup>3</sup>1983.- 310; 294; 187 S. (stw 79, 24, 174) Die folgenden Zitate beziehen sich auf den 1. Band: Säkularisierung und Selbstbehauptung, vgl. oben Anm. 7.

sie haben es nur noch nicht bemerkt. Blumenberg ist ein Meister wortgewaltiger Abwiegelungsstrategien. Sein Problem ist, daß sich der Fortschritt noch einmal überholen lassen und die Geschichtsphilosophie ihre Autonomie wieder verlieren könnte. Wohin? Natürlich an die Geschichtstheologie, an den Ort zurück, wo sie, wie er fürchtet, mißbräuchlich entwendet wurde. Weiter heißt es in der Fußnote:

„Auf demselben Kongreß sagte Löwith in der Diskussion über die Referate zu *Säkularisation* von H. Lübke und mir, die oft mißverständene Absicht seines Buches *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* sei gewesen, die Unmöglichkeit einer autonomen Geschichtsphilosophie zu zeigen...“ (268)

Es ist wie in einer Religion, die sich als Erfüllung einer vorausgegangen Verheißung versteht. Die Vorgängerin kann als vorläufig gelten bleiben, man kann auf ihre Bekehrung warten, eine spätere Nachfolgerin aber wird heftig bekämpft. Der Islam läßt die Juden und Christen mehr oder weniger unbehelligt, als Bürger 2. Klasse zwar und mit zusätzlichen Steuern, aber mit gewissen Rechten bestehen. Die Baha'i, eine Abspaltung des Islam, werden dagegen blutig verfolgt. Das gleiche gilt für die geschlossene Gesellschaft des Mittelalters: Die Juden durften einigermaßen als Bürger 2. Klasse leben, die ketzerischen Abspaltungen *innerhalb* der Kirche wurden heftig verfolgt. Wo immer die Geschichtszeit zur Identitätsfindung gebraucht wird, tritt dieses psychologische Moment auf. Jede Weltanschauung muß glauben, daß ihr die Zukunft gehöre und in ihr alle früheren Epochen mit besserer Erkenntnis aufgehoben seien.

#### 16.

**Unbewältigte Vergangenheit.** Das Konzept Löwiths, die Säkularisierung aus der Theologie abzuleiten, enthält nach Blumenberg die Gefahr des Rückfalls, weil Säkularisierung Enteignung bedeute und der ursprüngliche Besitzer eines Tages sein ihm einseitig entzogenes Gut zurückfordern könne, wie es jetzt in den Ländern des ehemaligen Ostblocks geschehen ist. Damit bekommt die Moderne aber das Makel eines Unrechts angeheftet, was den Theologen wohl gut gefallen könne, was aber eben doch

nur ein Theologumenon, eine Theologenrede sei, die letzte überhaupt. „Wenn die Neuzeit ihrem geschichtlichen Bestand nach säkularisiert wäre, dann hätte sie sich als einen Inbegriff dessen zu verstehen, was *'der Sache nach'* nicht sein sollte. ... Jene 'objektive Kulturschuld' gehört am ehesten zu dem Typus von Sachverhalten, die mit dem Titel unbewältigte 'Vergangenheit' versehen worden sind.“ (136)

Gegen Löwith argumentiert Blumenberg so, daß die Eschatologie gar kein innergeschichtliches Heil erwarte und daß deshalb die Fortschrittsidee, die auf säkulare Besserung dränge, kein christliches Eigentum gewesen sein könne. Also sei die Idee fortschreitender Entwicklung *nicht* der christlichen Heilsgeschichte entsprungen. Seltsam ist, daß Blumenberg von Umbesetzungen historisch aufgetretener Motive spricht, dann aber aus formalen Gründen die Umbesetzung des Motivs Eschatologie verweigert. Er sagt:

„Es ist ein formaler, aber gerade darum manifester Unterschied, daß eine Eschatologie von einem in die Geschichte einbrechenden, dieser selbst transzendenten und heterogenen Ereignis spricht, während die Fortschrittsidee von einer jeder Gegenwart präsenten Struktur auf eine der Geschichte immanente Zukunft extrapoliert.“ (39)

Nun hatte Löwith aber nicht behauptet, daß die christlichen Ideen in der Richtung ihrer eigenen Intention gewirkt hätten, sondern vielfach ihrem Sinn entgegen. In historischer Sicht erwarteten die Christen das Ende der Geschichte und den Anbruch des Reiches Gottes; sie wurden dabei, ohne es direkt zu wollen, zum stärksten Motor der geschichtlichen Umgestaltung, entweder durch sie selber oder durch ihre Gegner, die nicht mehr abwarten wollten und die Verwirklichung des verheißenen Reiches in die eigene Hand nahmen.

### 17.

**Urteil über Blumenberg.** Von Blumenbergs Attacke bleibt am Ende nicht viel übrig, nur eben dies, daß das ursprüngliche Christentum und Christus selbst keinesfalls die Geschichte verändern wollten, sondern sehr ernsthaft nur eines glaubten: daß es bald mit der Welt vorbei sei und man deshalb ihre Sorgen schon jetzt vergessen könne. Diesen eschatologischen Irrtum mit so seltsamer Beständigkeit in der Geschichte aber hatte Löwith mit

großer Deutlichkeit markiert, den Gegensatz von Geschichte und Eschatologie, den er von Albert Schweitzer gelernt und übernommen hatte. Blumenberg erkennt selbst diesen Gegensatz, wenn er auf den Spalt zwischen Kulturchristentum und jesuanischer Weltüberwindung verweist und dafür Franz Overbeck anführt:

„Das Christentum ist aus einer Selbstpreisgabe entstanden, indem es sich *mit einer Theologie ausgestattet hat, erst als es sich in einer Welt, die es eigentlich verneint, selbst möglich machen wollte*. Die Theologie selbst ist, wie Overbeck den Ausdruck bezeichnend gebraucht, *nichts anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christentums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus, nicht umsonst zu haben ist.*“ (138)

Damit wären alle Stücke für eine Beurteilung beisammen. Substantiell bleibt von Blumenbergs These nichts übrig, was nicht auch Löwith schon gesagt hätte und was nicht die Theologen selbst an Widerspruch zwischen der Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus und seiner Verwirklichung in der abendländischen Geschichte bemerkt hätten. Man fragt sich: Wozu das Ganze? Und Löwith fragt es auch.

„Wenn man sich durch die komplizierte Denk- und Schreibweise des Verfassers durchgearbeitet hat, kommt einem unwillkürlich die Frage: wozu dieser Aufwand an scharfsinnigen Überlegungen, ausgebreiteter historischer Bildung und polemischer Pointen gegen das Schema der Säkularisation, wenn sich die Kritik dieser illegitimen Kategorie am Ende doch aufs engste mit dem berührt, was sie bekämpft, wengleich sie es in differenzierter Weise tut.“<sup>15</sup>

Man kann es auch weniger vornehm ausdrücken: Es kreiβte der Berg und gebar eine Maus. Eine kleine Erkenntnis preist Blumenberg mit überfließender Beredsamkeit an, mit einer artifiziiellen Sprache und einem rhetorischen Aufwand, die an mühsam beherrschte Überreizung denken läßt, nicht aber an die Geistesklarheit der Wissenschaft, die sich mit einiger Redlichkeit von selbst vorträgt. Dies ist das Ergebnis: Geschichte besitzt keine Identitäten oder Substanzquanten. Deshalb kann es auch keinen Akzidenzientausch zwischen den Epochen geben. Blumenberg steht

---

<sup>15</sup> Karl LÖWITH: *Besprechung des Buches 'Die Legitimität der Neuzeit' von Hans Blumenberg*. In: *Sämtliche Schriften* Bd. 2. S., Stuttgart: Metzler, 1983, 457f; vgl. auch Wolfhart PANNENBERG: *Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg (1968)*. In: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck, (1972) <sup>2</sup>1978, 114 - 128.

in der guten Tradition der nachmodernen Philosophie, die vom Ende der Geschichte spricht, da sie in ihr keine vernünftige Bewegung substantieller Art erkennen kann. Der Christ erkennt auch keine, macht aber keine Verzweigung daraus. Die Ziellosigkeit der Welt ist ihm das Erwartete. Das Christentum paßt nicht in die Welt, weil die Welt nicht in sich selber paßt. Aber es übt eine ungeheure Wirkung in ihr aus, wie es der Anfang des Christentums gar nicht vermuten ließ. Denn Welteroberung und Teilnahme an der Regierung gehörten nicht zu ihrem Programm. Selbst Blumenberg mit seinem Lebenswerk, der sich am Glauben abarbeitet, zeigt das an. Er möchte, daß es anders sei mit der Wirkung des Christentums. Aber er kann es nicht verhindern, da ein allgemeines Geschichtsgesetz nach seiner eigenen Einsicht nicht existiert und deshalb nichts vorschreiben kann. Von dieser Freiheit, in der Geschichte an kein Schicksal gebunden zu sein, machen die Christenmenschen seit eh und je Gebrauch.

Blumenberg bietet für die Erneuerung der christlichen Eschatologie eine nützliche Lektion. Er entlastet von beschwerlich gewordenem Erbgepäck und ermöglicht den Entscheid für die Botschaft Jesu, Widerspruch zu sein gegen eine Welt, die ihre Identität aus sich selbst schöpfen wollte. Ob sich das Verlangen nach Unendlichkeit als Phantomschmerz beseitigen läßt, wie Blumenberg möchte, nachdem das Ende der Neuzeit seine Erfüllung amputiert hat, muß sich zeigen. Wir stehen in der Freiheit, es anders zu wollen, allerdings unter Einsatz unserer ganzen Existenz. Das Ende der Geschichte kann den Christen nur frei machen. Von dieser Freiheit nach dem Ende der Neuzeit soll jetzt mit Blick auf Guardini die Rede sein.

### *2.3 Das Ende der Neuzeit (Guardini)*

**Satz 2.3: Nach Guardini versinken die Versuche der Neuzeit, über die Autonomie der Natur, der Subjektivität und der Kultur geschichtliche Identität zu erlangen, in Katastrophen. Das Bündnis des Christentums mit der Kultur löst sich von selber auf. Dadurch wird der Christ frei zum Urent-**

**scheid des Entweder-Oder. Indem er sich zu Gott hin öffnet, wird er Person.**

18.

**Eine kleine Schrift.** Im Jahre 1950 erscheint eine kleine Schrift von Romano Guardini, dem Priester, Kulturphilosophen und unermüdeten Schriftsteller, mit dem Titel *Das Ende der Neuzeit*.<sup>16</sup> In ihr hat er einige Vorträge zusammengefaßt, die er im Winter 1947/48 zuerst an der Universität Tübingen und dann noch einmal im Sommer 1949 in München gehalten hat, also 2-3 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. (10)<sup>17</sup>

Der Krieg zusammen mit den vorangehenden zwei Jahrzehnten und dem Ersten Weltkrieg waren der Anlaß, im Ende des Krieges ein Symbol für das Ende der Neuzeit überhaupt zu sehen. Der Anstoß ist dem bei Löwith ähnlich: Beide erfahren die Bodenlosigkeit einer Kultur, die vermeinte, auf unerschütterliche Fundamente gegründet zu sein. Ein Biograph Guardinis hat die Schrift *Das Ende der Neuzeit* die „wohl bedeutendste Analyse Guardinis“ genannt.<sup>18</sup>

Sie ist aber mehr als nur eine distanzierte Analyse, sie ist auch eine „in vieler Hinsicht heute wieder aktuell gewordene Programmschrift“, wie man vor kurzem sagen konnte. In den fünfziger Jahren war dies kurzzeitig gewürdigt worden, wenn es auch in den späteren 60er und 70er Jahren,<sup>19</sup> zur Zeit einer gewissen Blüte des Neomarxismus und seiner Geschichtsutopie, der jede Theologie mehr oder weniger ein Opfer gebracht hat, um Guardini und seine Neuzeitkritik still geworden war. Im Jahr 1957 waren

<sup>16</sup> Romano GUARDINI: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung* (1950). Würzburg: Werkbund, <sup>9</sup>1965.- 116 S. Neuauflage in der Werkausgabe 1986. Literatur: Heinz Robert SCHLETTE; H. LUTZ: *Zur geistigen Gestalt Romano Guardinis. Materialien zum Bereich der Sprache und zur Frage des Endes der Neuzeit*. Rothenfeler Schriften Bd. 7. Rothenfels, 1980.

<sup>17</sup> Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf die unveränderten ersten 9 Auflagen.

<sup>18</sup> Werner DETTLOFF: *Romano Guardini (1885-1968)*. In: *Klassiker der Theologie II*. Hrsg. von Heinrich FRIES; Georg KRETSCHMAR, München: Beck, 1983.- 486 S.; 325.

<sup>19</sup> Arno SCHILSON: *Mahnung und Weisung. Zur überraschenden Aktualität Romano Guardinis*. In: *GuL* 5 (1988) 324 - 336, 333.

mehrere hundert Studenten gefragt worden, welche literarischen Werke ihrer Meinung nach am meisten zur Klärung der geistigen Situation der Zeit beitragen. In der Reihenfolge ihrer Antworten steht Guardini mit dem kleinen Buch *Das Ende der Neuzeit* voran. Es folgen Sedlmayr mit *Verlust der Mitte*; Ortega y Gasset mit *Der Aufstand der Massen*, und Karl Jaspers mit *Ursprung und Sinn der Geschichte*.<sup>20</sup> Utopische Weltdeutungen können mit dem leicht tragischen und pessimistischen Charakterzug, der überall bei Guardini durchscheint, wenig Praktisches anfangen. Und so wurde er nach seinem Tod 1968 schnell vergessen. Bis 1965 waren neun Auflagen vom *Ende der Neuzeit* unverändert gedruckt worden. Aber noch 1977 konnte man Exemplare dieser letzten Auflage erstehen.<sup>21</sup> Langsam erwacht das Interesse für diesen Bildungstheologen und Kulturkritiker wieder, für den Aristokraten und Initiator der liturgischen Bewegung, für den in vielerlei Gegensätzen lebenden Menschen und Priester. Inzwischen gibt es eine erste größere Biographie über ihn;<sup>22</sup> eine Gesamtausgabe seiner Werke beginnt zu erscheinen.<sup>23</sup>

## 19.

**Verdichtete Formel.** Guardini prägt drei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges das Wort vom Ende der Neuzeit, worüber eine Biographin sagt:

„Im *Ende der Neuzeit*, womit Guardini wieder einmal eine sich durchsetzende Formulierung fand, ist auf verdichtete Weise zusammengefaßt, was ihn jahrzehntlang bewegt.“<sup>24</sup>

Das geschieht nicht ohne Mut, denn niemand kann gut formulieren, gar mit einer sich durchsetzenden Formel, der seine Wahrheit nicht vorher durchlebt und durchlitten hätte, der jahrelang oder jahrzehntlang von ihr bewegt wurde, der zugleich den

<sup>20</sup> Vgl. Dettloff (s. Anm. 18), 318.

<sup>21</sup> Michael THEUNISSEN: *Falscher Alarm. Wiedergelesen: Romano Guardinis Das Ende der Neuzeit*. In: FAZ vom 3. März 1977, 19.

<sup>22</sup> Hanna-Barbara GERL: *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*. Mainz: Grünewald, 1985.- 381 S.; Alfons KNOLL: *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*. Paderborn: Schöningh, 1994.- 620 S.

<sup>23</sup> Romano GUARDINI: *Werke*. Hrsg. von Franz Henrich. Paderborn u.a.: Schöningh, 1986ff.

<sup>24</sup> Gerl (s. Anm. 22), 338.

Geist der Zeit zu erfassen und ihm zu widerstehen vermocht hat. Sprüche von Werbetextern verschwinden so schnell, wie sie geschmiedet wurden. Solange du deiner Wahrheit nicht gleichst, wirst du sie nicht verstehen.<sup>25</sup> Vom Ende einer Epoche zu sprechen, die sich in stolzem Selbstbewußtsein als neu bezeichnet, als neu geboren aus einer alten Zeit, und die im Neuen und Neuesten das selbstverständlich Bessere erblickt, erfordert den Mut, dem psychischen Mechanismus zu widerstehen, als dessen Lösung sich das Neue anbietet, nicht nur der Neugierde, die aus der Langeweile und Ziellosigkeit geboren ist, sondern der Berufung auf einen notwendigen Geschichtsgang. Sich aus diesem Schutz heraus zu begeben, heißt sich der Einsamkeit einer Wüste aussetzen. Denn aus dem notwendigen Gang der Geschichte, den sich die Neuzeit als Weg zum stets Besseren vorstellte, bezog sie ihr hypertrophes Selbstbewußtsein, das alle früheren Epochen als Vorläufer und alle fremden Kulturen als unterentwickelt betrachtete. Kann man leben, ohne auf Besserung zu hoffen? Die Neuzeit hatte sich der Besserung der Zustände in besonderer Weise verschrieben, sie hatte ein Programm gemacht und sich darauf verpflichtet, aus eigenen Kräften allem ein Ende machen, was vor ihr war, denn sie wollte ja Besserung. Damit gerät das Neue in den Rang eines geistigen Schibboleth, einer Erkennungsmarke der Zugehörigkeit. Der Fortschritt wird machtförmig und gerät damit unter die Doppeldeutigkeit von Gut und Böse, da er doch zunächst nur das Gute wollte. Die Neuzeit entthront die Vergangenheit und macht sich gleichzeitig immun gegen die eigene Entmachtung, die dem Neuen unvermeidlich aus der Bewegung der Zeit, aus der Zukunft droht. Das Neue ist immer neu. Wie soll das Neue auch veralten? Nach dem Neuen kommt wieder ein Neues, wenn auch ein anderes Neues, da das veraltete Neue herabgesunken ist und seine Berechtigung zum Leben verloren hat. „Alles glänzt mir neu und neuer,“ ruft Nietzsche, der neuzeitlichste Geist dieser Epoche, der aber auch die Bodenlosigkeit ihrer Metaphysik aufs tiefste verspürt hat, in seinem Gedicht auf Kolumbus aus. Kolumbus, der gesunde Tatmensch am Anfang, fährt über den Atlantik, Nietzsche, der kranke Gedankenmensch am Ende der Epoche, begibt sich in imaginären Fahrten aufs Meer

---

<sup>25</sup> Vgl. oben S. 98.

der Unendlichkeit.<sup>26</sup> Dem Kult des Neuen dienen beide auf ihre Weise.

20.

**Das Motiv.** Warum redet Guardini vom Ende der Neuzeit? Wenn man Deutschland und halb Europa hat in Schutt und Asche niedergehen sehen, dann darf man deutlicher und sicherer als jetzt, mehr als 50 Jahre nach diesem Ende, sagen: Ich bin dabei gewesen! Ich habe eine Epoche versinken sehen! Dann kann man es nachfühlen, wenn er einer solchen Zeitspanne selbst den inneren Untergang ihrer Ideale nachzuweisen sucht, deren äußeres Versinken der tagtägliche Anblick ihm geboten hat. Im Erlebnis seiner Tage sieht er ein Symbol seiner Epoche. Das spricht Guardini in seiner These von der Unredlichkeit der Neuzeit aus: In den Verwüstungen der letzten beiden Weltkriege, so sagt er, hat sich eine Leere und Hohlheit kundgetan, die schon lange Bestand hat (107), die als Unredlichkeit geradezu den Kern der Neuzeit ausmacht, weil sie versucht habe, die Werte und Haltungen des Glaubens, also alles Ethische und Praktische am Christentum, zu übernehmen, aber die Offenbarung, Christus und die Kirche, als überflüssig und am Ende sogar als schädlich abzulehnen. (105) Wir treffen hier auf die genaue Gegenthese zu Blumenberg: Die Neuzeit ist illegitim, sie hat nur geerbt und außerhalb der Erbschaft hat sie nichts und ist sie nichts. Zunehmend werde sich ihre Substanzlosigkeit zeigen. Die Neuzeit als Phantom- und Nebelerscheinung!

„Der Nicht-Glaubende muß aus dem Nebel der Säkularisation heraus. Er muß das Nutznießertum aufgeben ... Schon Nietzsche hat gewarnt, der neuzeitliche Nicht-Christ habe noch gar nicht erkannt, was es in Wahrheit bedeute, ein solcher zu sein. Die vergangenen Jahrzehnte haben eine Ahnung davon vermittelt, und sie waren erst der Anfang.“ (108)

Das Ethische, Moralische, das Praktische, ja! Aber das Dogma, der Glaube, die Offenbarung, die Kirche, nein! Jetzt, sagt Guardini, in der Zeit nach den Verwüstungen zweier Weltkriege kann jeder sehen, der es sehen will, was eine Kultur bedeutet, die rein

<sup>26</sup> Vgl. unten S. [118ff.](#)

auf die Kräfte des Menschen gebaut ist. Seine Anklage klingt maßlos. Unredlich, sagt er, ist

„... jenes Doppelspiel, welches auf der einen Seite die christliche Lehre und Lebensordnung ablehnte, auf der anderen aber deren menschlich-kulturelle Wirkungen für sich in Anspruch nahm.“  
(112)

So wagen nur wenige zu sprechen. Es kann einem taumelig werden, eine Epoche von Jahrhunderten mit zweifellosen, wenn auch doppeldeutigen Segnungen einfach abgelehnt zu sehen. Der Nihilismus Nietzsches erschreckt weniger als die Verneinung Guardinis. Denn Nietzsche liegt irgendwie in der Richtung der Neuzeit, in ihrer Stimmung; seine Gott-ist-tot-Prophetie bringt die Säkularisierung zu einem gewissen Abschluß. In dem stillen Tonfall Guardinis ist schwer zu merken, welche Kraft es kostet, nicht in einer Linie zu liegen, auch nicht in der Linie der Negation, sondern ... ja, was? Denn eine Restauration oder eine Reformation, ein Zurückgreifen auf die vor-vorige Epoche empfiehlt er ebenfalls nicht. Wir werden sehen, daß sich bei ihm ein eschatologischer Urtypus des Glaubens zu Wort meldet, der nicht in chronologischer Zeit zu messen ist, der also den Begriffen Reform, Fortschritt, Rückschritt nicht unterliegt, was alles Begriffe sind, die erst dann Sinn machen, wenn man zum Messen des Abstands vom Ursprung den Chronometer nimmt.<sup>27</sup>

## 21.

**Visionäre Rage.** Guardini spricht ohne Wenn und Aber, ohne jedes Fragezeichen vom *Ende der Neuzeit*, in einer Art visionärer Rage, zugleich in einer prophetischen Sicherheit, die durch das in der Nachkriegszeit neu erblühte Deutschland und Europa, durch die noch immer weiter sich entfaltende weltweite Herrschaft der Technik und jetzt durch die Vision einer gar nicht unmöglichen, Ost und West umspannenden Internationalen Friedensordnung nicht ungültig gemacht wird. Wenn er im Untertitel hinzufügt: *Ein Versuch zur Orientierung*, so ist damit ge-

---

<sup>27</sup> Vgl. Heinz FASTENRATH: 'In vitam aeternam'. *Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. St. Ottilien: Eos, 1982. „Romano Guardini - Die pneumatische Gemeinschaft personalen Lebens des in Christus erlösten Menschen mit Gott“ (727 - 802).

meint, daß der Prozeß des Endens noch Jahre dauern kann, bis er sich deutlich den vielen kundgetan hat, bis er erkannt und anerkannt worden ist. Es reicht, daß die Idee der Neuzeit zu sinken begonnen hat, das ist auch schon ihr Ende. Denn die *neuzeitlichen Ideale der Autonomie*, und zwar der Autonomie der Natur, des Individuums und der Kultur sind für jede künftige Massengesellschaft dahin, da ihr der „bourgeoise Aberglaube an den Fortschritt“ (91) abhanden gekommen ist. Das ist im Jahr 1947 gesagt, also etwa im selben Jahr, in dem Löwith schreibt, daß „der Glaube des 18. Jahrhunderts an Vernunft und Fortschritt allmählich zweifelhaft“<sup>28</sup> geworden sei. Bis in die Wortwahl hinein ist hier die Wahrnehmung die gleiche wie bei Guardini, wenn wir den Glaube des 18. Jahrhunderts an Vernunft und Fortschritt mit dem bourgeoisen Aberglauben an den Fortschritt gleichsetzen dürfen.

Dennoch gibt Guardini keine Schätzung für den Zeitraum des Prozesses, und er gibt auch nicht vor zu wissen, was nach diesem Ende kommen wird. Er mahnt sich selbst zur Vorsicht, da allzusehnlich der Wunsch zum Vater des Gedankens werden kann. Immer sei es dem Christen eigentümlich schwergefallen, sich mit der Neuzeit abzufinden. (III) Da liegt es nahe, einen Konkurrenten für tot zu erklären, um ihn auf leichte, aber vielleicht bloß fiktive Art los zu werden. Weil Guardini keine Erleichterung für das Leben des Christen ankündigt, keine Siegesfeiern und keine Siegerfreuden nach bestandem Kampf, sondern eine neue Existenzschwere, die dem Glaubenden abgenötigt werde, die ihn aber auch fähig mache, in der Gefahr zu bestehen (II4), können wir ihn jedenfalls nicht als Schmeichelpropheten bezeichnen, der sich einen Vorteil verschafft, indem er seinen Hörern angenehme Halbwahrheiten erzählt. Dem Christen sind keine Siege möglich in der Welt, wie die Erfahrung des 20. Jahrhunderts noch einmal gezeigt hat. Alle scharfen Gegner der Kirche gingen zugrunde, zuletzt 1989 der Kommunismus, aber zu Triumph besteht in der Kirche kein Anlaß.

---

<sup>28</sup> Löwith (s. Anm. 3), II.

22.

**Idee der Neuzeit.** Die Idee der Neuzeit hat also zu sinken begonnen, sagt Guardini. Was ist diese Idee? Unter Neuzeit versteht er zunächst ganz positive Werte. Sie befreit von Autoritäten, sie lehrt das Selbersehen und das Selbermachen. Es ist das Zurückdrängen von Autorität, um sich selbst in allen Einzelheiten zu überzeugen, in der Naturkunde, Völkerkunde, Kosmologie, in Staat und Wirtschaft, in der Religion oder auch im Vergleich der Religionen. Autoritäten werden einer Prüfung unterworfen, mögen sie ihr standhalten! So lehnt Galilei die Bewegungsgesetze des Aristoteles ab, weil sie seiner Erfahrung widersprechen. Die Kirche hatte sich die Aristotelische Physik zu eigen gemacht, also gerät er mit ihr in Konflikt. Zur gleichen Zeit sucht Descartes ein unerschütterliches Fundament des Denkens zu legen, das menschliche Autoritäten gar nicht und Gott nur hilfswise gebraucht. Aber auch in der Wirtschaft, wo das Zinsverbot fällt, bewegt sich das Leben immer mehr nach eigenen Gesetzen. Autonomie auch in der Politik! Die Machtförmigkeit aller Politik wird erkannt, aber es wird nicht mehr ein rechtfertigender Mantel entweder von Gottes Gnaden oder des Dienstes für das Gemeinwohl über sie geworfen. Die Macht des Fürsten, der aus eigener Vollkommenheit handelt, werde von *Machiavelli* (1469 – 1527) gerechtfertigt. Das Unrecht des Fürsten sei kein Unrecht, eben weil er aus sich selbst handelt und handeln muß. Er selbst sei das Maß des Handelns. Das Unrecht, das er begeht, ist ihm gewissermaßen als Pflicht aufgetragen. (39) Aristokratische Autonomie als Vorläufer demokratischer Autonomie! Die Subjekte der Neuzeit können mit der Zeit wechseln, bleiben aber endlich und empirisch, so daß der machiavellische Fürst heute am ehesten in der Demokratie zu suchen ist, in der die Mehrheit unfehlbar und unanfechtbar ist, so daß ihre Entscheidungen ausgeführt werden.

Wie man sich mit dem Kleinen und Einzelnen beschäftigt, ihm Freiraum und Autonomie gibt, so daß die Freiheit des Subjektes ihr Motto ist, so gibt es auch das andere, den Blick auf das Ganze, das grenzenlose All.

„Wenn die Wirklichkeit über alles Maß hinausgeht, verschwinden jene Momente, auf denen die mittelalterliche Ordnungsvorstellung ruhte: Anfang und Ende, Umriß und Mitte.“ (41)

## 23.

**Zug zur Grenzenlosigkeit.** Das grenzenlose Interesse für die Einzelheiten bedarf der Grenzenlosigkeit des Ganzen, des Alls, um niemals auf ein Hindernis zu stoßen. Die Neuzeit ist deshalb auch der Wille zur Unendlichkeit, zur Grenzenlosigkeit in Raum und Zeit, das Vertrauen auf die Möglichkeiten des Menschen. Neuzeit, das ist die Zeit ab 1400 oder 1500, das ist die Zeit des Buchdrucks, die Zeit des Kolumbus, der Amerika entdeckt, die Zeit der Reformation. Kopernikus läßt die Erde um die Sonne laufen, so daß fortan das Gefühl der geordneten Mitte fehlt, wo alles seinen Ausgang, seinen Fortgang und seinen Eingang hat. Aus dem Gegensatz von endlichem und unendlichem Lebensgefühl, also aus dem Gegensatz von Mittelalter und Neuzeit läßt sich die Kraft und der rasende Lauf der Neuzeit verstehen, der ohne Parallele in der Geschichte scheint. Pascal ruft angesichts des Gegensatzes aus:

„Das ewige Schweigen der unendlichen Räume macht mich schauern.“<sup>29</sup>

Ein weiteres kommt hinzu. Der mittelalterliche Mensch lebte zwar in einer endlichen und geordneten Welt, aber er kannte auch das Unendliche. Er kannte Gott und glaubte an ihn, privat und öffentlich, und Gott war frei und zugleich unbegrenzt und allmächtig. Was Gott für das Mittelalter ist, das wird für die Neuzeit die Natur. Mutter Natur, so redet Goethe sie 1782 im Tiefurter Journal an (45), und er spricht ihr hymnisch alle Eigenschaften eines liebenden, fürsorgenden und allwissenden Gottes zu.

Drei Momente sind es insgesamt, die den Prozeß der Neuzeit nach Guardini kennzeichnen: die Natur, die Persönlichkeit, die Kultur.

„Die gewohnte Darstellung der europäischen Geistesgeschichte hat die in sich ruhende Natur, das autonome Persönlichkeitssubjekt und die aus eigenen Normen schaffende Kultur als Ideen angesehen, welche zu entdecken und immer voller zu verwirklichen Ziel der Geschichte sei. Das aber war ein Irrtum.“ (59)

Der Grund dafür ist folgender: Die drei Werte haben ihre Lebenskraft aus der Offenbarung bezogen, aber die Erben wollten

<sup>29</sup> Blaise PASCAL: *Pensées*, fr. 206.

nur den Nutzen dieser Werte beziehen, nicht deren Wahrheit anerkennen. Den Nutzen aber wollten sie so, daß all das, was Gottes Eigenschaften ausmacht, – seine Unendlichkeit, seine Freiheit, seine spontane Schaffenskraft –, von ihnen selbst übernommen wird. Die Neuzeit kann die Offenbarung nicht anerkennen, weil sie mit Gott den Platz tauschen will. Daher kommen ihre großen Werte, die in sich ruhende Natur, die autonome Persönlichkeit, die Kultur. Wenn immer man das Christentum wegen seiner ethischen Kraft rühmt, auch die wohltuenden Folgen des Glaubens bis in die Menschenrechte preist, aber den Glauben, die Offenbarung, die Kirche für eine zweitrangige Beigabe, für ein historisch überholtes Motiv ansieht, dann steckt dies hinter der „neuzeitlichen Unredlichkeit“: Selber in der Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit Gottes leben, selber Gott sein!

## 24.

**Die Natur zentral.** Romano Guardini hat tief gesehen, daß gerade die Natur als unveräußerliche Substanz an den Anfang des neuzeitlichen Dreigestirns gestellt werden mußte, um ihr Programm der Autonomie durchzuführen. Ohne Natur keine Autonomie! Er hat die Natur als die bewußt gewählte Grundlage allen anderen Tuns der Neuzeit erkannt. Natur ist nicht eine romantische Idee, kein grüner Wald und früher Sonnenaufgang, auch nicht der rauhe Acker, dem das Brot abgerungen werden muß, sondern sie ist in der Form der Naturwissenschaft ein Versuch, den Überblick, das Wissen, die Gesetze, kurz, die Macht über das Geschehen in die Hand zu bekommen. Auf solcher Natur ruht die Kultur der Neuzeit.

„Sie tut, als ob der Weltstoff, sobald er in den Bereich der Freiheit kommt, ebenso gesichert bliebe wie in dem der Natur.“ (91)

Hier liegt der neuralgische Punkt der Neuzeit. Handeln kann man nur, wenn die Grundlagen, auf denen man steht, sicher sind, sonst kommt das Gegenteil des Gewollten heraus. Deshalb sind für die Neuzeit die Natur und die Naturgesetze Garanten der Identität, religiös gesprochen also Götter. Der harte Kern der Neuzeit ist die Naturwissenschaft, sagt Carl Friedrich von Weiz-

säcker,<sup>30</sup> und er erklärt den Kern mit der Macht, die ein erkanntes Gesetz seinem Entdecker verleiht. Und das sieht sehr hellsichtig auch Guardini, wenn er die Natur an die Spitze der neuzeitlichen Autonomie stellt.

Ich möchte das an einem Beispiel, am schon erwähnten Kolumbus-Gedicht Nietzsches erläutern. Guardini bringt das Gedicht nicht, aber er bezeichnet Nietzsche als den, der am tiefsten erkannt hat, was es heißt, ein „neuzeitlicher Nicht-Christ“ zu sein. (108)

### Nach neuen Meeren.<sup>31</sup>

Dorthin - *will* ich; und ich traue  
Mir fortan und meinem Griff.  
Offen liegt das Meer, in's Blaue  
Treibt mein Genueser Schiff.

Alles glänzt mir neu und neuer,  
Mittag schläft auf Raum und Zeit -:  
Nur *dein* Auge - ungeheuer  
Blickt mich's an, Unendlichkeit!

Hier hat der Traum des Neuzeitmenschen, sein Anspruch und Platzwechsel mit Gott, Gestalt angenommen. Die göttlichen Attribute gehen auf den Menschen über, allerdings nicht durch Gnade, sondern durch die Mühe, durch Schweiß und Blut, weil sich der Mensch die Unendlichkeit selbst beschaffen muß, mit einer titanischen Kraft der Anstrengung. Die *Allmacht* für den Menschen, die technischen Mittel, das Genueser Schiff des Kolumbus, das ist die eine Hälfte der Voraussetzung, die andere ist der Wille selbst. In Nietzsche ist er vorhanden. Grenzenlosigkeit des *freien Willens*: Nichts kann Hindernis sein für den Willen; der Wille ist das offene Meer selbst, die stählerne Bläue, ohne Gren-

<sup>30</sup> Vgl. dazu: Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München: Hanser, 1977.- 612 S.; 22, 93, 460 u. öfter.

<sup>31</sup> Aus: Lieder des Prinzen Vogelfrei; Anhang zu: Friedrich NIETZSCHE: *'Die fröhliche Wissenschaft.'* Krit. Studienausgabe KSA Bd. 3. München: dtv, 1988.- 666 S.; 649.

zen; das Meer trägt den, der sich darauf wagt. Das Zentrum des Gedichtes ist: Mittag schläft auf Raum und Zeit. Raum und Zeit sind die Grenzen, die das Leben eingeschlossen halten. Unsere entscheidende Grenze spüren wir in jedem Augenblick: Wir sind nicht überall und wir sind nicht zu jeder Zeit. Ein empfindlicher Mangel, wenn man Gott sein will! Das Bild des großen Mittags, der keinen Abend kennt, der Tag, an dem die Sonne in den Zenit des Himmels gestiegen ist, um dort zu bleiben, das ist die erreichte Ewigkeit, da Raum und Zeit schlafen.<sup>32</sup> Sie sind zur Ruhe gebracht, und ihre Bewegung raubt mir nicht noch einmal den unendlichen Besitz des Alles-auf-Einmal. Und zuletzt noch verrät das Gottesattribut des allwissenden ungeheuren Auges die Herkunft dieses Willens. Es geht nicht um Weltbeherrschung zwecks Weltgestaltung, es geht um Gottesbeherrschung, oder noch deutlicher und klarer, um den Platzwechsel zwischen Gott und Mensch, damit der Mensch dort sei, wo bislang Gott war.

## 25.

**Gottwerdung christlich.** Auch die Gnadenlehre kennt das Thema der Gottwerdung des Menschen, es ist schon in der patristischen Gnadenlehre bedacht und entfaltet worden. Durch die Verähnlichung mit Christus (ὁμοίωσις) wird der Mensch Gott ähnlich (θεϊωσις). Das Prinzip dieser Lehre wird von Irenäus von Lyon in klassischer Kürze formuliert: „*Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde.*“<sup>33</sup> In voller Genauigkeit lautet das Wort:

„Das Wort Gottes ist Mensch geworden, der Sohn Gottes zum Menschensohn, damit der Mensch, verbunden mit dem Worte Gottes, Kind Gottes wird.“

Auch hier also ein Platztausch zwischen Gott und Mensch, aber aus Gnade, nicht aus dem Willen des Menschen, der, wenn er nur sich selbst kennt, auch nur sich selbst wollen kann, wie bei Nietzsche, der das Wesen der Macht als Willen zur Macht tief durchschaute und sich daran berauschte.

<sup>32</sup> Die Mystik kennt das Bild des Tages ohne Ende seit Augustinus, vgl. unten (5. 3), S. 229.

<sup>33</sup> *Adversus Haereses* III 19, 1; PG 7, 9, 39.

Das Gedicht hat noch eine tiefere, philosophische Bedeutung, weil Nietzsche Wahrheit und Geschichte gleich setzt. Der Prozeß der Gleichsetzung kann hier nicht erläutert werden. Ich verweise auf die Interpretation von Georg Picht.<sup>34</sup> Nietzsches Ruf im Munde Zarathustras: Bleib der Erde treu!, meint also: Hol den Himmel auf die Erde! Der Ruf ist nicht die Bescheidenheit, die man treuherzig zunächst in ihm vermutet, sondern der titanische Wille, das Unendliche in die Gegenwart des Endlichen zu bringen. Das ist auch eine Form der Eschatologie, die Nähe des Reiches zu erwarten oder besser zu erzwingen, die Vollendung der chronologischen Eschatologie, womit Nietzsche traditioneller ist, als er hätte ertragen können. Wir können unsere Hochachtung vor ihm weitgehend ablegen, da sie nur literarisch zu rechtfertigen ist; 100 Jahre Gedenkzeit sind genug für den früh Verstorbenen. Er war nicht ehrlicher als die Leute, deren Lüge er bekämpfte. Er spürte sehr richtig den Zusammenbruch einer säkular gewordenen Metaphysik, die meinte, die Religion beerben, also selbst Gott sein zu können. Sein Haß ist die verzweifelte Erkenntnis, daß die Erbschaft nicht gelingen will. Er mußte sich schmeicheln, nicht nur Indikator, sondern Auslöser der nihilistischen Krise zu sein. Schließlich war er der Weltherrscher und erklärte sich bereit, die Weltregierung zu übernehmen. (Brief v. 1. Jan. 1889) Hier hat die Eschatologie ihren letzten Sinn erreicht, ihre Vollendung, in der Befreiung der Person von der Geschichte, im rauschhaften Triumph über sie, leider nur in der chronologischen Zeit, d.h. aus eigener Anstrengung, weshalb alles zugleich so richtig ersehnt und so unendlich unmöglich realisiert ist bei Nietzsche.

Damit haben wir den Anschluß an Guardini wieder erreicht, wenn er als zentrales Motiv der Neuzeit nicht die Weltgestaltung anerkennen will, sondern einzig den Willen zur Macht als das organisierende Zentrum.

„Die Neuzeit liebte es, die Maßnahmen der Technik mit ihrem Nutzen für die Wohlfahrt des Menschen zu begründen. Damit deckte sie die Verwüstungen zu, welche ihre Skrupellosigkeit anrichtete. Die kommende Zeit wird, glaube ich, anders reden. Der Mensch, der sie trägt, weiß, daß es in der Technik letztlich weder

---

<sup>34</sup> Georg PICTH: *Nietzsche*. Mit einem Vorwort von Enno Rudolph. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.- 456 S.; 90f, 290f.

um Nutzen noch um Wohlfahrt geht, sondern um Herrschaft...“  
(63)

Guardini sieht die beiden Kulturen des Glaubens und des Unglaubens auseinander fallen. Der Christ wird für ihn lange Zeit in der Minderheit leben. Aber auch der Nicht-Glaubende kann nicht mehr von der Nähe seines christlichen Nachbarn zehren.

„Der Nicht-Glaubende muß aus dem Nebel der Säkularisation heraus.“ (108)

Es wird deutlich werden, daß autonome Ethik, welche die Würde des Menschen in ihm selbst zu begründen suchte, immer weniger überzeugen kann. Autonome Ethik führt nur zu Zweckbündnissen, welche die Schwachen, die Alten, die Kranken, die Jungen, endlich allein läßt.

„Ein neues Heidentum wird sich entwickeln.“ (108)

Dies ist die abschließende und nicht sehr tröstliche Prophetie Guardinis aus dem Jahr 1950.

## 26.

**Urteil über Guardinis Urteil.** Suchen wir uns ein Urteil über Guardinis Rede vom Ende der Neuzeit zu bilden! Ich möchte vom letzten Satz Guardinis ausgehen, der ein umfassend neues Heidentum aufkommen sieht, und diese Prophezeiung im Licht der letzten 50 Jahre bedenken. Meine Antwort auf Guardini hat drei Stufen: Kurzfristig hat er nicht richtig gesehen, mittelfristig hatte er recht, und langfristig sollte er wieder unrecht haben. Dabei nenne ich kurzfristig 10 oder 20 Jahre; mittelfristig 50 Jahre; langfristig 100 und mehr Jahre.

Als er 1950 ein neues Heidentum ankündigte, in dem sich eine Schar tapferer Christen in der Einsamkeit des Glaubens werde behaupten müssen (115), hat er für die folgenden 20 Jahre nicht richtig gesehen. Zunächst war ein Hort des Unglaubens, der auf die eigene Macht, auf Blut und Boden, den nordischen Mythos und den Übermenschen vertraut hatte, mit dem Ende des Krieges verschwunden. Und für etwa 20 Jahre erlebte die Kirche, besonders in Westdeutschland, einen unerwarteten Wiederaufstieg, allerdings nicht mit tief bekehrten Menschen, sondern mit solchen, die in dem geistigen Vakuum der Nachkriegszeit einen Halt suchten bei einer stabilen und vergleichsweise wenig belasteten

Institution. So etwas läßt sich mit Zahlen belegen, es läßt sich soziologisch erklären, und es läßt sich erfahren in persönlichen Gesprächen mit Zeugen, welche die Vor- und Nachkriegszeit erlebt haben. Zugleich mit der Überraschung des kleinen Frühlings der Kirche haben manche aufmerksame ältere Christen auch damals schon gewußt, daß der schnellen Blüte nach 1945, in den fünfziger Jahren, nicht so recht zu trauen war. Sie mußte Episode bleiben.

Mit seiner Prophetie bekommt Guardini erst ab 1970 wieder recht, und das neue Heidentum, das er in der ganzen Neuzeit am Werke sieht, setzt seinen Weg – man möchte sagen – wie gewohnt fort. Ich brauche hier nicht Zahlen zu nennen, ob nun die Kirchenbesucher auf die Hälfte, ein Drittel oder ein Zehntel zurückgegangen sind, es ist jedenfalls das, was in den Gemeinden als Verdunsten, in den Familien als Generationenbruch, in den Schulen als Abmeldung vom Religionsunterricht, kurz, was als das Phänomen des praktizierten Massenatheismus bezeichnet wird<sup>35</sup> und was das Vaticanum II zu den ernstesten Erscheinungen dieser Zeit rechnen will. (GS 19) Bei wenigen ist der Verlust der Religion lange überlegt und tief entschieden. Er ist für die meisten so in die Mode gekommen, scheint ein Vorteil zu sein, eine lockere Mischung aus Bequemlichkeit und kritischem Zeitgeist, aber an sich doch tief ernst in der Oberflächlichkeit des Lebensgefühls, daß man Gott im Alltag nicht brauche, während an den Wendepunkten des Lebens, bei Geburt, Hochzeit und Tod der liturgische Dienst der Kirche ohne Minderung gesucht wird. Kontingenzbewältigung nennt das die soziologische Fachsprache. In dieser mittelfristigen und vielleicht noch nicht zu Ende gegangenen Phase der Geschichte hat Guardini mit seiner Ankündigung eines neuen Heidentums, das er als ein Massenphänomen erwartete, recht gehabt.

## 27.

**Neuer Sinn der Formel.** Aber hier meine ich, sehen wir weiter, als er vor einem halben Jahrhundert sehen konnte, nicht weil wir schärfere Augen hätten, sondern weil wir an der nächsten

---

<sup>35</sup> Vgl. oben § 1, Anm. ?.

Wegkreuzung angelangt sind, an der er noch nicht stehen konnte. Sein Wort vom Ende der Neuzeit bekommt im Verlauf des Weges einen neuen Sinn. Dabei sollen solche Schlagwörter wie die Ankündigung eines Neuen Zeitalters, New Age genannt, das über die verächtlich als mechanisch bezeichnete Neuzeit hinaus will, das aber doch selbst unter dem Bann des Neuen steht und deshalb wohl selber noch zur Neuzeit gerechnet werden muß, nicht analysiert werden. Wenn das Wesen der Neuzeit der Wille zum Neuen ist, die Präsentation des Neuen in der chronologischen Zeit, dann ist die Ankündigung eines Neuen nach der Neuzeit nur ihre Fortsetzung. New Age wäre eine Therapie ohne Diagnose, also symptomatisch für den akuten Notfall. Solche Erscheinungen beleuchten eher noch einmal unfreiwillig die Intuition Guardinis vom Ende einer Epoche.

Ich meine, wir können auf folgende Weise mehr sehen, als ihm damals zu sehen möglich war. Zwar ahnte Guardini in der Technik die Skrupellosigkeit der Macht, die nur zum Schein von Wohlfahrt spricht, aber er hält doch noch eine Natur und eine Naturwissenschaft für möglich, die auf gesicherten Grundlagen steht. (91) Er traut dem Selbstvertrauen des Wissenschaftlers und Technikers als solchen. Er konzidiert ihnen eine Natur, die jenseits von Gut und Böse steht, die frei ist von Entscheidungen und deren Gesetze und Bewegungen objektiv festgestellt werden können, eine Natur ersten Grades. Und erst wenn sie, wie im Fall der Technik, vom Menschen in Dienst genommen wird, klagt er über die Doppeldeutigkeit ihrer Wirkungen, hier natürlich im Unterschied zu manchen Formen des Wissenschaftsglaubens, die auch noch für den Bereich des Lebendigen eine Natur zweiten Grades erwarten, die dem Menschen die Last seiner Existenz und Verantwortung abnehmen soll. Das ist eine ehrenwerte Einsicht eines Geisteswissenschaftlers, eines humanistisch gebildeten Denkers, der Respekt hat vor den Ergebnissen der exakten Wissenschaften. Daher hält er eine Kultur des praktizierten Unglaubens für möglich, eben das von ihm vorausverkündete Heidentum, das zwar in sich die Sinnlosigkeit verspüre und die Absurdität des Lebens auch eingestehe, da ihr der „bourgeoise Aberglaube an den Fortschritt“ (91) abhanden gekommen sei, aber doch eine Kultur mit einem gewissen Bestand.

Hier, meine ich, ist der Bestand fraglich geworden, und ein erster Absturz des Massenatheismus war vor zwölf Jahren im Osten zu sehen. Nicht nur hat der Fortschritt den faden Geschmack von Ökologiekrise und Umweltverschmutzung bekommen, Worte, die zur Zeit Guardinis wenig Bedingung hatten, sondern die Natur wird zusehends weniger als disponibler Vorrat empfunden, wie es noch Guardini dem schaffenden Menschen, dem Homo faber, meinte zugestehen zu müssen. (88) Die *Erfahrung der Grenze* drängt sich noch mehr auf, als es Guardini vermuten konnte, unabhängig davon, ob wir den Rausch und die Unendlichkeit Nietzsches wollen oder nicht. Wir können nicht wollen, selbst wenn wir wollten. Die Unendlichkeit zeigt Grenzen. Wenn es zum Grunderlebnis der Neuzeit zählt, jede Grenze ins Unendliche fort schieben zu können, dann werden wir in Zukunft vor täglich neu erfahrenen Grenzen stehen. Wenn Grenzenlosigkeit und *Unendlichkeit* die vorige Epoche von Kolumbus über Giordano Bruno bis Nietzsche charakterisiert hat, dann die Grenze und die Endlichkeit die kommende Zeit, eine Grenze nicht nur des persönlichen Lebens, wie es in den Psalmen heißt:

Unsere Tage zu zählen, lehre uns!

Dann gewinnen wir ein weises Herz. (Ps 90, 12)

28.

**Grenzen der Natur.** Auch Grenzen in den Grundlagen der Natur, die es verwehren, das Letzte in einer Weltformel zu wissen, Grenzen einer vollständig erforschten irdischen Geographie, die Grenzen eines dicht bevölkerten Erdballs. Hier sehe ich die heimliche Nähe des holistischen Ganzheitsgefühls, wie es das New-Age predigt, zur Neuzeit, das angenehme Einheitsgefühl hervorbringen will. Es tut sehr weh, ganz entschieden sehr weh, eine Grenze, *seine* Grenze zu spüren. Ehrlicher ist schon die postmoderne Philosophie, die das Ende der Moderne und das Ende der Geschichtsphilosophie erkennt. Die vielen Perspektiven, der Pluralismus der Weltanschauungen und Sinndeutungen, läßt sich immer schlechter in eine Gesamtperspektive, wie Freiheit, Fortschritt, Demokratie einfügen. Die Menschenrechte machen kein Leben lebenswert, sie proklamieren es nur als lebenswert. Solche Gemeinsamkeiten stiften noch nicht den Frieden der Gemein-

schaft, die Übereinstimmung mit dem anderen. Dieser Pluralismus ist also selbst eine Grenze und bildet keine gemeinsame anschauliche Lebensgestalt. Die Erfahrungen der Grenze in der Gesellschaft, der Technik, der Kultur, der Ökologie werden zunehmen. In der Erkenntnis der Grenze erkennt der Mensch seinen Tod. Die Ganzheit und das Heilsein ergeben sich nicht aus der Natur. Sicherlich kann jede Grenze hinaus geschoben werden, und sie wird auch immer wieder verschoben. Aber die grundsätzliche Unbegrenztheit, die Unendlichkeitsphantasie im Platztausch von Gott und Mensch, die wird dahin sein, und sie ist schon dahin.

Die *Erfahrung der Grenze* wird unvermeidlich sein. Ob daraus eine *Kultur der Grenze* wird, das ist in unsere Freiheit und in die Gnade gelegt, die unsere Freiheit ermöglicht. Langfristig könnte Guardini mit seiner Erwartung des Heidentums wieder unrecht haben, wenn wir wollen. Das ist die praktische Folgerung aus dem veränderten Urteil über den Bestand der Natur. Guardini erwartet für die Zukunft nur wenige Christen, eine stark geminderte Zahl der kirchlichen Christen auf jeden Fall.

„Die Einsamkeit im Glauben wird furchtbar sein.“ (115)

29.

**Einsamkeit im Glauben.** Tatsächlich wird nur bei wenigen das eintreten, was er als seine eigene Bekehrung beschrieben hat: Die völlige Hingabe des Lebens an Gott, die ihren Ausdruck im kirchlichen Gehorsam findet und fraglos beibehält. Zeit und Ort hat er angegeben: Ein Mainzer Dachkämmerchen im Jahre 1905.<sup>36</sup> Ein Schwanken nach gefallener Entscheidung ist nicht festzustellen. Dieser Gehorsam wird kein Massenphänomen werden (114), und nur diejenigen Menschen, die sich so entschieden haben, erwartet er als künftige Christen. Die Singularität und Seltenheit solcher Entscheidung ist fraglos; und ähnlich sagt Karl Rahner in einem geflügelten Wort, daß der Christ der Zukunft einer sein werde, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.<sup>37</sup> Ich bin mir über die Erwartung der beiden großen alten Männer nicht mehr so sicher. Alle Religion lebte bisher davon,

<sup>36</sup> Vgl. Gerl (s. Anm. 22), 43.

<sup>37</sup> Etwa: Karl RAHNER: *Schriften zur Theologie* VII, 22; XIV, 375.

daß genügend viele von dem Leben weniger beeindruckt waren. Das Heilige erscheint in den Heiligen. Die Bekehrung mitten im Leben erfahren nur wenige und nur in geringem Maße. Aber an der Erfahrung der fremden Bekehrung entzündet sich der eigene kleine Versuch zur Umkehr. Das gilt nicht nur für die großen Religionsstifter, sondern auch für die vielen Heiligen eines Landes oder Zeitalters. Sie machen stellvertretend für mich eine Erfahrung, die bei mir nicht so klar hervortritt, die ich aber in der anderen Gestalt im Urtypus wiedererkenne. Wenn auch die Kirche immer das Ziel hat, in jedem ihrer Glieder ganz zu leben, also in jedem die Bewußtheit zu erreichen, von der Guardini und Rahner sprechen, so bleibt die faktische Situation jederzeit eine andere. Das Christentum ist auch die Religion der Stellvertretung, auch ein Ort für die nicht sehr klare religiöse Erfahrung, für die Kleinen in Christus, wie Paulus sie nennt. (I Kor 3) Hier haben das elitäre Bewußtsein Guardinis wie auch das demokratische Anliegen Rahners ihre Grenze, und zwar die Grenze der gleichen Art, die ihren Grund hat in der Konzession der Unwiderstehlichkeit der Neuzeit und ihrer Säkularisierung.

## 30.

**Anfänge mit Bonifatius.** Es mag ernüchternd und nützlich zugleich sein, sich an die Kirchengeschichte und an die Anfänge der Christianisierung in Europa zu erinnern. Ein damaliger Bischof empfiehlt dem Angelsachsen *Bonifatius*, dem später so genannten Apostel der Deutschen, zur Förderung seiner Mission doch folgendermaßen zu reden: Wenn die Götter der Heiden wirklich eine Macht sind, weshalb strafen sie ihre Verächter, die Christen, nicht? Und wieso sind diese mit irdischen Glücksgütern so reich gesegnet?<sup>38</sup> Das sind keine sehr geistlichen Motive, die am Anfang der Kirche in Deutschland stehen. Wenn wir die Geschichte nicht verklären, dann werden die vielen Halb- und Viertelentscheidungen für den Glauben erkennbar. Dann erkennen wir, wie die Kultur aus dem Glauben ihre Vorteile zog, dann erkennen wir, wie der Glaube den Staat und die Gesellschaft stabilisierte, obwohl Kulturentwicklung kaum in der Sendung Jesu

<sup>38</sup> Vgl. Michael TANGL: *Die Briefe des heiligen Bonifatius*. Leipzig: Dyk, 1905; Brief 23.

gelegen hat. Der Glaube erzeugt fortwährend Güter, auf die er keinen Wert legt. Das Mitläufertum wird auch die Zukunft der Kirche stark bestimmen, und diese Halbheit, die auch in unserer eigenen Brust wohnt (Mk 9, 24), ist Chance und Aufgabe künftiger Evangelisation, die keine Neu-Evangelisation Europas sein wird, sondern die Fortsetzung der alten, nach dem Zwischenspiel der Neuzeit, die eine seltsam groß gewordene Blüte des Unglaubens war, keine Erfindung der letzten Jahrhunderte, sondern eine Variante des alten Verlangens, zu sein wie Gott. Die Wirkungen dieses Verlangens sind seit 2½ Jahrtausenden zusammen mit ihren Folgen schriftlich in einem Buch der Menschheit festgehalten. Warum ist dieses Verlangen so groß geworden, warum jetzt und in Europa? Schwer zu sagen! Aber ein gleiches geschieht beim Gewitter. Wenn es abzieht, können nur wenige sagen, warum es gerade jetzt so lange gedonnert und geblitzt hat. Dennoch bemerken alle das Nachlassen von Regen und Sturm, von Blitz und Donner.

## 31.

**Die absolute Entscheidung.** Der eschatologische Charakter der Entscheidung, das Entweder-Oder bei Kierkegaard, das Feuer Christi im Ja-Ja oder Nein-Nein, wird von Guardini neu angefacht. Er hat auf seine Art und unabhängig von der gelehrten Neuentdeckung der historischen Exegese die Eschatologie wieder entdeckt.

„Dieser eschatologische Charakter wird sich, scheint mir, in der kommenden religiösen Haltung anzeigen. ...Wird also hier von Ende gesprochen, dann ist das nicht zeithaft, sondern wesensmäßig gemeint: daß unsere Existenz in die Nähe der absoluten Entscheidung und ihrer Konsequenzen gelangt; der höchsten Möglichkeiten wie der äußersten Gefahren.“ (116)

Mit seiner Philosophie der Person und mit der Anthropologie der Gegensatzlehre ist Guardini in der Lage, eine andere Nähe als nur die der Chronologie zu denken. Diesen eschatologisch-personalen Charakter werden wir im Teil III näher entfalten.

Noch in einem anderen Punkt ist die Sicht Guardinis beschränkt, bei seiner zentralen These, daß die Neuzeit die Offenbarung auf Ethik reduziert habe. Gewiß sieht Guardini, daß es

den Versuch dazu gibt. Aber versteht er auch das Motiv, das dahinter steht? Wieso kommt es zu einem solchen Versuch der Beerbung? Wie soll das zugehen? Und warum auch nicht, wenn es möglich ist? Diesem Versuch hat Guardini mit Schrecken zugeschaut, aber nicht in der Tiefe erkannt, und deshalb schließlich nicht gesehen, warum die Verwandlung von Religion in Philosophie oder Moral, ihre fortschrittliche Aufhebung, nicht gelingen kann. Die Moral lehrt zwar die Grenze des Menschen achten, aber nur pragmatisch oder rational. Der Grund der Grenze wird in der Moral nicht deutlich, deshalb hat alles Moralische etwas seltsam Unbefriedigendes, etwas Moralinsaures, gleich in welcher Gestalt, ob konservativ oder fortschrittlich. Die Moral macht nicht möglich, was zu fordern sie nicht unterlassen darf. Die Offenbarung, Christus, das Dogma, die Kirche ist nun die Lebensgestalt dieser Unmöglichkeit, die Wirklichkeit der Unmöglichkeit, in der man sich nur dann wohlfühlt, wenn man dem Geist der Neuzeit, dem Streben nach Unendlichkeit, nach Gottwerdung aus eigenen Kräften abgesagt hat. Deshalb der Versuch, davon loszukommen und gleichwohl die Wirkungen zu behalten. Sehr deutlich hat Guardini diesen Erbfall verspürt, ohne daß er sich der Ursache bewußt geworden wäre. Der Grund der Beschränkung ist der gleiche wie oben. Er konzidiert der Neuzeit eine Natur ersten Grades, aus der sie sich immer wieder, wenn auch beschränkte, Identitäten sichern könne. Gewiß gibt es aber eine solche unberührte und unberührbare Natur ersten Grades, die Natur der Naturwissenschaft, nicht. Alle ihre Identitäten sind in der Bewegung der Zeit. Deshalb können aus der Natur oder der allgemeinen Vernunft keine moralischen Anweisungen gewonnen werden, deshalb ist die von Guardini befürchtete Reduktion unmöglich.

**Aufgaben:**

## 2.1

- Was ist Säkularisierung? Warum erscheint sie als Erbfolge aus der Eschatologie?
- Worin besteht der Unterschied zwischen Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie?
- Warum kann die Zerstörung eines Sinns auch wieder als Sinn erlebt werden?
- Warum ist nach Löwith die Idee des Fortschritts zugleich christlich und antichristlich deutbar?
- Was ist nach Löwith das Illegitime an Neuzeit, Säkularisation und Fortschritt?

## 2.2

- Welches Motiv leitet Blumenberg bei seinem Werk *Die Legitimität der Neuzeit*?

## 2.3

- Welche drei Ideen sind nach Guardini hauptsächlich in der Neuzeit wirksam geworden? (= autonome Natur, Person, Kultur)
- Was heißt bei ihm neuzeitliche Unredlichkeit?
- Ist das Motiv der Gottwerdung theologisch abzulehnen?

*Ende § 2*

## § 3 DIE GEBURT DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE

### 1.

**Der rauschhafte Trunk.** Geschichtsphilosophie, das ist der schäumende Wein des Fortschritts, der im 18. Jahrhundert bereitet, im 19. eingegossen und im 20. bis zur Hefe getrunken wird. Dieser Trunk wird intellektuell zubereitet durch den Übergang von der Geschichtstheologie zur Geschichtsphilosophie.<sup>1</sup> Es ist der Übergang von der Vorsehung zum Fortschritt, der zum ausdrücklichen Mittel und zugleich zum Zweck der Geschichte erhoben wird.

*Inhalt von § 3.* Den vorläufig letzten Versuch, eine göttliche Vorsehung als Prinzip der Geschichte zugrunde zu legen, hatte der Bischof *Jacques-Benigne Bossuet* (1627 – 1704) unternommen. Nach ihm ist die Vorsehung empirisch aufweisbar und zugunsten des französischen Staates bis zu Ludwig XIV., in dessen Diensten er steht, tätig gewesen. Schon wenig später aber will *Voltaire* (1694 – 1778) von der Vorsehung nichts mehr wissen, oder doch fast nichts mehr. Bei ihm findet sich zum ersten Mal das Wort Geschichtsphilosophie, *la philosophie de l'histoire*. Er arbeitet die Universalgeschichte Bossuets in seinem Sinn um, ohne allerdings die Idee des Fortschritts zu überspannen oder die Vorsehung ganz auszuschließen. Das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755 hatte für den tiefer Blickenden mit der Vorsehung zugleich die Natur sowie den menschlichen Fortschritt zweifelhaft werden lassen. In seiner spöttischen Art hat Voltaire diese Grenze anerkannt. Er konnte mit sich niemals über die Reichweite und die Grenze des Wissens ins Reine kommen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Walter JAESCHKE: *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungstheorie*. München: Kaiser, 1976.– 349 S.

## 2.

**Friedrich der Große.** In den Augen der Zeitgenossen allerdings erschien er als Titan und Erstürmer von geheiligten Olymp. Friedrich der Große, dessen Gunst er zeitweilig in Preußen genoß, schreibt im Mai 1767 an ihn:

„Die Axt ist an die Wurzel des Baumes gelegt ... und die Nationen werden in ihren Annalen schreiben, daß Voltaire der Bewegter jener Revolution im menschlichen Geist war, die im 19. Jahrhundert stattfand.“<sup>2</sup>

Die Revolution blieb nicht aus, und das 19. Jahrhundert ist mit den umrahmenden beiden Jahrzehnten vom Ende des 18. und vom Anfang des 20. Jahrhunderts das Säkulum der politischen und technischen Umwälzungen geworden. Genauer waren es viele Revolutionen, die einander immer von neuem verschlangen, die aber doch mittelbar oder unmittelbar von dem einen antireligiösen Motiv der Geschichtsphilosophie getragen waren, von dem Verlangen, die Bewegung der Geschichte selbst in die Hand zu bekommen und zu einem innerweltlichen, also endlich erfahrbaren Ziel zu führen. Friedrich hat die Stimmung, die in ihr herrscht, genau getroffen, wenn er am 10. Februar 1767 an Voltaire schreibt:

„Die Philosophen untergraben offen die Grundmauern des Apostolischen Stuhles, das Zauberbuch wird verhöhnt, der Urheber der Sekte beschmutzt, man predigt Toleranz, alles ist verloren. Nur ein Wunder könnte die Kirche wieder herstellen. Nur ein Wunder könnte der Kirche wieder aufhelfen. Sie ist von einem furchtbaren Schlagfluß betroffen worden, und Sie werden noch die Freude erleben, auch sie zu begraben und ihre Grabschrift zu verfassen, wie Sie es mit der Sorbonne schon getan haben. Der Engländer Woolston hat ausgerechnet, daß die Infamie wenigstens noch 200 Jahre bestehen werde; er konnte nicht einkalkulieren, was sich jüngst ereignet hat; es kommt darauf an, das Vorurteil zu zerstören, das diesem Gebäude als Fundament dient. Es bricht in sich selbst zusammen, und sein Sturz wird um so jähher sein.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Friedrichs Brief vom 5. Mai 1767 an Voltaire.

<sup>3</sup> FRIEDRICH DER GROSSE: *Briefe über die Religion*. Berlin: Nordland, 1941.-118 S. Jetzt auch: FRIEDRICH DER GROSSE: *Aus dem Briefwechsel Voltaire - Friedrich der Grosse*. Hrsg. und übers. von Hans Pleschinski. Zürich: Haff-

## 3.

**Verdrehte Erfüllung.** Heute allerdings hat sich seine Pro-  
phezeiung mehrfach herumgedreht und mehrfach gegen ihren  
Propheten erfüllt. Jahrzehntlang ruhte Friedrich friedlich in der  
Schloßkapelle des Hohenzollern-Geschlechts auf Burg Hechingen  
im Schwabenland, nachdem ihn die Wirren des Zweiten  
Weltkrieges als Toten erfaßt und von Potsdam vertrieben hatten.  
Schon dieser und der vorangehende Weltkrieg markiert das Ende  
der lichten Heiterkeit von Sanssouci. Aber in dieses Sanssouci  
durfte er am 17. August 1991 zurückkehren, weil noch eine Re-  
volution zugrunde gegangen war, eben gerade eine solche, die im  
18. Jahrhundert zum erstenmal ihr Gesicht gezeigt hatte und die  
zum Bestand der Aufklärungsphilosophie gehörte, die soziali-  
stische. Das Testament Friedrichs wurde durch den christlichen  
Geist erfüllt, den er meinte vertrieben zu sehen. Nach 200 Jahren  
ist tatsächlich auf vielfache Weise etwas zugrunde gegangen, -  
wenn man so will, eine Infamie. Die Geschichtsphilosophie hat  
ein großes Reich zerstört, viele Reiche; es waren ihre eigenen, die  
dem Zeitalter Voltaires entsprungen waren. Vom *Untergang des  
Abendlandes* über die *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* bis  
zum *Ende der Moderne* nimmt die Philosophie ihren Anspruch auf  
die Geschichte zurück. Trotz großen Widerspruchs hat ein Titel  
wie *Das Ende der Geschichte* das Trauma getroffen, in dem die  
moderne Weltkultur steckt.<sup>4</sup>

Den Widerspruch im Fortschreiten hatte Hegel (1770 - 1831)  
selbst am deutlichsten gespürt, einen Widerstand, der nicht nur  
im unbelehrten oder unwilligen Menschen steckt, sondern in der  
Bewegung der Geschichte selbst. Die Dinge sind an sich selbst  
widersprechend, sagt er. Dennoch will Hegel eine Vernunft in  
Natur und Geschichte herrschen sehen, die im Selbstbewußtsein  
des Menschen ihr Maß findet und in ihr zu sich selber kommt. Zu  
diesem Zweck des Bei-sich-selbst-Seins, das nach Hegel Freiheit  
bedeutet, muß sich die Vernunft durch die ganze Substanz der  
Geschichte arbeiten. Bei ihm kommt die Philosophie der Ge-

---

mans, 1992.- 580 S.

<sup>4</sup> Francis FUKUYAMA: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München:  
Kindler, 1992.- 512 S.

schichte auf ihren Höhepunkt, weil er den Zweifel und die Negation, den Untergang von Völkern oder das Leid der namenlosen Masse, das Böse und die Sünde, wie es die Theologen nennen, noch einmal in einen neuen Antrieb zum Fortschritt umzuwenden gesucht hat.

## 4.

**Übervernunft der Geschichte?** Aber die letzte Vernunft der Geschichte scheint auch in seiner Dialektik noch nicht begriffen zu sein. Nur bekenne ich, Hegel für den raffiniertesten Aufklärer zu halten, weil er die Widersprüche der Geschichte zu sehen vermochte, die im Optimismus der einfacheren Aufklärer verdrängt worden sind. Aber für den wirklichen Gang der Geschichte war auch er nicht klug genug. Die Klugheit des Menschen jagt dem Gang der Weltgeschichte hinterher. Die Weltgeschichte läuft zwar durch den Widerspruch, aber wie sie durch dieses *Wider, Gegen* und *Anti* läuft, hat auch Hegel in seinen dialektischen Begriffen nicht erfaßt. Und wenn man den Gang der Geschichte nicht vollständig begriffen hat, ist es gleichviel, als habe man nichts von ihm begriffen. Von Aristoteles wird in der Scholastik gern das Wort zitiert:

„Ein kleiner Irrtum zu Beginn wird am Ende zu einem großen, sagt Aristoteles im ersten Buch seiner Schrift über Himmel und Erde...“<sup>5</sup>

Möglicherweise kann die Vernunft der Geschichte nicht einfach ergriffen werden. Wie, wenn sie nur als Vorsehung in der Geschichte mitgehen will und deshalb nicht in Begriffe gefaßt werden kann, weil der Weg nicht das Ziel der Geschichte ist? Möglicherweise sollen wir den Gott der Geschichte nicht gefangen setzen, wie es nach Karl Barth eben Hegel getan hat.

„Dieser Gott, der Gott Hegels, ist mindestens sein eigener Gefangener. Alles begreifend, begreift er zuletzt und zuhächst auch sich selbst, und indem er das im Bewußtsein des Menschen tut,

---

<sup>5</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *De Ente et Essentia*. Prol.: „Quia parvus error in principio magnus erit in fine, secundum Philosophum primo Coeli et mundi...“.

wird und ist vom Menschen aus Alles, was Gott ist und tut, als dessen eigene Notwendigkeit eingesehen.“<sup>6</sup>

Unser Ziel ist weiterhin, den Mechanismus des Erbes zu studieren, durch den die Eschatologie säkularisiert worden ist, zum einen durch den unachtsamen Umgang der Theologen mit dem Erbe der Unbedingtheit - dafür steht hier als doppeldeutiger Anwalt Bossuet, - und durch den dadurch erzeugten Mangel an unmittelbarer Geschichtserfahrung, der dann durch die Eschatologisierung der historischen oder chronologischen Zeit ersetzt worden ist. Dafür steht Hegel, der die erfahrbare Historie zum Ort des Heiles werden läßt. Beide sind verbunden durch den Namengeber Voltaire, an dem wir in diesem Zusammenhang nur in zwei Punkten interessiert sind, weil er zum einen das entscheidende Stichwort gegeben hat, und zum anderen, weil in seiner Person die historische Brücke markiert ist, durch welche die Geschichtstheologie zur Geschichtsphilosophie übergegangen ist.

### 3.1 Der Nutzen der Universalgeschichte (Bossuet)

**Satz 3.1: Bossuet steht am Ende der Geschichtstheologie, die ein transzendentes Prinzip in irdischer Wirkung sehen will. Die Transzendenz ist bei ihm ganz schwach geworden: Er will die Vorsehung nicht nur sehen, sondern auch für endliche Zwecke in Gebrauch nehmen. Der Zweck ist in seinem Fall die Erziehung eines Dauphin zum Nutzen und Ruhm Frankreichs. Dadurch verdirbt die Vorsehung.**

### 5.

**Adler von Meaux.** Ludwig XIV. schuf das zentral und absolutistisch regierte Frankreich und konzentrierte zu diesem Zweck die Fürsten als seine Vasallen am Hof von Versailles. Auch die Kirche sollte seinem Staate nützen, und so blühte der Gallikanismus auf, die Idee einer nur locker mit Rom verbundenen Staatskirche. Bischöfe verkehrten reichlich in Versailles, und in Bossuet treffen wir den einflußreichsten und bekanntesten französischen

<sup>6</sup> Karl BARTH: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich: TVZ, (1947) <sup>5</sup>1985.- 611 S.; 377.

Theologen seiner Zeit, einen lupenreinen Hoftheologen an, der sich nicht scheut, die Taten seines Königs als unsterblich zu rühmen und ihn mit Konstantin dem Großen zu vergleichen,<sup>7</sup> so daß er selbst sich als Kirchenvater im Bischof Eusebius von Cäsarea wiedergespiegelt findet.<sup>8</sup> Geboren 1627 in Dijon, lebt er ab 1659 ständig in Paris, seit 1669 im Bischofsamt, von dessen Pflichten er sich aber kurz darauf entbinden läßt, nachdem er zum Erzieher des Dauphin ernannt worden ist. Während eines Zeitraumes von 10 Jahren, von 1670 bis 1680, übt er dieses Amt ohne sonderlichen Erfolg aus, da sich der Sohn Ludwigs XIV. seinem pädagogischen Geschick nicht fügen will. Bossuet resigniert. Er spielt von da ab eine Rolle als Wortführer des Gallikanismus und als Bekämpfer der Jesuiten, zugleich auch der Jansenisten.

Als Bischof des nahe bei Paris gelegenen Meaux, der er im Jahr 1681 geworden ist, erringt er sich durch sein rauschhaftes Sprachgenie den Titel eines *Adlers von Meaux*. Seine Sprache glänzt, aber er selbst leidet unter Charakterfehlern, oder – wenn er nicht leidet – leiden jedenfalls seine Zeitgenossen unter den dunklen Flecken seines Wesens. Er deckt einen fragwürdigen Neffen, er ist ängstlich um sein Prestige besorgt, er scheut nicht vor Intrigen zurück, er geht mit Verfolgungseifer gegen Theologen wie Simon und Malebranche vor, vor allem aber gegen seinen Mitbruder im Bischofsamt Fénelon, gegen dessen Lehre von der reinen Gottesliebe (*amour pur*) er in Rom einen Verweis erwirkt, für welchen Zweck ihm Rom gut genug war, wie er auch mit Jansenisten Freundschaft halten und sie zugleich attackieren konnte.<sup>9</sup> Dies zum Charakterbild des Bischofs Bossuet!

---

<sup>7</sup> „... les actions immortelles du roi votre père...“ (Vgl. Bossuet [s. Anm. [11](#)], 382b)

<sup>8</sup> „Bossuets Verdeckung der Entfremdung, seine Identifizierung Ludwigs XIV. mit Konstantin und seiner selbst mit einem Kirchenvater mußten schließlich zu jener Verzweigung führen, die Fénelons Ausgangspunkt ist.“ Robert SPAEMANN: *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*. Stuttgart: Klett-Cotta, (1963) 1990.- 366 S.

<sup>9</sup> Vgl. DH 2351 - 2374.

6.

**Erziehung des Dauphin.** Der Dauphin hatte durch eigene oder des Lehrers Schuld nicht viel Nutzen aus dem Unterricht Bossuets ziehen können, und dieser schlägt zum Ende einen bitteren Ton an. In einem Brief schreibt er, daß er ohne einen fühlbaren Trost scheide, es bleibe ihm mit Blick auf den Dauphin nur die Hoffnung wider alle Hoffnung.<sup>10</sup> Bossuet selbst trug wesentlich mehr Nutzen aus seinem Unterricht, weil er dadurch Gelegenheit erhielt, ein theologisches Konzept der Geschichte zu entwickeln, das letzte seiner Art, wie später die Aufklärung meinte, in dem die Vorsehung als leitendes Prinzip der Geschichte empirisch aufweisbar sein soll. Oder einfacher: Was Gott tut, das ist wohlgetan, das soll direkt erfahrbar sein, weil Gott aus dem Jenseits für die Zwecke des Christen im Diesseits vorsorgt. Ein schwieriges Geschichtsprinzip! Die *Unterredung über die Universalgeschichte* oder der *Discours sur l'histoire universelle* wurde gleich 1681, nach dem Ende des Unterrichts, veröffentlicht.<sup>11</sup>

Das Ziel der Universalgeschichte ist bei Bossuet ganz auf Überblick gerichtet, auf das Gefühl der Souveränität, das ein umfassendes Panorama im Betrachter zu erzeugen vermag. In der Ansprache an seinen königlichen Schüler nimmt er die Raummethapher für die Geschichte zu Hilfe. Das Landschaftspanorama wird zum Geschichtspanorama. Im Vorwort heißt es:

„Die Eigenart der Universalgeschichte besteht im Verhältnis zur Geschichte eines jeden Landes und jeden Volkes darin, daß sie sich wie eine Universalkarte zu einer Lokalkarte verhält. Auf Lokalkarten seht Ihr ein Königreich oder sogar eine Provinz ganz im Detail. Auf den Universalkarten könnt Ihr die einzelnen Teile der Welt im ganzen sehen. Ihr seht, daß Paris oder die Ile de France im Königreich (Frankreich) liegt, daß Frankreich in Europa liegt und daß Europa Teil der ganzen Welt ist.“ (381f)

Der Raum mißt hier die Zeit. Der Raum erlaubt die Aktivität und Souveränität, sich in ihm zu bewegen und das Maß der Nähe zu den Dingen selbst zu bestimmen. Wer die Ereignisse der Ge-

<sup>10</sup> Brief von 1677 an den Marschall von Bellefonds: „... on n'a nulle consolation sensible, et on marche, comme dit saint Paul, en espérant contre l'espérance même.“

<sup>11</sup> Am besten zugänglich: Jacques-Benigne BOSSUET: *Discours sur l'histoire*. In: *Oeuvres complètes*. Bd. IX, 381 - 550. Paris, 1864.

schichte in einer Universalkarte zusammensetzt, der kann der Meinung sein – und so sagt es Bossuet auch –, den roten Faden der Geschichte in Händen zu halten.<sup>12</sup> Die Zeit scheint dem Zugriff weniger ausgesetzt zu sein, da man zukünftige Ereignisse weder vorweg nehmen, noch vergangene ungeschehen machen kann. Die Zeit als Raum ansehen, heißt sie in Besitz nehmen zu wollen, was aber zugleich den fundamentalen Unterschied des Begreifens verschleiert, der Raum und Zeit trennt. Mit der *Geometrisierung der Zeit* steht bei Bossuet die Geschichte dem Zugriff offen.

*Exkurs: Geometrisierung der Zeit*

7.

**Raum-Zeit-Kontinuum.** In den geisteswissenschaftlichen Fakultäten herrscht bisweilen ein eigenartiger Respekt vor den Naturwissenschaften. Er schwankt zwischen Furcht und Aberglaube, ist also zwischen Nachahmung und Pochen auf Selbstständigkeit unentschieden. Ein Hauptpunkt dieser staunenden Ehrfurcht ist die Relativitätstheorie Einsteins, die spezielle oder die allgemeine. Danach scheinen Raum und Zeit zu einem 4-dimensionalen Raum-Zeit-Kontinuum zusammengefügt worden zu sein und Raum und Zeit nur noch Projektionen eines Kontinuums unter gewissen Blickwinkeln zu sein. Die Absolutheit von Raum und Zeit – so legt es der Titel dieser Theorie nahe –, also ihre Unabhängigkeit von allen Ereignissen in ihr, sei damit aufgehoben, so daß jetzt die Ereignisse selbst auf Raum und Zeit Einfluß nähmen. Das ist zum Teil richtig, etwa wenn man an das Zwillingssparadoxon denkt. Trennt man Zwillinge bei der Geburt und setzt einen von ihnen in eine sehr schnelle Rakete, dann verlangsamen sich vom Standpunkt des irdischen Zwillinges aus die Uhren in der Rakete. Und wenn diese nach genügend langer Zeit wieder auf der Erde landet, ist der Raketenflieger noch jung, während sein auf der Erde zurück gebliebener Zwilling zu einem

---

<sup>12</sup> „... tenir ... le fil de toutes les affaires de l'univers.“ (382)

Greis geworden ist. Subjektiv aber hatten beide ein normales Zeitgefühl.<sup>13</sup>

## 8.

**Zeitreisen?** Durch diese und ähnliche Beispiele entstehen leicht phantastische Vermutungen von der möglichen Herrschaft des Menschen über Raum und Zeit. Im entscheidenden Punkt aber hat sich in der Einsteinschen Raum-Zeit-Physik gegenüber der absoluten Physik von Galilei und Newton nichts geändert.

„Tatsächlich aber hat Einstein zwar die Modellvorstellungen geändert, aber den Realitätsbegriff der klassischen Physik nicht aufgegeben. ... Einsteins Entscheidung in diesem Konflikt war letztlich metaphysisch bestimmt, und er wußte das. ... 'Ich glaube an Spinozas Gott, der sich in der gesetzlichen Harmonie des Seienden offenbart, nicht an einen Gott, der sich mit den Schicksalen und Handlungen der Menschen abgibt.' Spinozas Gott ist der Gott der griechischen Metaphysik.“<sup>14</sup>

Es gibt in der Relativitätstheorie eindeutig vergangene und eindeutig zukünftige Ereignisse; es gibt allerdings auch Ereignisse - und das ist neu -, von denen noch nicht fest steht, ob sie zukünftig oder vergangen sind. Denn zukünftig muß man alle Ereignisse nennen, auf die ich im Prinzip einen Einfluß ausüben kann, vergangen alle Ereignisse, die auf mich einwirken können. Da sich jede Wirkung höchstens mit Lichtgeschwindigkeit ausbreitet, gibt es entfernte Ereignisse, die weder zukünftig noch vergangen sind. Etwa könnte ich versuchen, mich mit Lichtgeschwindigkeit auf die Flucht zu machen, dann würden für mich ab der Gegenwart keine Ereignisse mehr zur Vergangenheit. Da die Lichtgeschwindigkeit aber einen Grenzwert aller Geschwindigkeiten bildet, kann ich mich ihr nur nähern, so daß die Gegenwart entfernter Ereignisse immer langsamer Vergangenheit wird. Das ändert aber nichts am persönlichen Erleben des Alterns.

---

<sup>13</sup> Gut erklärt in: Paul DAVIES: *Die Unsterblichkeit der Zeit. Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott*. Bern u.a.: Scherz-Verl., 1995.- 349 S.; *Das Rätsel der Zwillinge*. S. 65ff.

<sup>14</sup> Carl Friedrich von WEIZSÄCKER: *Aufbau der Physik*. München: Hanser, 1985.- 662 S.; 555f.

Der wesentliche Unterschied von Raum und Zeit bleibt auch nach Einsteins Theorie ganz unverändert bestehen: Im Raum kann ich mich zu jedem Punkt hin bewegen, in der Zeit werde ich zu allen Punkten hin bewegt. Aber ich kann durch schnelle Bewegung im Raum die Wahrnehmung fremder Bewegung verlangsamen oder beschleunigen. Die Geometrisierung des Raumes, die sich in dem populären Mißverständnis von der 4. Dimension ausdrückt, zeigt das tiefgründige Verlangen an, auch die Zeit zu begreifen und sich so zum Herrn über sie zu machen. Aber es bleibt dabei: Der Mensch ist Herr über den Raum, Gott ist Herr über die Zeit. Das Gebet des Psalmisten ist aktuell und frisch wie am ersten Tag:

„Unsere Tage, Herr, zu zählen, lehre uns!  
Dann gewinnen wir ein weises Herz.“ (Ps 90, 12)

## 9.

**Discours sur l'histoire.** Bossuet legt seiner Geschichtstheologie ein denkbar einfaches Konzept zugrunde. Die drei Teile der *Unterredung* zeigen es. Der 1. Teil sucht in genauer Ordnung eine Chronologie zu gewinnen, mit der zwölf Epochen heiliger und profaner Geschichte in Beziehung gesetzt werden. Es wimmelt von Zahlen. Bossuet führt sie eine zeitlang doppelt an; die erste zeigt das Alter der Welt, die zweite die Jahre vor der Geburt Christi; später treten die Jahre nach der Gründung Roms und vor Christus an die Stelle. Ein 2. Teil erläutert die Geschichte der Religion, worunter die Geschichte Israels und der Kirche zu verstehen ist. Gott schützt sein Volk Israel in allen Bedrängnissen, zuerst und unmittelbar die Patriarchen, dann mittelbar durch Mose, durch die Könige und durch die Propheten, eine Entwicklung, die in Christus ihren Höhepunkt findet. Erzählt wird die Geschichte bei Bossuet im Tonfall einer hinter den Erscheinungen liegenden, aber direkt erfahrbaren gütigen Vorsehung, die das Böse schon bald zum Guten zu wenden weiß. Der 3. Teil erläutert die Geschichte der weltlichen Reiche und deren Aufgabe. Das große Szenario der antiken Reiche von Ägypten, Assyrien, Babylon, Persien und einiger anderer Völker dient keinem anderen Zweck, als das Volk Israel zu wahrhafter Gotteserkenntnis bis hin zu Christus zu erziehen.

## 10.

**Zentrale Stellung Frankreichs.** Die zentrale Stellung eines einzigen kleinen Volkes, das die gesamte Geschichte nur als Lohn oder Strafe für seine Treue zum Bund mit einem eifernden Gott betrachtet, kann im historischen Sinn nur schwer eingeholt werden. Aber Bossuet sieht keine Schwierigkeiten.

„So kommt es, daß die Weltreiche der Religion und der Erhaltung des Volkes Gottes gedient haben ... Man sieht diese berühmten Reiche eines nach dem anderen fallen, und das neue Reich, das Jesus Christus errichten sollte, ist dort (in der Heiligen Schrift) ganz genau nach seinen Kennzeichen beschrieben worden, so daß es unmöglich mißachtet werden kann. Es ist das Reich der Heiligen des Allerhöchsten, das Reich des Menschensohnes, das Reich, das bestimmt ist, inmitten des Untergangs aller anderen bestehen zu bleiben, und dem einzig die Ewigkeit verheißen ist.“ (515)

Die ganze Geschichte zur Bühne für einen einzigen Hauptakteur, für das kleine Israel vor Christus und dann für Christus selbst mitsamt der zunächst noch immer sehr partikulären Kirche zu erklären, forderte später stets von neuem Bedenken, Unglauben, Zweifel oder Spott heraus, je nachdem, wie sehr man sich einer empirisch-historischen Art der Geschichtsanschauung verpflichtet fühlt. Der Widerspruch zwischen der Winzigkeit Israels und seinem Bewußtsein, das auserwählte Volk Gottes unter allen Völkern zu sein, macht allerdings erstaunen, und das um so mehr, als die Neuzeit ihre Erfahrungen in Raum und Zeit tausend- und millionenfach vergrößert hat. Die Welt soll nicht mehr 6000 Jahre alt sein, wie man mit Hilfe von Geschlechtertabellen aus der Bibel errechnen kann, sondern 20 Milliarden Jahre, was über drei Millionen Mal mehr ist. Voltaire wird 80 Jahre nach Bossuet sein Gelächter anzustimmen versuchen, ohne daß er schon von diesen Dimensionen wüßte. Aber die historische Kenntnis der alten und großen Reiche, wie China oder Indien, wuchs zu seiner Zeit gewaltig an, und dieser Zuwachs, wie auch in der Physik und Astronomie, paßte wenig mehr in das enge Korsett des biblischen Geschichtsrahmens.

Hier scheint eine Konkurrenz zwischen Quantität und Qualität vorzuliegen. Vielleicht sieht die Bibel doch tiefer als Voltaire,

wenn sie die Geschichte von David und Goliath erzählt, die nicht zufällig in die Identität Israels gehört. Israel nimmt ab der Zeit der Babylonischen Gefangenschaft die Rivalität der Macht im wesentlichen als Verlierer der Geschichte wahr, als sehr kleines Volk im Machtgefüge der Welt. Und doch oder vielmehr gerade deshalb hat es als einziges Volk aus der Antike bis heute seine Identität bewahrt, und im neuen Israel, in der Kirche, ist der Verzicht auf Identität zum einzigen Prinzip der Identität in der Geschichte geworden.

### 11.

**Problem der Chronologie.** Dennoch ist diese singuläre Erfahrung des Glaubens bei Bossuet nicht gut aufgehoben. Seine Vorsehung geht nicht wirklich durch den Identitätsbruch; sie wird - obwohl transzendent - als unmittelbares Wirkprinzip für die Geschichte genommen und tritt damit wieder in die Konkurrenz der Mächte ein. Wie läßt sich das erkennen? Es gibt drei Anzeichen dafür. (i) Zum einen ist es die Vermischung der profanen mit der religiösen Chronologie. Bossuet gebraucht zuerst die Chronologie der Vulgata, nach der die Welt 4004 Jahre vor der Geburt Christi geschaffen wurde. Wichtige Daten sind etwa die Sintflut im Jahr 1656 nach Erschaffung der Welt und die babylonische Sprachenverwirrung im Jahr 1757. Aber von der dritten Auflage ab kann er sich doch nicht ganz dem aufgekommenen historischen Sinn verschließen und stellt dem Leser frei, die Chronologie der Septuaginta (LXX) zugrunde zu legen, die einen zusätzlichen Raum von tausend Jahren bietet. Nach ihr ist die Welt im Jahre 4963 vor Christus geschaffen worden, und Bossuet kann so das angewachsene historische Wissen besser unterbringen. Das Band aber, das Weltgeschichte und Heilsgeschichte über die Chronologie zusammenhält, beginnt locker zu werden. Bossuet scheint allerdings nicht bemerkt zu haben, daß eine solche Konzession an die Historie das Vertrauen auf eine unmittelbare göttliche Führung und Offenbarung in der Geschichte untergraben mußte.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Vgl. Brumfitt (s. Anm. 20), 33: „... indeed, in the third edition of the *Discours* Bossuet himself added a paragraph pointing out that if readers found that the chronology of the Vulgate no longer seemed to give space enough ... .“

(ii) Die unmittelbare göttliche Wirkung in die Geschichte hinein zu endlichen Zwecken läßt sich auch an der Vielzahl der Völker und Reiche ablesen, die einzig zu dem Zweck aufgeboten werden, Gottes Zuchtpeitsche oder Schutzmacht für Israel zu sein. Die göttliche Vorsehung bedient sich der Assyrer und Babylonier, um Israel zu strafen. Die Perser, die nach ihnen kommen, dienen seiner Erneuerung, und Alexander legt mit seinem hellenistischen Reich die Grundlagen zu späterer universaler Ausbreitung der Kirche. Schließlich wurde es durch die Römer aus Palästina vertrieben und in alle Welt zerstreut, weil es den Heilbringer, den zuletzt geschickten Sohn, verworfen und seine Mission verspielt hatte. Zwar legen schon die vorexilischen und exilischen Propheten und noch mehr die spätere nachexilische Literatur diesen Gang der Geschichte nahe, nach dem Gott die Völker einzig zum Zweck der Erziehung Israels aufbietet, also zu dessen Lohn und Strafe. Aber was dort und damals Paränese war, Drohung, Schelte, Trost, Ermahnung und Ermunterung, also ein Akt des Glaubens, das wird, mit den gleichen Worten gesprochen, zum Zwecke politischer Übersicht, falsch und mißbräuchlich. Es ist die Umkehrung des Begriffsmodus, der das Religiöse verdirbt, wenn es ins Politische gezogen wird, sei es in rechte, linke, absolutistische oder demokratische Politik. In der Ermahnung läßt sich der Mensch von Gott ergreifen; sucht er aber die Ermahnung selbst zu ergreifen und zu benutzen, so hat er den Identitätsbruch, der in jedem Nutzen liegt, noch vor sich.

(iii) Zum dritten zeigen die präzisen Erfüllungen der prophetischen Verheißungen, die Bossuet auf die Stunde genau in den Ereignissen bestätigt sieht, daß er ein transzendentes Prinzip immanent benutzt, wodurch die theologische Geschichtsdeutung immer unter Erfolgs- und Interpretationsdruck gesetzt wird.

## 12.

**Problematik Bossuets.** Was ist so problematisch an Bossuets Geschichtstheologie? Es ist die schleichende Enteschatologisierung der Geschichtstheologie zu einem innerweltlichen, endlichen Nutzen. Es ist nicht die unbesehene Übernahme der biblischen Chronologie; die war vor dem Aufkommen des historischen Sinnes und der entsprechenden Wissenschaften schon

üblich. Aber statt die Spannungen zu durchschauen, verschärft Bossuet sie durch seine chronologische Übergenaugigkeit. Denn nicht die Vorstellungen machen einen Gedanken genuin theologisch oder nicht, sondern der Gebrauch, den das Denken davon macht. Bossuet ist nicht fromm genug für das Heilige, von dem er spricht, und so ist er in Gefahr, es zu vertreiben. Die Frömmigkeit, die alles begreifen will, gibt sich auf. Er will zuviel wissen vom Gang der Geschichte, und so weiß er am Ende zu wenig.

Doch bevor wir zu einem solchen Endurteil über ihn kommen, ist ihm zugute zu halten, daß auch er in der Geschichte nicht einfach nur selige Führung durch Scharen von Engeln erkennt, die Gott für Israel anbietet, damit sein Fuß an keinen Stein stoße. Nicht für die Christen und nicht einmal für Christus stellt er sich so harmlos. Denn gewiß wußte Bossuet von den Dunkelheiten der Geschichte und von ihrer Ambivalenz.

„Daher kommt es, daß sich alle Regierenden einer höheren Macht unterstellt fühlen. Sie tun faktisch mehr oder weniger, als sie beabsichtigen, und ihre Ratschläge haben immer unvorhergesehene Wirkungen. ... Gott allein weiß, wie er alles nach seinem Willen zuwege bringt.“ (550)

Bossuet weiß etwas vom Leiden in der Geschichte und will sich ihm stellen. Seine größte literarische Leistung, der Triumph seines Sprachgenies, zeigt sich geradezu in Beerdigungspredigten, die bis heute immer neu aufgelegt werden. Doch das läßt erkennen: Er wußte etwas vom Leiden und konnte davon sprechen, aber es gilt auch, daß man das, was man ausspricht, los wird. Nicht umsonst berichten die Mythen und Märchen, daß der Name Macht gibt über die Person.

### 13.

**Vorwegnahme Hegels.** Den Tod, den Widerspruch des Lebens, in glänzenden Worten festzuhalten, da findet sich Bossuet in guter Übereinstimmung mit einem anderen großen Meister des bewältigten Widerspruchs. Das folgende Zitat stammt von Bossuet, aber es ist nicht schwer zu erraten, wer ebenso hätte reden können:

„Alexander konnte nicht wissen, daß er für seine Feldherren arbeiten oder sein Herrscherhaus durch seine Eroberungen ruinieren

würde. Als Brutus das römische Volk zu grenzenloser Freiheitsliebe begeisterte, träumte ihm nicht, daß er dadurch den Samen zu jener unbändigen Zügellosigkeit säen würde, durch welche die Tyrannei, die er zu vernichten meinte, eines Tages schrecklicher wiederhergestellt werden sollte als unter den Tarquinern. ... Mit einem Wort, es gibt keine menschliche Macht, die nicht, gegen ihren Willen, andere Pläne als ihre eigenen fördert. ... Deshalb ist alles voller Überraschungen, wenn man nur einzelne Ursachen sieht, und dennoch rückt alles in geordneter Folge weiter. Dieser Abriß läßt es Euch vernehmen.“ (550)

Hier ist Hegel vorweggenommen, nicht mit der philosophischen Geste und Tiefe Hegels, nicht mit einer Logik, aus der dann notwendig die Wirklichkeit ihren Gang der Geschichte zu nehmen hat, aber in dem viel wichtigeren Punkte, daß der Widerspruch *in* der Geschichte positiv aufgehoben wird, in einer für den Menschen einsehbaren Weise. Alexander und Brutus wußten zwar noch nichts davon, sie mußten noch ohne Dialektik der Geschichte auskommen. Aber jetzt wissen wir, daß Gott die Geschichte auch in diesem Punkt gut gelenkt hat. Und ist schon ausgemacht, ob als Zielpunkt bei Bossuet wirklich und in jedem Fall das unendliche Gutsein Gottes gemeint ist, oder nicht auch ein innerweltlicher, endlicher Zweck, den zu erstreben die Hindernisse der Geschichte nicht abhalten kann, etwa das Gedeihen Frankreichs? Bossuets Geschichte arbeitet schon fast wie Hegels 'List der Vernunft', nach der jedes Ereignis, aber auch jeder Mensch in einem großen Plan der Geschichte steht, der über ihn hinweggeht und von ihm, ob er will oder nicht, ob er weiß oder nicht, betrieben wird. So aufs Ganze gesehen kann alles von Nutzen sein, auch Leid, Krankheit, Tod der Unschuldigen. Aber *so* das Gute sehen wollen, heißt es chronologisieren. Der Anspruch auf die Vorsehung ist global und kollektiv; er wäre christlicher, wenn Bossuet weniger den Nutzen für die Geschichte gepriesen hätte.

### 3.2 Der Namengeber (Voltaire)

**Satz 3.2: Voltaire gebraucht zum ersten Mal das Wort Geschichtsphilosophie. Er nimmt sich Bossuet als negatives**

**Vorbild, in dem er die Vorsehung durch den Fortschritt ersetzt, die Heilsgeschichte mit Israel und der Kirche durch eine multikulturelle Sicht. Zugleich zweifelt er am Sinn einer reinen Fortschrittsgeschichte. Als Symbol- und Stichwortgeber hat er einen Platz in der Geschichtsphilosophie.**

## 14.

**Verbot seit Aristoteles.** Über Voltaire braucht hier nicht viel gesagt zu werden. Er hat ein Wort geschaffen, das geblieben ist. Er war darin nicht größer als etwa Clauberg, der im 17. Jahrhundert den Begriff *Ontologie* in die Philosophie eingeführt hat,<sup>16</sup> Reinhart den Begriff *Dogmatik* und Calov den Begriff *Eschatologie* in die Theologie.<sup>17</sup> Ohne ihr Stichwort wären sie vergessen. Und doch ist es keine geringe Leistung, den Funken geschlagen zu haben, der den Holzstoß in Flammen setzt. Denn es wehrt sich etwas, ein Wort zu bilden, bei dem sich nichts Vernünftiges denken läßt. So viel Leistung also ist den Stichwortgebern und Erfindern von Namen zuzuerkennen, daß sie mehr oder weniger bewußt eine unbestimmte Ahnung aufgenommen und ausgesprochen haben. Und gewiß ist es keine geringfügige Leistung Voltaires, den Begriff der Vernunft, wenn auch sehr vage, an die Geschichte herangetragen zu haben.

Denn seit Aristoteles haben alle Philosophen die Zufälligkeiten der geschichtlichen Ereignisse, das nicht Vorhersehbare, die Gleichzeitigkeit so vieler unvereinbarer Lebensstile als Thema der Philosophie abgelehnt, weil es nicht in ein System der Vernunft gebracht werden könne.

„Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch, daß der eine Verse schreibt und der andere nicht ...; sie unterscheiden sich vielmehr darin, daß der eine erzählt, was geschehen ist, der andere, was geschehen könnte. Darum ist die Dichtung auch philosophischer und bedeutender als die Geschichtsschreibung.“<sup>18</sup>

Ähnlich sagt er auch in seiner Wissenschaftstheorie:

<sup>16</sup> Vgl. den Artikel *Ontologie* von K. KREMER. In: HWP 6 (1984) 1190.

<sup>17</sup> Vgl. oben in (I.1), S. 17.

<sup>18</sup> ARISTOTELES: *Poetik* 9; 1451 b3.

„Mithin gibt es von dem Vergänglichen keinen Beweis noch Wissen schlechthin, sondern nur in akzidenteller Weise, weil im Bereich des Vergänglichen nichts allgemein von etwas gilt, sondern nur in bestimmter Zeit und Weise.“<sup>19</sup>

Wissenschaft und Geschichte schienen 2000 Jahre lang so unvereinbar zu sein wie Feuer und Wasser. Nur die Theologie hatte sich mit Augustinus an die Deutung der Geschichte gewagt, aber sie hatte nicht die Vernunft zur Quelle ihrer Hellsicht erklärt, sondern die Offenbarung, wie unten in § 5 deutlich werden soll.

## 15.

**Voltaire als Antisemit.** Aber Voltaire hatte die Idee, es trotzdem zu versuchen, um nicht der Theologie das Feld zu überlassen. Im Jahr 1765 veröffentlicht er nach einigen Vorarbeiten eine *Geschichtsphilosophie*<sup>20</sup> mit einem kühnen und neu gebildeten Wort. Sie hatte das direkte Ziel, Bossuets Universalgeschichte zu ersetzen, in der das Rad der Weltgeschichte sich um eine einzige Nabe, um Israel und die Kirche dreht. Die Niederträchtigkeit zerquetschen, *écraser l'infâme*, das ist sein Kampfruf und das Ziel seiner Geschichtsphilosophie.<sup>21</sup> Jetzt soll alles natürlich zugehen, keine Geschichten vom wunderbaren Eingreifen Gottes dürfen mehr erzählt werden. Mittelpunkt der Geschichte ist bei ihm China, denn die chinesische Religion sei frei von Wundern, Fabeln und Prophezeiungen. Alles Unglück wurzelt nach Voltaire im Auserwählungsbewußtsein der Juden, im Glauben an die providentielle Führung durch Gott, der zum Schauspiel für Israel, zu seiner Belohnung und Bestrafung, eine ganze Weltgeschichte inszeniert habe. Wegen dieses Unglücks, das die Juden in die Welt gebracht haben und das als Christentum weiterlebt, ist er Antisemit.

<sup>19</sup> ARISTOTELES: *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik* (Organon IV); 8. Kap; 75a 24.

<sup>20</sup> VOLTAIRE: *La Philosophie de l'histoire*. In: *The Complete Works of Voltaire*. Bd. 59. Ed. by J. H. Brumfitt, 334 S., Toronto, <sup>2</sup>1969.

<sup>21</sup> „The above quotation shows very clearly that *La Philosophie de l'histoire* was primarily a work of propaganda. The same could in fact be said of nearly everything Voltaire wrote during these years at Ferney. The struggle against *l'infâme* dominated his existence.“ J.H. Brumfitt. In: Voltaire [s. Anm. 20], 28.

„Wenn die Könige von Babylon auf ihren Eroberungszügen im Vorübergehen über die Hebräer herfallen, so nur deshalb, um dieses Volk für seine Sünden zu züchtigen. Wenn ein König namens Cyrus zum Herrn von Babylon wird, so nur deshalb, um einigen Juden zu erlauben, nach Hause zu gehen. Wenn Alexander Darius besiegt, so nur deshalb, um einige jüdische Trödler in Alexandria anzusiedeln. Wenn die Römer Syrien und das kleine Judäa ihrem großen Reiche einverleiben, so geschieht dies wiederum zur Belehrung der Juden. Die Araber und die Türken tauchen nur auf, um diese liebenswerten Leute zu strafen. Wir müssen zugeben, daß sie eine ausgezeichnete Erziehung genossen haben - kein Volk hat jemals so viele Lehrer gehabt. Dies beweist, wie nützlich die Geschichte ist.“<sup>22</sup>

Die Ironie entsteht hier wie sonst durch den Mangel an Standpunkt, durch die fehlende und ordnende Mitte. Ironie ist erste Nothilfe. Die Ereignisse überwältigen den Horizont, die alten Prinzipien reichen zum Begreifen nicht mehr aus, und neue, bessere sind noch nicht gefunden. Ironie ist also unbewältigte Distanz. So auch beim Schriftsteller Voltaire. Die Phänomene überwältigen ihn, weil er die vielen neuen historischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse in der alten Geschichtstheologie nicht mehr unter zu bringen vermag.

Im einzelnen geht er so vor. Das Erwählungsbewußtsein Israels ist ihm keine historische Kategorie, und wo es sich zu einem Ordnungsmodell anbietet, macht er ein solches Bewußtsein zu einem pathologischen Fall. Er bietet neue Kategorien zur Ordnung der Universalgeschichte an. Aber es sind dünne, sehr äußerliche Kategorien, die abstraktesten, die möglich sind: Raum und Zeit. Alle Geschichtsphilosophie ist eigentlich nur Chronologie und die Suche nach dem Prinzip, das diesen Chronos antreibt. Bei Voltaire heißt das Prinzip Fortschritt, bei Hegel später Freiheit. Statt auf den Flecken Palästina zu schauen, soll jedes Volk seine gleichwertige oder - besser noch - seine überlegene Geschichte haben. Deshalb stehe China den barbarischen Juden mit ihrem ungezügelt Selbsterwählungsbewußtsein, aus dem so viel Fanatismus entsprungen sei, an Weisheit und Mäßigung voran. Die Weisheit bewahrte das chinesische Volk vor Exzessen der Maßlosigkeit.

<sup>22</sup> VOLTAIRE: Art. *Histoire*. In: *Dictionnaire philosophique. Oeuvres complètes*. Bd. 19, 355.

Was für den Raum, das gilt auch für die Zeit. Es kann in ihr keine ausgezeichneten Punkte geben. Was die Völker zusammenhält, ist die Reihenfolge in der Zeit. Hier muß die Philosophie die Geschichte zu ihrem Gegenstand machen. Denn Auserwählung, Einmaligkeit, Stellvertretung für alle Völker, das verschwindet in der Geschichtsphilosophie und wird mehr oder weniger aus dem einen Grundprinzip als Mißverständnis oder Ideologie erklärbar. Und was erklärt ist, steht eine Stufe tiefer als das erklärende Gesetz, und der Mensch, der dieses Gesetz verstanden hat, eine Stufe höher. Damit ist der Ansatz Voltaires schon beschrieben und vollständig erfaßt.

## 16.

**Spott aus Verlegenheit.** Die Geschichtsphilosophie Voltaires ist nicht sehr stark. Denn das Leitprinzip Fortschritt ist ihm selbst nicht ganz geheuer. Das Erdbeben von Lissabon hatte ihn nicht nur an der Güte Gottes, sondern auch an der Natur und an der Vernunft des Menschen zweifeln lassen. Soll die Vernunft angesichts solcher Katastrophen die Natur als bestmögliche Einrichtung preisen, ob nun mit oder ohne göttliches Prinzip? Besonders in seinen späteren Jahren kehrte sich Voltaire fast ganz vom Deismus ab und wieder einer gewissen Form der Vorsehung zu.<sup>23</sup> Für das Negative und seinen Ort in der Bewegung der Geschichte konnte er keine angemessene Lösung angeben. Dennoch läßt sich der Prozeß der Säkularisierung bei ihm gut studieren. Die theologische Universalgeschichte Bossuets will er umformen. Dazu blendet er zunächst ein Phänomen aus, das mit den Kategorien von Raum und Zeit nicht wahrgenommen werden kann, das Erwählungsbewußtsein Israels. Das Individuelle, Einmalige, Stellvertretende kann kein einfach vorhandenes Prinzip der Erfahrung in Raum und Zeit sein. Es werden also - und das ist als entscheidend für geschichtliche Transformationsprozesse festzuhalten - nicht nur die Phänomene anders gelöst, sondern auch nur bestimmte Fragen zugelassen, für die eine Lösung gesucht wird, solche, die in Raum und Zeit datierbar sind.

<sup>23</sup> „... especially in his later years, he insists that god is also a providence, guiding and teaching the men he has created.“ Vgl. Brumfitt [s. Anm. 20], 31.

Die christliche Rede von der Vorsehung Gottes ist aber nur personal zu verstehen. Sie ist in gewisser Weise auch erfahrbar, aber ergreifen in Begriffen, wenn das die leitende Maxime sein soll, läßt sie sich nicht. Die Vorsehung zeigt sich von sich selbst her, in einem anderen Modus der Erfahrung als dem des Begreifens. Ergriffen werden kann nur, was in Raum und Zeit ist. Das Ergreifen ist das Abstreifen von Raum und Zeit, um zu jeder Zeit und an allen Orten das Phänomen aus dem Begriff abgeleitet zu sehen. Es waren viele am Prozeß der Säkularisierung beteiligt, doch Bossuet hat in die Geschichtstheologie den Begriff des Nutzens eingeführt, indem er einem künftigen König den Faden der Weltgeschichte zur besseren Regierung in die Hand geben wollte. Vollenden wird Hegel die Geschichtsphilosophie, und auch er beginnt mit China. Bei ihm wird es Ernst mit der Vernunft in der Geschichte, denn er resigniert nicht mehr vor dem Negativen. Hegel versteht keinen Spaß mehr wie Voltaire, der immer wieder in den Spott ausweichen mußte, weil er den rechten Begriff noch nicht gefunden hatte. Ironie und Spott werden jetzt aufgehoben in das Bewußtsein des absoluten Standpunktes.

### *3.3 Die Weltgeschichte als Weltgericht (Hegel)*

**Satz 3.3: Hegel sucht das neuzeitliche Programm trotz der Widersprüche zu halten. Dazu muß er eine dialektische Logik der absoluten Idee entwickeln. Die höchste vorstellungsmäßige Form dieser Entäußerung findet Hegel in der Reich-Gottes-Lehre. Er betreibt damit eine Eschatologie der chronologischen Zeit, in der die Unmittelbarkeit der Person zur Ewigkeit aufgehoben ist. Hegels Geschichtsdenken ist säkularisierte Universaleschatologie.**

17.

**Leichtigkeit und Schwere Hegels.** Hegel zu verstehen ist nicht schwer, soweit es sein philosophisches Programm betrifft.<sup>24</sup> Die Durchführung des Programms allerdings ist eine herkulische Arbeit und konnte bisher von keinem geleistet werden, selbst von Hegel nicht. Das Programm aber ist durchaus begreiflich und einsichtig. Wenn wir den Ausgang bei der Weltgeschichte nehmen, deren große Unvernunft die Philosophen seit Aristoteles gehindert hatte, sich mit ihr zu beschäftigen, erscheint Hegels Programm sehr natürlich. Denn um die Geschichte und ihr Begreifen ist es ihm zu tun, auch wenn er in Vorlesungen, die zu voluminösen Büchern geronnen sind, Logik, Recht oder Ästhetik behandelt. An die Geschichte und ihren Gang hatte Hegel sein Herz gehängt. Und die Leidenschaft macht immer noch am hell-sichtigsten, jedenfalls in dem einen Punkt, dem sie verfallen ist, wenn auch andere Gesichtspunkte in der Blindheit der Parteilichkeit untergehen.

Die Perspektive Hegels, wenn er von der Geschichte spricht, ist die *Freiheit*. Auf Freiheit und Autonomie kommt es ihm an, kommt es nach ihm in der Geschichte an, und ihr Weg ist nichts anderes als der Weg zu größerer Freiheit, erst für einen, dann für wenige, schließlich für alle. Das ist sein Programm, das er an die Geschichte heranträgt: Die leitende Vernunft der Geschichte ist, daß sie auf dem Weg zur Freiheit sei. Die Mühe bei Hegel ist die Durchführung des Programms. Da macht er sich an die titanische Arbeit, die Weltgeschichte, wenigstens im Prinzip, soweit es ein einzelner Gelehrter vermag, durch dieses eine Nadelöhr seines Glaubens an ihren freiheitlichen Sinn zu ziehen. (I) Suchen wir ihn also zunächst bei seinem Programm der Freiheit auf! Die Grundlegung des Programms führt ihn dazu, die Logik selbst, die Form des Denkens, zu erweitern. Das tut er im Anschluß an Kant, indem er dessen transzendente Subjektivität verobjekti-

---

<sup>24</sup> Wenn nicht anders angegeben, wird nach der leicht erreichbaren Ausgabe Moldenhauer; Michel zitiert: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Werke in 20 Bänden*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.- stw 601 - 621; Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*; Bd. 5 - 6: *Wissenschaft der Logik*; Bd 12.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; Bd. 16 - 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Zitiert wird nach Band- und Seitenzahl: (12, 20) = Bd. 12, S. 20.

viert, ohne die von Kant gewonnene Subjektivität wieder zu verlieren. (2) Dann müssen wir über Hegels Geschichtsphilosophie im Rahmen der Eschatologie zu einem Urteil kommen. Wir haben also zu sagen, wieso das Reich Gottes doch über Hegel hinausgeht, warum er es *nicht* vollendet hat und der Gedanke der Freiheit allein als Prinzip der Weltgeschichte nicht ausreichen kann.

## 18.

**Begriff der Freiheit.** 1. Was ist Freiheit, die Endbestimmung der Weltgeschichte? Freiheit läßt sich nach Hegel durch den Gegensatz von Geist und Materie bestimmen. Materie hat ihr Schwergewicht, das, was an ihr zieht, was sie in ihre Bewegung zwingt, außerhalb ihrer selbst. Zur Natur des Geistes dagegen gehöre das Bei-sich-selbst-Sein, und das sei die Freiheit. Die spekulative Philosophie erkenne sogar, daß die Freiheit die einzige Eigenschaft des Geistes, also sein Wesen sei. Dieser idealistische Freiheitsbegriff hat etwas Faszinierendes an sich, denn er bestätigt auf der Ebene des Geistes, was in aller Natur nur ein angestrebtes, aber immer verfehltes Ziel ist, die Selbsterhaltung des endlichen Subjektes. Die idealistische Freiheit sucht sich außerhalb der Bewegung der Zeit aufzustellen. Gleichzeitig hat dieser Begriff aber auch etwas Monologisches, Monadenhaftes, ja Nomadenhaftes an sich, da sich der allein bei sich seiende Geist in die Wüste vor der Welt zurückzieht, sich dabei extrem vereinzelt und dann ruhelos die Geschichte nach dem ihm Zugehörigen durchstreift. Dennoch ist Hegel nicht so extrem Ich-zentriert wie etwa Fichte. Hegel weiß um das Problem der Monade. In langen Ausführungen kämpft er in der *Phänomenologie des Geistes* darum, daß die andere Seite des Ich, das Nicht-Ich, wesentlich zum Subjekt gehört und nicht, wie er glaubte Fichte verstehen zu müssen, eine Spiegelung des großen Ich ist, eines Geistes, der auch noch groß genug ist, das Fremde, das Andere, als sein eigenes Erzeugnis hinzustellen. Dennoch kann man Hegels Begriff der Freiheit und der Person nicht eigentlich dialogisch oder personal nennen, weil das Andere nicht bleibend das gleiche Andere ist, sondern sich immer wieder ändert, also doch nur eine Funktion des Subjektes ist, das sich mit seinem Gegensatz in immer neuen Syn-

thesen vereinigt. An Hegel ist, wie so oft, die Wahrnehmung des Problems zu bewundern, hier des Problems des personalen Anderen, nicht so sehr seine Lösung, wie uns ja sein Programm Lichter aufstecken kann, dagegen dessen Durchführung begrifflich wie auch im historischen Erfolg nicht überzeugen kann.

## 19.

**Auftreten der Freiheit.** Wie tritt in der Geschichte die Freiheit auf? In sie hineingeblickt, sehen wir zunächst nur Unfreiheit, fremde Bestimmung, Darben, Krankheit, Hunger und frühen Tod. In der Urhorde des Neandertalers wird keine Freiheit gewesen sein, da sich das Leben gänzlich aufs Überleben richtete und eine Distanz zu diesem instinktiven Triebe nur zufällig möglich war. Zufällige Freiheit oder unbewußte Freiheit ist aber keine. Niemand ist frei, der nicht darum weiß, daß er frei ist, sagt Hegel. Dann gibt es einen einzigen Freien, in der ersten Epoche der Weltgeschichte. Bei den Orientalen, also den Assyern, Babyloniern, Persern ist nur einer mit den Mitteln und dem Vermögen ausgestattet, alle Dinge auf sich hin zu lenken und sich zum Selbstzweck zu machen. Das ist der Despot an der Spitze des Volkes. Alle anderen sind Sklaven dieses Despoten. Darum ist solche Freiheit auch keine wirkliche, sondern vielmehr Willkür, da auch hier noch kein Bewußtsein vom Wesen der Freiheit vorhanden ist. Wer nur Sklaven um sich hat, wird selbst zum Sklaven, und sei er der oberste Aufseher über alle Sklaven. Bei den Griechen und Römern, in der zweiten Epoche der Freiheitsgeschichte, sind schon einige frei. Aber das Sklavenwesen ist nicht abgeschafft, so daß die Freiheit immer noch zufällig und nicht zu ihrem Wesen gelangt ist. Wer durch den Zufall der Geburt nur frei ist, ist nicht frei, weil der Zufall wie ein fremdes Geschick auf ihm lastet. Wesentlich wird die Freiheit erst bei den germanischen Nationen und im Christentum. Hier ist das Bewußtsein lebendig, daß alle zur Freiheit bestimmt seien. Das Programm Hegels lautet also:

„Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit - ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“ (12, 32)

## 20.

**Berliner Triumphe.** Ich hatte gesagt, Hegel sei einfach zu verstehen, und in der Tat, ein Programm ist kürzer nicht zu formulieren. Dies ist das ganze Programm: Weltgeschichte ist Freiheitsgeschichte. Freiheit ist der Sinn der Weltgeschichte, ruft Hegel aus, und in drei Großepochen wird das Ziel erreicht. Zu seiner Zeit, zwischen 1820 bis 1830, da er als gefeierter Philosoph in Berlin vor seinen Studenten über die Weltgeschichte liest, kommt am Ende der dritten Epoche die Geschichte zu ihrem Selbstbewußtsein, also zu sich selbst. Man hat Hegel nicht ganz zu Unrecht vorgeworfen, er lasse mit dem Preußen des beginnenden 19. Jahrhunderts die Weltgeschichte in ihr Ziel gelangen. Auch er kündigt damit auf seine Weise an: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe, und wenn ich mit dem Finger der Wissenschaft die Dunkelheit vertreibe, dann ist es schon da.

*Tübinger Traum.* Er ist damit dem Programm seiner Jugend treu geblieben. Denn in Tübingen hatten Hölderlin, Schelling und Hegel sich mit der Parole voneinander verabschiedet: Reich Gottes! Daran wollten sie einander wiedererkennen. Alle drei suchten dieses Reich zu erobern, jeder auf seine Weise. Am 30. August 1795 schreibt der 25-jährige Hegel an den 20-jährigen Schelling: „Das Reich Gottes komme, und unsere Hände seien nicht müßig im Schoße!... Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.“

Die beiden anderen gerieten ob eines solchen Programmes mit der Zeit ins Stottern und Versagen, nur Hegel glaubte es nicht verfehlt zu haben. Das Programm Hegels zur Freiheit ist identisch mit dem Programm der Vernunft, wie es der frühe und auf gleiche Weise der späte Hegel sagt. Denn Vernunft oder Geist, dessen Wesen die Freiheit ist, sind wechselweise identisch. Deshalb kann er sich 30 Jahre nach dem Brief an Schelling auch so ausdrücken:

„Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der *Vernunft*, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.“ (12, 20)

Die Schwierigkeit liegt in der Durchführung des Programms. Denn erstens spricht der äußere, empirische Anschein entschieden dagegen, daß alles in der Geschichte vernünftig zugehe und allezeit vernünftig zugegangen sein soll, und zweitens, wenn Vernunft in der Weltgeschichte vorhanden ist, spricht nichts im Verstand des Menschen dafür, daß er die Kraft haben sollte, durch das wüste Chaos, das Geschichte heißt, zu ihr vordringen und den Faden der Vernunft wie eine Nadel aus dem Heuhaufen heraus ziehen zu können. Hegel sieht beide Schwierigkeiten, und indem er in eine bewegende Klage über den mörderischen und unvernünftigen Gang der Weltgeschichte ausbricht, wird es ihm um so dringlicher, zuletzt doch eine Vernunft zu entdecken, eine neue Art von Vernunft, die der bloße Anblick der Geschichte nicht zu bieten vermag.

„Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzweck diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind.“ (12, 35)

## 21.

**List der Vernunft.** Dieser Endzweck muß um so größer gedacht werden, je mehr er sich dem einfachen Blick verschließt, der schnelle Zwecke für die Einsicht des Alltags fordert. Je blutiger die Schlachtbank, desto größer der Gott, dem dort geopfert wird! Aber die Umkehrung in den guten Zweck ist doch bei Hegel auch wieder schmerzlos, es ist nicht etwa der Schmerz des Opfers Christi, sondern genauer betrachtet, seine Vermeidung. Denn das Schlachten ist nur eine List der Weltvernunft, war also immer schon geplant, ist das objektive Schicksal der Welt und nicht etwa durch freie Schuld zustande gekommen. Und da die Mittel zum Zweck immer schon notwendig sind, der Schmerz des Opfers und des Untergangs, ist er zugleich im Erfolg aufgehoben, also wohl kein Schmerz mehr. Denn jeder begrenzte Schmerz führt den Trost schon bei sich.

„Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet.“ (12, 49)

Die berühmte List der Vernunft ist also von solcher Art, daß Gott nicht nur auf krummen Linien gerade Zeilen schreiben kann, sondern sogar die krummen Linien vorher eingeplant hat, um auf ihnen zu demonstrieren, wie er seine geraden Zwecke erreicht. Darin ist eine tiefe, äußerst tiefe Wahrheit gesehen, daß nämlich der Inhalt der Geschichte aus dem Gange ihres ins Positive gekehrten Widerspruchs besteht, aus ihren geheilten Wunden. *Der Inhalt der Geschichte, das sind ihre geheilten Wunden.* So könnte eine durch lange Erfahrung und die spekulative Philosophie gereinigte Geschichtstheologie heute sagen. Aber die Form, wie Hegel die Wunde als logischen Widerspruch begreift, ist ein letzter Versuch, den Widerspruch zu vermeiden und ihm für sich selbst wenigstens zu entgehen. Dieses Begreifenwollen des Willens Gottes nenne ich hier Säkularisierung, wie überhaupt Säkularisierung am einfachsten und umfassendsten durch das Begreifenwollen definiert wird, durch den Willen, das zu ergreifen, was sich entzieht und das nur in der Form anwesend sein kann, daß es sich von selbst zeigt oder gibt, und das theologisch Offenbarung heißt.

Bei der begreifbaren Vernunft ist also nach Hegel anzusetzen, weil die Vernunft, wenn auch auf verschlungenen und raffinierten Pfaden die Weltgeschichte leitet, während sich der empirische Blick über ihren chaotischen Gang niemals erheben kann. Daß Vernunft in der Weltgeschichte sei, erkennt nur der spekulative Blick, und Hegel verweist deshalb auf die Logik, in der nachgewiesen werde, daß es in der Geschichte vernünftig zugehe. Dies ist ein einzigartiges Kunststück, in der Logik, vor aller Erfahrung zu sagen, wie die Erfahrung nur aussehen kann. Hegel schafft das durch den originalen und von ihm gegen die ganze philosophische Tradition gefundenen Gedanken, daß die Logik nicht nur von Identitäten handeln dürfe, sondern die Negation in ihre Grundlagen mit aufnehmen müsse. In der *Wissenschaft der Logik* heißt es:

„Alle Dinge sind an sich selbst *widersprechend*, und zwar in dem Sinne, daß dieser Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke. ... ja, wenn von Rangordnung die Rede, und beide Bestimmungen als getrennte festzuhalten wären,

so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen.“ (6, 74)

Die Logik Hegels ist deshalb wesentlich Begriffslogik, nicht Aussagenlogik wie bei Aristoteles und der ihm nachfolgenden Tradition. In der Aussagenlogik oder auch in der formalen Logik der heutigen Mathematik ist seit Aristoteles nichts Grundlegendes mehr geschehen. Aussagenlogik bedarf eines Identitätsbegriffes, mit dem sich Aussagen auf ihren Gegenstand beziehen können. Mit dem deutschen Idealismus aber wird die Beziehung zwischen Aussage und Gegenstand problematisch, Logik und Metaphysik vermischen sich, weil der Gegenstand selbst sich nicht mehr gleich bleibt. Für Aristoteles war es selbstverständlich, daß das, was ist, auch so bleibt, wie es ist, und nur seine zufälligen Eigenschaften sich ändern. Nach Hegel aber ändert sich auch die Substanz, und alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, sind also nach einiger Zeit das, was sie vordem nicht waren.

## 22.

**Vorarbeit Kants.** Vorgearbeitet hatte diesem Ansatz Hegels das transzendente Denken Kants. Wie erweitert Hegel die klassische Logik mit Hilfe von Kant? Der objektivierenden Logik, etwa der naturwissenschaftlichen, gilt es als ausgemacht, daß die Einheit im Denken, durch die das Gleiche als das Gleiche erkannt wird, durch die Identität des Gegenstandes zustande kommt. Kant hatte tiefer gesehen und erkannt, daß die Identität nicht nur von außen nach innen gelangen darf, sondern auch im Subjekt des Denkens schon vorhanden sein muß, ja dort noch mehr als im Gegenstand, da dieser sonst sein kann, was er will, aber nicht zum Gegenstand für mich, den Erkennenden, werden kann. Was der Gegenstand außen ist, das Ding an sich, kann ich gar nicht wissen, das Andere als Anderes muß mir notwendig fremd bleiben, da es nur insofern für mich ist, als es in mir eine Einheit aufbaut und diese als seine kundtut. Nur so kann ich es erkennen. Die transzendente Philosophie Kants bedenkt also, wie etwas für mich Gegenstand des Erkennens sein kann und vollzieht in der Philosophie die subjektive Wendung, die oft mit der kopernikanischen Wende in der Astronomie verglichen wird.

Hegel nimmt ausdrücklich seinen Ausgang bei Kant. Beim Königsberger Philosophen hatte er die Inspiration für das Wesen der Philosophie erhalten. Im Einleitungsteil zum dritten Buch der *Wissenschaft der Logik* stellt er die Übereinstimmung und Differenz zur Logik Kants dar. Er schreibt:

„Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, daß die *Einheit*, die das *Wesen des Begriffs* ausmacht, als die *ursprünglich-synthetische* Einheit der *Apperzeption*, als Einheit des 'Ich denke', oder des Selbstbewußtseins erkannt wird. ... Hiernach rechtfertigt es sich durch einen Hauptsatz der Kantischen Philosophie, daß, um das zu erkennen, was der *Begriff* sei, an die Natur des Ich erinnert wird.“ (6, 254)

Warum begnügt sich Hegel nicht mit der Position Kants? Was treibt ihn darüber hinaus? Bei Kant bleibt das Denken, die Synthesis, die das Mannigfaltige zum Gegenstand konstituiert, immer auf das Andere ihrer selbst, auf die Vorgabe der Anschauung angewiesen. Der Begriff ist bekanntlich nach Kant ohne Anschauung inhaltlos und leer. Aber Hegel hält die Verbindung von Begriff und Gegenstand für zu äußerlich, für würdelos und dem wahren Begreifen nicht angemessen, da bei Kant der Begriff den Gegenstand zwar immer braucht, aber niemals umfassend einholt. Der Begriff begreift zwar, aber er begreift nicht, was er begreift, die Substanz.

### 23.

**Substanz wesentlich Subjekt.** Hegel will auch die gegenüberstehende Substanz ins Denken des Subjektes einziehen. In seiner Programmschrift *Phänomenologie des Geistes* erklärt er dazu:

„Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, - der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört.“<sup>25</sup>

Das Andere, die Anschauung und die Erscheinung der Mannigfaltigkeit gehören zum Subjekt selbst als der Fähigkeit zur

<sup>25</sup> Ich zitiere hier den neuen Text der kritischen Edition der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf; zugänglich in: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H.-F. Wessels u. H. Clairmont; Einl. W. Bonsiepen. Hamburg: Meiner, 1988 (Phil. Bibl. Bd. 414).- 631 S.; 18f. (3, 28)

Synthesis, denn sonst könnte es die Synthesis nicht leisten. Das Subjekt ist durch das Andere mitkonstituiert, und umgekehrt ist die Synthesis das, was das Andere als Anderes in sich von vornherein einschließt. Das Andere gehört zum Begreifen des Begriffs. Von daher entfaltet Hegel seine Logik nicht nur wie Kant im Sinne einer transzendentalen Logik. Seine Logik wird vielmehr zu einer Logik der absoluten Idee, die sich entäußert und so das Äußere als eigenes Moment umschließt.

Aus der Logik wird die Struktur der Wirklichkeit verständlich, die Hegel in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* zeichnet, und Wirklichkeit heißt bei ihm immer Geschichte. Auf diese Weise legt er die Grundlage, auf daß es in der Geschichte vernünftig zugehe. Dem ersten Teil, der die Wissenschaft der Logik umfaßt, folgt in der Enzyklopädie die Naturphilosophie. Wie kommt die Logik, also die absolute sich selbst begreifende Idee dazu, sich zur Natur und als Anfang der Geschichte zu entäußern? Wie folgt:

„Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben* übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinen* läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei aus sich zu entlassen“. (8, 393; § 244)

Die Natur selbst wird als *die Idee in der Form des Andersseins* bestimmt, im Anderssein macht sie ihren Anfang, in dem die Idee aus sich heraustritt (§ 247). Im menschlichen Geist nun beginnt die Natur als der veräußerlichte Begriff zu sich selbst zu kommen.

„Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolut Erstes* er ist. ... Er ist diese Identität somit zugleich nur als *Zurückkommen aus der Natur*.“ (10, 17; § 381)

Das Wesen des Geistes aber ist nach Hegel die Freiheit; gerade weil der Geist frei ist, kann er von allem Äußerlichen, ja von seiner eigenen Äußerlichkeit absehen, sich negativ dazu verhalten und so identisch in sich sein, indem er dem anderen in sich Raum gewährt (vgl. § 382). Daraus resultiert für Hegel, daß die Geschichte, das heißt der Gang des Menschen durch die Welt, den absoluten Geist immer deutlicher heraustreten läßt. Im Umgang des Menschen mit der Welt, in der Mühe des endlichen Geistes in

der Natur wird deutlich, zunächst in der Vorstellung von Religion, Staat und Kunst, schließlich in der Philosophie, daß Mensch und Natur, subjektiver Geist und objektiver Geist zusammengehören, daß sie Momente des einen absoluten Geistes sind, der absoluten Idee, die sich selbst wissendes Wissen ist.

## 24.

**Durchbruch zur Freiheit.** Der entscheidende Durchbruch zur Freiheit gelingt nach Hegel im Christentum. Die Selbstoffenbarung Gottes ist das Proprium des Christentums, kein Streben nach Gott mehr, kein prophetisches Reden über Gott, nicht nur eine Offenbarung Gottes, sondern der Eintritt Gottes als er selbst in die Geschichte. Der absolute Geist ist für den Menschen, und zwar so, daß nun der Mensch mitsamt der Schöpfung sich in Gott weiß, Gottes Leben als sein eigenes Leben zu leben beginnt. An dieser Stelle versucht Hegel das Christentum mit einer eigenen *Religionsphilosophie* zu rekonstruieren, also zu beerben, mit einer Art trinitarischer philosophischer Dogmatik. Er beginnt seine Religionsphilosophie im 1. Teil unter dem Titel: *Gott in seiner ewigen Idee an und für sich: Das Reich des Vaters*. Der 2. Teil: *Die ewige Idee Gottes im Element des Bewußtseins und Vorstellens, oder die Differenz: Das Reich des Sohnes*. Der 3. Teil: *Die Idee im Elemente der Gemeinde: Das Reich des Geistes*. Es handelt sich nicht um Theologie bei Hegel, denn die Selbstoffenbarung wird aufgehoben in die Notwendigkeit Gottes, sich offenbaren zu müssen. Wenn aber der Philosoph erkennt, daß Gott sich offenbaren muß, hat er ihm schon das Selbst geraubt und in seinem eigenen Selbst untergebracht.

Im letzten Paragraphen der *Enzyklopädie*, der von der geoffenbarten Religion, d.h. vom Christentum handelt, schreibt Hegel vom Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes:

„Aus ihrem Auseandertreten und zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum *Denken*, in dessen immanenter Einfachheit ebenso die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen

und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der *Philosophie*.“ (10, 377; § 571)

Die Einheit von Gott, Mensch und Natur vollzieht sich nach Hegel im Glauben nur vorstellungsmäßig, also vorläufig. Sie gewinnt ihre wahre Gestalt nicht im Kult, da dieser nur eine Gefühlsandacht bieten kann, die das Denken stocken läßt. Die Einheit muß vielmehr zum Wissen werden, sowohl in den einzelnen Momenten als auch im Zusammenhang, nämlich zum Wissen darum, wie der allgemeine, einfache und ewige Geist sich selber denkt. Die Philosophie deckt die Wahrheit auf, indem sie die Logik der Realität Gottes, des Menschen und der Natur als gewußte Einheit in der Form des Denkens gewinnt.

In bezug auf Staat und Kirche führt diese grundlegende Vorordnung des Denkens vor den Glauben dazu, daß Hegel im neuzeitlichen Rechtsstaat die Gestalt freier Sittlichkeit, die eigentliche Gestalt des Geistes sieht. Im Staat repräsentiert sich die Allgemeinheit des Denkens. In der Zerspaltung der Kirche sieht Hegel einen notwendigen Prozeß der Aufhebung ihrer Wahrheit. Nicht mehr die sichtbare, greifbare Kirche repräsentiert das Reich des Geistes. Die Gebrochenheit der Kirchen macht vielmehr offenbar, daß diese Funktion auf den neuzeitlichen Staat übergegangen ist. In den zertrümmerten, in Konfessionen gespaltenen Kirchen kommt der Begriff lediglich noch in der Form der Innerlichkeit, in der Form der Vorstellung zum Vorschein.

Der eschatologische Glaube der Kirche, der Glaube an die Vollendung und das Gericht des Einzelnen wie der Geschichte insgesamt werden in das präsentische Wissen aufgehoben. Die Weltgeschichte ist schon selbst das Weltgericht.

„Der bestimmte Volksgeist ... geht in die allgemeine *Weltgeschichte* über, dessen Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das Weltgericht, darstellt.“ (10, 347)

Nur wenn sich das Gericht als Selbstverurteilung des Menschen vollzieht, ist es seiner Würde und Freiheit angemessen. Der Sinn der Geschichte ist präsent in ihr, eine Unmittelbarkeit des Letzten in der chronologischen Zeit, die in Hegels Programm aufgenommen ist. Er beschließt seine Programmschrift von der *Phänomenologie des Geistes* mit dem berühmten Diktum:

„Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur -  
 aus dem Kelche dieses Geisterreiches  
 schäumt ihm seine Unendlichkeit.“<sup>26</sup>

## 25.

**Externe Kritiken.** Hegel kann man auf alle mögliche Weise kritisieren, und er wurde auch so kritisiert. Kierkegaard hat ihn als erster von der religiösen Seite, von der Seite des Glaubens kritisiert. Droysen ist als Vertreter der historischen Wissenschaften in Distanz zu seinem Lehrer gegangen, da Hegel nach ihm mit kühnem Blick über Tatsachen hinweg geschritten ist, wenn sie nicht in sein System paßten, deren Recht auf Existenz der Historiker in ihm einklagt. Der akribische Sinn des Forschers kann jedem Systematiker lästig werden. Marx hat Hegel von der ökonomischen Seite her vorgeworfen, abstrakt geblieben zu sein, weil bei ihm die Vernunft der Geschichte *abstrakte Freiheit* heiße, nicht aber *ökonomische Verhältnisse*, die man eigentlich und notwendig zur Grundlage aller Geschichtsbewegungen machen müsse. Ein heutiger Mathematiker oder Logiker würde laut über Hegels Logik lachen, wenn er von Dingen hörte, die an sich selbst widersprechend sein sollen. In der mathematischen Logik wird vielmehr bewiesen, daß ein System von Aussagen, das nur einen einzigen Widerspruch enthält, dann jede beliebige Aussage enthält, Ja und Nein also immer zugleich wahr wären.<sup>27</sup> Wie kann es aber eine Wissenschaft ohne die Unterscheidung von Wahr und Falsch geben? Auf vielerlei Weise ist bei Hegel alles aufgehoben und

<sup>26</sup> Hegel (s. Anm. 25), 530f; (3, 591).

<sup>27</sup> Vgl. Hans HERMES: *Einführung in die mathematische Logik*. Stuttgart, Hirzel, <sup>2</sup>1969.- 204 S.; S. 104, Eigenschaft 9.

jeder wird berücksichtigt an seiner Stelle, aber jeder sieht sich auch um sein Proprium gebracht.

Aber all das führt nur zu externen Kritiken, zu moralisierender Beckmesserei, die auch wohl unedel ist, weil man nur die Ergebnisse des Hegelschen Denkens kritisiert, nicht aber seinen Denkprozeß durchläuft. Er wird damit an Maßstäben gemessen, die nicht die seinen sind. Jeder sieht sich in Hegels System zu kurz gekommen, da er darin aufgehoben wird. Aber die trockene Versicherung, Hegel habe das Wesentliche des Glaubens, der Historie, der Ökonomie, der Logik und Naturwissenschaft nicht begriffen, macht Ansprüche auf Identitäten, die im Verborgenen wirksam sein sollen, ohne zum Kampf gegen ihn angetreten zu sein. Nur wer Hegel ganz stark gemacht hat, nur wer erkannt hat, daß jede spitze Einzelkritik von einem System unterlaufen wird, das die Negation mit in die logischen Grundlagen aufgenommen hat, der hat vielleicht am Ende das Recht - aber wir wollen nicht moralisieren -, der hat am Ende die Fähigkeit zu sehen, daß die Geistphilosophie doch nicht die Verwirklichung des 3. Reiches des Heiligen Geistes war, das Hegel in ihr gern gesehen hätte.

## 26.

**Zusammenbruch des Systems.** Hegels System ist gleich nach seinem Tode zusammen gebrochen, und zerbrochen ist in unseren Tagen, was sich als das wissenschaftliche Erbe Hegels ausgab und die Einsicht in den Gang der Weltgeschichte sein eigen nannte. Karl Barth meinte nicht zu unrecht schon vor Jahrzehnten, die Zeit Hegels sei vielleicht noch gar nicht gekommen, sie stehe in dem Sinn noch aus, als das Einbegreifen aller Dinge und Ereignisse unter ein System in der menschlichen Natur selbst liege, und genauso die Angst und die Verzweiflung vor einem solchen System, weshalb Hegel ebenso gefeiert wie geschmäht worden sei, schon im 19. Jahrhundert. Aber nicht weil das letzte Jahrhundert Größeres und Besseres gewußt hätte, sondern weil es nicht groß genug war, sich auf der Höhe zu halten, auf die Hegel es geschleppt hatte, weil es nicht über ihn hinaus gegangen sei, sondern sich wieder zurück ins Tal habe sinken lassen, deshalb habe es sich gegen Hegel als sein schlechtes Gewissen gewandt.

Wie klein sieht Hegel gegenüber Kant aus! Karl Barth findet ein zierliches und zugleich titanisches Bild:

„Wie auf ein treu, aber beschränkt in seiner Höhle bastelndes Zwerglein meint man von Hegel aus auf den braven Kant zurückzublicken.“<sup>28</sup>

*Interne Kritik.* Wir müssen also wenigstens formal eine immanente, innere Kritik versuchen, die ihn an dem mißt, was er selber wollte. Und was er wollte, war die Entfremdung aufzuheben, in die der neuzeitliche geschichtliche Prozeß notwendig geraten mußte, wenn er auf dem Weg zur Verwirklichung des Reiches Gottes, der Freiheit für alle ist. Denn dies ist das Programm der Neuzeit, des Fortschritts, daß der Inhalt der Geschichte sich auf dem Weg zu sich selbst, zum Bei-sich-selber-Sein, befindet. Zu diesem Zweck hat Hegel den Widerspruch selbst zum Mittel auf dem Weg der Geschichte erklärt. Das ist eine geniale Idee, die Voltaire etwa noch ganz und gar nicht gekannt hatte: den Feind des Fortschritts zu seinem wahren Motor zu erklären. Aber hat Hegel erreicht, was er wollte?

Schauen wir auf den Gang der Geschichte, auf den Gang der Wissenschaften, so ist Hegels Philosophie mehrfach widerlegt worden, zuletzt noch einmal durch das vorläufige oder auch endgültige Ende des Marxismus in diesen Tagen. Aber da der Hegelsche Gedanke als infektuöser Virus in der Natur des Menschen steckt, ist auch eine Renaissance des Marxismus möglich. Ein endliches erfahrbares Prinzip – die Freiheit bei Hegel, die ökonomischen Verhältnisse bei Marx, die Gene in der Biologie – kann nicht den Gang der Geschichte erklären, der seiner Möglichkeit nach offen und unabschließbar ist. Ich möchte Hegels Philosophie und alles, was sich an sie hängt, als Eschatologisierung der chronologischen Zeit bezeichnen. Die Abstände des endlichen Seienden, die wir als Zeit bezeichnet haben, insofern sie aufeinander wirken, werden als Entfremdung empfunden, und tatsächlich reiben sie sich aneinander. Das ist das, was als das Zerrissene, das Leid, die Schlachtbank der Geschichte, kurz, als der Widerspruch in ihr erfahren wird. Diesen Widerspruch hebt Hegel nun im Endlichen auf, die Synthese soll ja immer wieder *in* der Geschichte gelingen. Damit kann sich das Endliche zugleich seinem

<sup>28</sup> Vgl. Barth (s. Anm. 6), 352.

Zweck in der Geschichte, seinem Endzweck nahe fühlen, denn es ist in diesem Prozeß unmittelbar zu ihm. Die Geschichte ist in ihrem Prozeß zugleich schon an ihr Ende gekommen, wenn sie die Selbstdurchdringung als ihr Wesen begriffen hat. Aber, und das ist der Höhepunkt unserer Kritik, das Endliche wird bei Hegel gar nicht als dieses Endliche genommen; als dieses Subjekt verschwindet es, und seine Aufhebung ist sein Tod. Im Modus des chronologischen Begreifens sich dem Unendlichen nahe zu wähnen, diese Unmittelbarkeit zum Einem und Ganzen als Fähigkeit des Endlichen, ist eine Farce. Nach Thomas ist es eine grenzenlose Dummheit (*stultissimum*), ein solches Begreifen zu verlangen, wie er gegen die entsprechende, wenn auch naivere Geschichtslehre Joachims einwendet, der auf den äußeren Gang der Geschichte sieht und aus der Unvollkommenheit der Welt ein künftiges Evangelium und Reich des Heiligen Geistes erschließt.<sup>29</sup> Der Prozeß des Fortschreitens ist durch das begreifende Verlangen nach seiner Aufhebung selbst erzeugt. Es ist spekulativ möglich zu zeigen, daß das Verlangen des endlichen Subjektes, jedes geschichtlichen Subjektes, sich durch sich selbst zu retten, nämlich durch sein Begreifen, entweder in der Isolierung gegen alles andere Sein endet, oder in der Skelettierung in einem anderen Subjekt. Beides sind Formen des Todes.

## 27.

**Hegels Titanismus.** Dies scheint mir eine mögliche interne Kritik zu sein. Da sie intern ist, geht sie von Hegelschen Prämissen aus und zeigt, daß er zu Zielen kommt, die nicht die seinen sind. Extern und leichter vorstellbar ist etwa die transzendente Kritik, daß ein endlich erfahrbares Prinzip der Geschichte selbst der Bewegung der Geschichte unterliegt, also ihren Gang gar nicht erklären kann, sondern selbst erklärt werden muß.

Hegel lenkt durch seinen Titanismus den Gedanken auf den Urmythos der Titanen, insbesondere auf den Titanen Kronos, der alle seine Kinder verschlingt, bis auf Zeus, den letzten, der schließlich, nachdem er seinen Vater besiegt hat, als Herr des Olymp übrig bleibt. So verschlingt die Zeit ihren ganzen Inhalt,

---

<sup>29</sup> Vgl. STh I-II q106 a4 ad 4.

den sie erzeugt hat, immer wieder neu, bis auf ihr letztes Erzeugnis, die gerade herrschende Gegenwart, der aber kein anderes Schicksal in der Zukunft bevorsteht. Die Identifizierung des Gottes Kronos mit dem Zeitgott Chronos ist schon antik, obwohl nicht ganz ursprünglich. Ja, der Vater des Himmels, Zeus, zwingt Kronos-Chronos sogar, alle seine Kinder wieder auszuspucken, und wehrt zugleich den Angriff der Titanen, also der älteren Götter, auf den Olymp ab. Hier drückt sich der Gegensatz von synthetisierter Zeit bei Hegel und wirklicher Ewigkeit aus, die ihren Reichtum nicht ansammeln muß, sondern am Ende nicht reicher ist als am Anfang, obwohl sie etwas gewonnen hat. Die Revolution verschlingt ihre Kinder, ebenso wie die Evolution alle Individuen verschlingen muß - die beiden Formen geschichtlichen Denkens in der Neuzeit, das eine in der Geschichte, das andere in der Natur, wie Hegel ja Geschichte und Natur als die beiden äußeren Formen der begreifenden Idee vor Augen stellt. Eben der Begriff und das Begreifen unterscheidet Philosophie und Theologie. Die Offenbarung steht in einer nicht synthetisierbaren Dialektik dem Begreifen gegenüber.

Im folgenden Paragraphen untersuchen wir bei Joachim von Fiore weiter, wie die Verbegrifflichung und damit Enteschatologisierung der Geschichte noch ältere Wurzeln hat, die weit vor die Neuzeit reichen.

### **Aufgaben:**

#### 3.1

- In welchem Jahrhundert vollzog sich der Übergang von der Geschichtstheologie zur Geschichtsphilosophie? Was ist dabei der antireligiöse und antikirchliche Affekt?
- Was heißt: Mit der Geschichtsphilosophie ist es im 20. Jahrhundert zu Ende gegangen?
- Auf welche Weise arbeitet Bischof Bossuet der Säkularisierung vor?

#### 3.2

- Wer gebraucht und mit welcher Absicht zuerst den Begriff der Geschichtsphilosophie?

- Worin liegt der strukturelle Antisemitismus Voltaires und der Aufklärung begründet?

### 3.3

- Was ist nach Hegel die Endbestimmung der Geschichte? Wie definiert er die Freiheit? Nach welchem Modell ist diese Art von Freiheit gebildet? (= Reflexion des Geistes)
- Aseität Gottes bedeutet die Selbstbegründetheit Gottes (esse a se). Was könnte Aseität der Geschichte bei Hegel bedeuten?
- Welche drei Stadien der Freiheitsgeschichte soll es nach Hegel geben? Warum ist im *Staat* der Weltgeist auf eine höhere Art realisiert als in *Religion* und *Kunst*?
- Welche externe Kritik ist an Hegel möglich? Welche interne Kritik?

*Ende § 3*

## § 4 DIE ANFÄNGE SÄKULARER ESCHATOLOGIE (JOACHIM)

1.

**Der zündende Gedanke.** Joachim von Fiore, Abbas Ioachim, wie ihn Thomas nennt, hatte zumeist im südlichen Italien gelebt, etwa von 1130 bis 1202, erst als Zisterzienser und dann als Gründer und Abt einer kleinen Gemeinschaft. Nur wegen eines einzigen Gedankens ist er berühmt geworden, und der ist ihm erst als ziemlich alter Mann zu Ende seines Lebens gekommen. Dieser allerdings hatte eine zündende Wirkung, von der Joachim zu Lebzeiten nichts ahnen, noch gar sehen konnte. Seine Geschichtslehre gehört zu den untergründigen Quellen des neuzeitlichen Europa.

*Inhalt von § 4.* Joachim erwartet, und das ist das Neue an seiner Geschichtsprophetie, einen wesentlichen Fortschritt *in* der Geschichte. Er erwartet nicht mehr einen neuen Äon am Ende der Zeiten, *nach* der Zeit, er erwartet ein drittes Reich des Geistes noch *in* dieser Weltzeit; ein Reich der Gerechten, eine neue Kirche, eine verwandelte Geschichte. Er erwartet nach dem Reich des Vaters und des Sohnes das ganz neuartige Reich des Heiligen Geistes. Das ist der *Chiliasmus des Joachim von Fiore* (4.1). Die Drei-Reiche-Lehre steht in Konkurrenz zur Zwei-Reiche-Lehre, wie sie Augustinus maßgeblich im *Gottesstaat*, in *De Civitate Dei* ausgebreitet hatte. Zu seinen Lebzeiten war Joachim von Päpsten und Bischöfen hoch geehrt, ja er wurde zur Abfassung seiner Schriften ermuntert. Lehramtlich ist er auch nicht in seinem Geschichtskonzept verurteilt worden, sondern nur in seiner Trinitätslehre, und das in sehr gemäßigter Form. Erst in der Verschärfung und Umformung seines Chiliasmus durch die Franziskanerspiritualen des 13. Jahrhunderts wurde auch er amtlich zurückgewiesen. In seiner *Kritik an Joachim* lehnt (4.2) Thomas von

Aquin die Epochengliederung Joachims strikt ab, Bonaventura nimmt dagegen sein Anliegen in gewisser Weise auf, doch anders als Joachim, ordnet er die personale Zeit der chronologischen Zeit vor. Dies ist *der einzig mögliche Fortschritt nach Bonaventura* (4.3). Vor allem wirkt Joachim als Kunder neuer innergeschichtlicher Epochen sakularisierend auf die folgende Zeit. Die Späteren ersetzen ohne Mühe die reine Geistkirche, die Joachim erwartete, durch andere, durch säkulare Güter, worin der untheologische Gedanke Joachims unversehens sein Gesicht zeigt.

#### 4.1 Der Chiliasmus des Joachim von Fiore

**Satz 4.1: Joachim von Fiore erzeugt mit seiner Drei-Reiche-Lehre einen Chiliasmus, der eine neue Weltordnung in der Geschichte erwartet. Binnen kurzem werde ein Drittes Reich des Geistes nach dem 1. des Vaters und dem 2. des Sohnes erscheinen. Joachim wird gegen seine Absicht einer der Väter der Säkularisierung: Er erwartete eine weniger weltliche Kirche und erzeugte eine weniger kirchliche Welt.**

#### 2.

**Verborgenes Leben.** Zu seinen Lebzeiten war Joachim mit seinen Ideen nur wenig bekannt geworden. Und er wäre auch im Verborgenen geblieben, wenn es nur nach dem formalen Wert und der Gelehrsamkeit seiner theologischen Ansichten gegangen wäre. Für feinere theologische Fragen galt er Thomas als zu grob, ja als zu dumm.<sup>1</sup>

Es bedurfte eines hl. Franziskus und des Ordens der Franziskaner, um seine Ideen anschaulich zu machen; es bedurfte geschichtlicher Identifizierungen und weiterer Vereinfachungen, wie sie der Franziskaner Gerardino von Borgo San Donnino 1254 mit einer Einführung, mit einem *Introductorius* in die Schriften Joachims betrieb, und es bedurfte des unbestimmten Verlangens einer Epoche nach weitläufiger geschichtlicher Veränderung.

<sup>1</sup> Vgl. Yves CONGAR: *Der Heilige Geist* (1979) Freiburg; Herder, 1982. – 510 S. Bei Congar findet sich das Urteil des hl. Thomas über Joachim: „in subtilibus fidei dogmatibus rudis“; In 2<sup>ma</sup> Decretal. (120)

Dies alles erst verschärfte seine Ideen oder, besser gesagt, seine einzige Idee einer notwendig erfolgenden innerweltlichen Umgestaltung zu einem zündenden Funken. Dabei gibt es kaum eine geistesgeschichtliche Gestalt, die so durchgehend in Verkehrung der ursprünglichen Absicht gewirkt hat wie Joachim. Karl Löwith beurteilt die doppeldeutige Wirkung der apokalyptischen joachimitischen Spekulationen wie folgt. So entfernt dieser Streit des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts uns heute erscheint, so bedeutsam ist er zugleich, weil ‚er den Enthusiasmus des frühen Christentums neu aufflammen ließ und indirekt die Fortschrittsreligion der Neuzeit bedingt hat‘.<sup>2</sup>

Im folgenden soll dieses eschatologische Geschichtsdenken dargestellt werden. Besonders soll der Umschlag studiert werden, der die Lehre Joachims ins Gegenteil verkehrte, indem aus einem Fortschritt in der Religion, die zu einer reineren Kirche führen sollte, eine Fortschrittsreligion ohne Kirche wurde. Wie konnte es dazu kommen? Warum hat der eschatologische Enthusiasmus des frühen Christentums, der durch Joachim wieder erweckt worden war, so säkularisierend gewirkt?

## 3.

**Übersicht der Literatur.** Die Literatur zu Joachim ist überreich und kann nicht annähernd erschöpfend aufgezählt werden. Einiges davon, zumeist neueren Datums, sei angeführt.<sup>3</sup> Die an Details reichste Studie stammt von Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, worin er die geistige Nachwirkung des joachimitischen Geschichtsdenkens im Europa des Mittelalters und der Neuzeit darstellt.<sup>4</sup> Lubac stellt eindringlich die histori-

<sup>2</sup> Vgl. Löwith (s. oben § 2, Anm. 3), 136; darin Kap. VIII: Joachim (136 - 147).

<sup>3</sup> Karl August FINK: *Joachim von Fiore*. In: *Grosse Geschichtsdenker. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen*. Hrsg. von Rudolf Stadelmann. Tübingen u.a.: Wunderlich, 1949. – 248 S. Herbert GRUNDMANN: *Ausgewählte Aufsätze. Teil 2. Joachim von Fiore*. Stuttgart: Hiersemann. – 456 S. Alois DEMPFF: *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. Darmstadt: Wiss. Buchges., (1929) 1954. – 574 S.

<sup>4</sup> Henri de LUBAC SJ: *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore. Tome I: De Joachim à Schelling*. Paris: Le Sycomore, 1979. – 414 S.; *Tome II: De Saint-Simon à nos jours*. Paris: Le Sycomore, 1981. – 508 S.

schen Wirkungslinien dar, die von Joachim ausgehen. Er hält das Denken Joachims für völlig neuartig in der Geistesgeschichte, deshalb begnügt er sich mit einem kurzen Blick in die Vergangenheit Joachims, denn Vorfahren solchen Denkens seien im entscheidenden Punkt nicht zu finden. Das Eingangskapitel heißt vielsagend: *Ancêtres introuvable*.<sup>5</sup> Wichtig ist ihm die Nachgeschichte des Kalabreser Abtes, ausgehend von den großen chiliastischen Bewegungen des Mittelalters, dem Streit der Franziskaner-Spiritualen mit den Konventualen und der kirchlichen Autorität, den Wirkungen auf die frühe Neuzeit bis hin zu Lessing und den Geschichtskonzeptionen des 19. und 20. Jahrhunderts. Er hält die joachimitische Idee für wirksam bis in die Gegenwart, ja für eine der Hauptstationen der Geschichte auf dem Weg zur Säkularisation. Und Säkularisation meint für Lubac die Verfälschung des Glaubens, des Denkens und des christlichen Handelns.<sup>6</sup> Ähnlich in der Anlage, doch in eingeschränktem Rahmen, sucht Gert Wendelborn<sup>7</sup> in einem leicht lesbaren Buch *Gott und Geschichte* die Wirkung Joachims darzustellen. Wichtig sind die Studien von Ernst Benz<sup>8</sup> aus den 30er Jahren und die an Details reiche und dennoch knappe, also insgesamt schöne Darstellung Joachims durch Yves Congar in seinem großen Buch über den *Heiligen Geist*.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> „... ancêtres introuvables...“ Vgl. Lubac (s. Anm. 4), 19.

<sup>6</sup> „Plus exactement, l'idée joachimite n'a cessé d'agir comme un ferment. Dans la variété des formes qu'elle a revêtues, savantes ou populaires, elle a constitué l'un des principaux relais sur la voie conduisant à la sécularisation, c'est-à-dire à la dénaturation de la foi, de la pensée et de l'action chrétienne.“ Vgl. Lubac (s. Anm. 4), 14.

<sup>7</sup> Gert WENDELBORN: *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit*. Wien u.a., 1974. – S. 300 (Auszug aus Habilitationsschrift, Jena, 1968).

<sup>8</sup> Ernst BENZ: *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*. Stuttgart: Kohlhammer, 1934. – 481 S. Neudruck Darmstadt: Wiss. Buchges., 1964; DERS.: *Joachim-Studien I. Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims*. In: ZKG 50 (1931) 24 - III; DERS.: *Joachim-Studien III. Thomas von Aquin und Joachim von Fiore. Die katholische Antwort auf die spiritualistische Kirchen- und Geschichtsanschauung*. In: ZKG 53 (1934) 52 - II 6.

<sup>9</sup> Vgl. Congar (s. Anm. 1): VI. Joachim von Fiore. Die joachimitische Bewegung, II 8 - 128.

## 4.

**Abriß des Lebens.** Joachim von Fiore wurde in Celico bei Cosenza in Kalabrien geboren und wächst am normannischen Königshof auf. Man gibt für seine Geburt die Jahre zwischen 1130 und 1135 an. In die Zeit seiner Jugend fallen Besuche in Konstantinopel, Syrien, Palästina. Er hat eine Weile als Einsiedler im Heiligen Land gelebt, ist beeindruckt vom griechischen Mönchtum und seiner dem Heiligen Geist zugewandten Kontemplation, kehrt aber zurück und wendet sich dem neuen Orden der Zisterzienser zu. In Corazzo wird er zum Abt gewählt. Im Jahr 1184 auf eigenes Drängen vom Amt entbunden, um sich einem intensiveren Leben der Askese, der Einsamkeit und des Studiums hingeben zu können, gründet er einige Zeit später den strengen Orden der Floreenser. Er sucht und bekommt Bestätigungen für seine Gründung; Päpste und Bischöfe ermuntern ihn zum Schreiben. Mit manchen scheint er in einem vorzüglichen Verhältnis gestanden zu haben. Einer von ihnen, Clemens III., Papst von 1187 – 1191, ermahnt ihn, sein Werk zu vollenden und sorgfältig von Fehlern zu befreien.<sup>10</sup> Vierhundert Jahre später wird sich die Geschichte wiederholen, als Papst Urban VIII. Galilei zum Abfassen des *Dialogo* ermuntert, den er einige Jahre später selber verurteilen läßt.

Im Jahr 1202 stirbt Joachim, und trotz der mäßigen Verurteilung seiner Trinitätslehre auf dem 4. Laterankonzil verbietet noch 1220 der Papst Honorius III., an der Orthodoxie Joachims und seines Ordens zu zweifeln. Wir erachten ihn für einen katholischen Mann, sagt er, der dem rechtmäßigen heiligen Glauben folgt.<sup>11</sup> Erst lange nach seinem Tod beginnt das bewegte Nachleben dieses strengen Asketen des Geistes, dessen eigener Weg immer mehr abseits in die Stille und in die Bergwelten Kalabriens geführt hatte. Um so lauter war der Lärm, den er mit seinem geistigen Nachleben erzeugt hat.

Die Hauptquellen für seine Lehre sind vier Werke, die *Übereinstimmung des Alten und Neuen Testaments* (Concordia veteris et novi

<sup>10</sup> „... opus illud complere et diligenter emendare...“ Vgl. Lubac (s. Anm. 4), 17.

<sup>11</sup> „... virum catholicum reputamus...“ Vgl. Lubac (s. Anm. 4), 70.

Testamenti; Venedig 1519), eine *Auslegung der Offenbarung des Johannes* (Expositio super apocalypsim; Venedig 1527), das *Psalmenbuch der 10 Saiten* (Psalterium decem chordarum; Venedig 1527)<sup>12</sup> und die *Abhandlung über die vier Evangelien* (Tractatus super quatuor evangelia).<sup>13</sup> Eine Auswahl aus den Werken Joachims mit einer umfassenden Einleitung in seine Lehre bietet Alfons Rosenberg in einem kleinen Bändchen mit dem Titel *Das Reich des Heiligen Geistes*.<sup>14</sup>

## 5.

**Sechs Zeitalter bei Augustinus.** Mit welcher Denkfigur, mit welcher Logik will Joachim die Bewegung der Geschichte begreifen? Was ist die *eine* zündende Idee bei ihm? Joachim teilt die Epochen der Weltgeschichte anders ein, als es die ihm vorliegende Tradition getan hat, klassisch formuliert etwa im *Gottesstaat* des Augustinus, nach dem zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi keine neue Epoche innerhalb der Geschichte zu erwarten steht, sondern nur noch die Aufhebung dieses vergänglichen Äons am Ende der Tage zum Letzten Gericht. Die geschichtstheoretische Armut und Enthaltensamkeit des Christentums ist Folge der Erwartung eines baldigen Endes der Geschichte. Für die Epoche zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi hat die Theologie keine Geschichtslogik mehr anzubieten, denn mit Christus ist das Ende der Zeiten gekommen (Hebr 9, 26). Augustinus unterscheidet sechs Weltzeitalter oder Epochen der Vergangenheit, fünf bis zu Christus, das sechste als das Zeitalter der Kirche, das von einem siebenten Zeitalter der Ruhe abgelöst wird und ohne Ende ist, das also gleichsam der vollendete achte Tag ist.<sup>15</sup> In der Zwischenzeit, in der Zeit der Kirche, ist nichts we-

<sup>12</sup> Nachdrucke dieser 3 Ausgaben: Frankfurt: Minerva, 1964. Auch: *Enchiridion super Apocalypsim*. Ed. with notes and introd. by Edward Kilian Burger. - Toronto: Pont. Inst. of Mediaeval Studies, 1986. - IX, 114 S. - (Studies and texts. Bd. 78).

<sup>13</sup> Neuauflage: GIOACCINO DA FIORE: *Tractatus super quatuor evangelia: con 2 tav. ill.* A cura di Ernesto Buonaiuti. - I. ed. sui codici di Padova e di Dresda. Roma: Tip.del Senato, 1930. - LXXI, 362 S.

<sup>14</sup> JOACHIM VON FIORE: *Das Reich des Heiligen Geistes*. Hrsg. und eingel. von Alfons Rosenberg. München, 1955.- 154 S.

<sup>15</sup> Vgl. unten § 5.3, S. [229](#).

sentlich Neues zu erwarten. Die Zahl der Zeitalter ist gleich der Zahl der Schöpfungstage. Genauer: Das erste Weltzeitalter (aetas) oder die erste Epoche beginnt mit Adam, das zweite mit Noah, das dritte mit Abraham. Die vierte Zeit währt von David bis zur Babylonischen Gefangenschaft, die fünfte bis zur Geburt Jesu Christi. Die sechste und letzte Epoche erstreckt sich vom ersten Erscheinen des Herrn bis zu seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten, umfaßt also die ganze Zeit der Kirche. Die siebente Epoche ist schließlich die Zeit der Verklärung, des vollendeten Reiches Gottes, des ewigen Sabbats im himmlischen Jerusalem. Je nach Zählweise spricht man von einer Lehre der sechs oder sieben Weltzeitalter. Dieses Geschichtsschema tradiert die abendländische Theologie bis hin zu Bonaventura, der daran eine kleine, doch bedeutende Änderung vornehmen wird, in der sich die Wirkung Joachims spiegelt und mit der er das Körnchen Wahrheit, die *Particula veri* im Chiliasmus auflesen wird.<sup>16</sup>

## 6.

**Die zündende Idee.** Joachim ändert nun das Augustinische Geschichtsschema anhand der Lehre vom Tausendjährigen Reich, das nach der Offenbarung des Johannes (Offb 20) der Wiederkunft Christi vorausgehen soll. Er ringt um eine Verbesserung der Zustände in der Kirche seiner Zeit, an deren Verweltlichung er leidet. Er will aus der Offenbarung eine Deutung für die Bewegung *in* der Geschichte finden, zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi, die zu einer geistlicheren Kirche führt. Die theologische Tradition kann ihm dabei direkt nur wenig nützen, weil sie kein Interesse an einer inneren Bewegung der Geschichte hat. Jesus in seiner Verkündigung des Reiches Gottes, nach ihm die Kirchenväter, unter ihnen vor allem Augustinus, waren wenig am realen Fortgang der Geschichte interessiert. Es gab eine starke Tradition, die von der Matthäus-Apokalypse über Chrysostomus bis zu Thomas reichte, nach der mit dem Fall Jerusalems das Ende der Geschichte erreicht sei und die Zeit nur noch äußerlich weiterlaufe. Wenn überall auf der ganzen Welt das Evangelium vom Reich verkündet wird, heißt es in der matthäi-

<sup>16</sup> Vgl. unten § 4.3: *Der einzig mögliche Fortschritt nach Bonaventura*

schen Endzeit-Rede, dann kommt das Ende (vgl. Mt 24, 14). Die Christen waren auf eine weiter bestehende Welt nicht eingerichtet, noch weniger waren sie darauf vorbereitet, nach Konstantin dem Großen die Träger der Herrschaft in einer unveränderten Welt zu sein. Direkte Anweisungen waren im Evangelium für eine solche Welt kaum zu finden, also sucht Joachim nach symbolischen, die ihm den Lauf von Welt und Kirche, unter dem er leidet, erklären.

*Pfingsten 1195.* An einem Pfingstsonntag zwischen 1190 und 1195, wie es heißt, also am Hochfest des Heiligen Geistes, schon sechzigjährig oder älter, findet er in der Offenbarung des Johannes die lang gesuchte Lösung über den Verlauf der Geschichte. Er schreibt:

„Als ich um die Matutin aus dem Schlaf erwachte, da nahm ich zur Meditation dieses Buch in die Hand. Da durchfuhr plötzlich, zu der Stunde, in der unser Löwe vom Stamm Juda auferstanden ist, eine Helligkeit der Erkenntnis die Augen meines Geistes und mir ward die Erfüllung dieses Buches und die Übereinstimmung (*concordia*) des Alten mit dem Neuen Testament geoffenbart.“<sup>17</sup>

## 7.

**Vision der Concordia.** In der Vision sah er, wie sich die Konkordanz der beiden Testamente fortführen und auf geschichtliche Ereignisse in der Zukunft anwenden ließ. Das Neue Testament war nach Joachim die Erfüllung des Alten Testaments, damit man aus der vergangenen Erfüllung die ebenso gewisse Erfüllung in der Zukunft ablesen könne, und zwar nicht nur im allgemeinen, vielmehr in jeder Einzelheit. Das ist die Denkfigur der Übereinstimmung, das ist die *Concordia*, die genaue und sich überbietende Entsprechung zwischen den drei Zeiten des Alten, des Neuen und des Endgültigen Testaments. Das ist der eher stille Gedanke, mit dem Kommen Christi nicht nur die Vergangenheit neu zu interpretieren, sondern auch die Zukunft vorzusagen. Die Concordia hat den Charakter einer Weltformel, weil sie, wie später die physikalische Idee, die Zukunft berechenbar machen soll. Beispielsweise wird die Feuertaufe des Elija im

<sup>17</sup> Einleitung zum *Psalterium decem cordarum*. Ed. Ernesto BUONAUTI: *Giocchino da Fiore. Il Tempo, la Vita, il Messaggio*. Roma, 1931, 172.

Alten (1 Kön 18) zur Wassertaufe des Johannes im Neuen Testament, also wird es eine Geisttaufe der Mönche im Zeitalter des Geistes geben. Ebenso werden aus den zwölf Stämmen Israels im Evangelium die zwölf Apostel Christi, also sind im Zeitalter des Geistes zwölf Mönche als Säulen des 3. Reiches zu erwarten. Nach Christus kann und muß noch etwas wesentlich Neues kommen, bevor er selbst zum Gericht kommt, um die Erwählten in die ewige Heimat zu führen.

,So oft schon will Gott auf Erden ein Novum hervorbringen und die in ihren Sünden gealterte Kirche erneuern!<sup>18</sup>

Entscheidend ist, dieses Novum nochmals *in* der Geschichte zu erwarten, nachdem zuvor schon Christus eine neue Heilsepoche begründet hatte. Das Christusereignis wird durch das Ereignis des Heiligen Geistes noch einmal übertroffen. Daher die unaufhörliche Suche nach Konkordanz und symbolischer Berechnung, um sich diesem Ereignis anzunähern. Mit Christus ist nach Joachim erst das sechste Zeitalter angebrochen, bald jedoch, noch in dieser Geschichtszeit, wird das siebente des Heiligen Geistes erscheinen, das dann vom achten, dem endgültigen ewigen Zeitalter abgelöst werden wird, wobei der achte Tag die Erneuerung des ersten Schöpfungstages ist. Joachim kann sich sogar auf die theologische Tradition berufen, wenigstens kann er ihr einige Elemente entnehmen, denn es war nicht völlig klar, ob schon der siebente Tag die ewige Heimat (*patria*) bezeichnete oder erst der achte Tag. Die Klärung war auch nicht besonders dringend, denn wer einen achten Tag zur Vollendung der Geschichte annahm, ließ das siebente Zeitalter mindestens mit dem ersten Pfingsttag, der Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Apostel beginnen. Der besondere Gedanke des Joachim war, diesen siebenten Tag mitten zwischen das erste und das zweite Kommen Christi zu legen, mitten in der Zeit, also eine wesentliche Umwälzung zu erwarten, die noch nicht die Vollendung der Geschichte bringen sollte.\*\*\*

---

<sup>18</sup> ,Quotiescumque vult Deus facere novum super terram et renovare peccatis inveteratam ecclesiam.‘ In: Tractatus, Ausg. Buonauiti (s. Anm. [13](#)), 284.

8.

**Zeitenwende 1260.** Zu welchem Zeitpunkt soll nach Joachim die sechste in die siebente Epoche übergehen? Er sucht im Symbolrechnen die Lösung. Das sechste Zeitalter läuft bei ihm nicht von der Himmelfahrt bis zur Wiederkunft Christi, sondern nur bis zum Zeitalter Joachims um 1200. Er erwartet, mal mehr, mal weniger sicher, einen Einschnitt der Zeiten in unmittelbarer Zukunft, etwa um 1260. Die Zahl 1260 kann auf mehrfache Weise errechnet werden. Die drei wichtigsten Arten der Errechnung mögen die folgenden sein:<sup>19</sup> (1) Aufgrund komplizierter Geschlechterspekulationen, die sich auf die Reihe der dreimal 14, also 42 Geschlechter aus dem Stammbaum Jesu nach Matthäus (Mt 1) stützen, berechnet Joachim die Zeit der Kirche auf 40 Generationen, zusammen mit 2 Generationen der Vorbereitung, in die hinein die Zeit des Antichrist fällt. Denn da die Zeit des Alten Testaments von Abraham bis Christus 42 Generationen gedauert habe, muß wegen der Konkordanz die Zeit des Neuen Testaments ebenso lange dauern. Die Schlüsselzahl für die Umrechnung auf die Geschichtsjahre legt Joachim mit dreißig fest, weil Jesus im Alter von dreißig Jahren seine ersten geistlichen Söhne gewonnen habe. Zusammen ergeben sich 30 mal 42, also 1260 Jahre nach der Geburt Christi als Zeitpunkt für die Geburt der Geistkirche. (2) Die zweite Möglichkeit: In der Apokalypse des Johannes flieht die mit der Sonne bekleidete Frau, die einen Sohn gebären soll, vor dem Drachen in die Wüste. Dort verbleibt sie 1260 Tage (vgl. Offb 12, 1 - 6). Joachim deutet die Tage als Jahre und sieht darin die Bestätigung einer aus der Verborgenheit heraustretenden Geistkirche. (3) Zum dritten spielt in der Apokalyptik die Zahl  $3\frac{1}{2}$  eine erhebliche Rolle, weil sie den dreieinhalb Jahrwochen entspricht, die in der Jahrwochenprophetie des Buches Daniel zur Kennzeichnung der Herrschaft des Bösen genannt werden (vgl. Dan 9). Diese Herrschaft ist begrenzt, die Anfechtung kann nicht die ganze Fülle der Zeit von 7 Tagen verschlingen. Ebenso hielt sich Elija, der in besonderer Weise ein Repräsentant des geistlichen Rufes gegen das verweltlichte Israel

---

<sup>19</sup> Vgl. Benz (s. Anm. 8) 77, 80 - 85.

war, 3½ Jahre in der Wüste auf (1 Kön 18, 1), wie auch Judith, die nach 3½ Jahren ihrer Witwenschaft zur Rettung Israels auftrat (Jdt 8, 4). Da man das Jahr mit 360 Tagen rechnete, ergeben sich 1260 Jahre nach dem Auftreten Christi, bis die verborgene geistige Kirche hervortritt.

Das siebente Zeitalter, die symbolischen tausend Jahre vor der Wiederkunft Christi, beschreibt Joachim durch den Gegensatz zu den voran gegangenen Zeitaltern, in denen vor allem Kampf, Anfechtung, Mühsal geherrscht habe. Dann aber werden Kontemplation, Sicherheit und Ruhe herrschen. Im Bild der Apokalypse gesprochen: Da der Satan gefesselt ist, kann er für 1000 Jahre seine Bosheit nicht mehr ausüben und die Völker nicht mehr verführen (Offb 20, 1 - 6). Erst danach kommt Christus und das achte Zeitalter, die Vollendung der Welt in Herrlichkeit. Ein achter Tag wird hier notwendig, weil der siebente jetzt von einem innergeschichtlichen Ereignis besetzt ist. Der achte Tag ist gleichsam wieder der erste Tag des Paradieses, die Renovation dessen, was Gott von Anfang gewollt hat.

### 9.

**Freiheit bei Joachim.** Joachim hat die Zahlenberechnungen noch mit einer gewissen Distanz und Freiheit gehandhabt, denn manchmal scheint es, als ob er den Anbruch des Millennium etwas vorgezogen habe, auf das Jahr 1200, so daß die 1000 Jahre auch für ihn mehr symbolischen als realen Charakter haben. Erst Gerardino, der Franziskanerspirituale, nimmt die Zurückhaltung fort und berechnet mit starrem Schema im Jahr 1254 den Beginn des tausendjährigen Reiches für 1260, also in 6 Jahren schon und mit unbedingter Gewißheit.<sup>20</sup>

Die Epocheneinteilung Joachims wird von einem trinitarischen Dreierschema überlagert, das die ersten 5 Epochen zusammenfaßt und dem Vater zuordnet, die sechste dem Sohn, die siebente dem Heiligen Geist. Damit verändert er noch entschiedener die Einteilung der Geschichte vor und nach Christus. Mit der trinitarischen Anbindung an die Bewegung des höchsten Seins bringt er den Gedanken der Notwendigkeit in den Geschichtsablauf. Ein

<sup>20</sup> Vgl. Wendelborn (s. Anm. 7), 80f.

künftiges innergeschichtliches Ereignis wird notwendig, wie es notwendig ist, daß der Heilige Geist aus dem Vater und dem Sohn hervor geht. Joachim spricht von drei Verfassungen (status) der Geschichtszeit, die den trinitarischen Personen zugeordnet seien.

*Parallelen zu Joachim?* Gibt es in der Theologiegeschichte Parallelen zu Joachims Lehre? Thomas weist zwar auf die trinitarischen Geschichtsepochen bei Montanus und einen gewissen Manichäus hin, womit wohl Mani gemeint ist.<sup>21</sup> Doch historische Anklänge erklären nicht, ob Joachim tatsächlich einen so wesentlich neuen Gedanken eingeführt hat, zumal er in einer traditionellen Symbolsprache redet, die beliebig viele Ähnlichkeiten finden läßt. Man weist manchmal auf die Symbolisten des 12. Jahrhunderts hin, um eine historische Abhängigkeit Joachims zu behaupten. Aber der Vergleich mit Rupert von Deutz zeigt den entscheidenden Punkt der gewaltigen Umdeutung Joachims bei sonst fast zu verwechselnder Sprache. In seinem Werk *Über die heilige Dreifaltigkeit und ihre Werke* (De sancta Trinitate et operibus eius), entstanden etwa zwischen 1112 bis 1117, spricht auch Rupert von drei trinitarisch geprägten Geschichtsepochen.<sup>22</sup> Die erste, dem Vater zugeordnet, soll bis zum Fall des ersten Menschen, bis zu Adam dauern; die zweite, dem Sohn zugeordnet, vom Fall des ersten Adam bis zum Leiden des zweiten Adam, zu Christus. Die dritte, dem Heiligen Geist zugeordnet, beginnt mit der Auferstehung Christi und dauert bis zur allgemeinen Auferstehung am Ende der Tage. Also auch bei ihm gibt es ein drittes Zeitalter, das dem Heiligen Geist zugeordnet ist.

Hier haben wir ein eindrückliches Beispiel für die Erkenntnis, daß ein kleiner Irrtum zu Beginn am Ende zu einem großen wird. Die drei trinitarischen Personen werden bei Joachim und Rupert drei Epochen der Geschichte zugeordnet; so allgemein gesprochen tun sie dasselbe. Und doch hat die kleine chronologische Verschiebung um 1260 Jahre bei Joachim eine völlig andere Wirkung zur Folge. Denn durch Ruperts Deutung ist die Kirche selbst schon der Ort der Unmittelbarkeit zu Gott, da ja der Heilige Geist schon ausgegossen ist, während diese Unmittelbarkeit

<sup>21</sup> Vgl. STh I-II q106 a4 ad 2.

<sup>22</sup> In: CM 21; 22; 23; 24.

des Heiles bei Joachim in einem Ereignis der Zukunft gesucht wird, wiederum nicht in einem Ereignis der absoluten Zukunft mit dem Abbruch aller Geschichte, sondern nur als radikale Änderung *innerhalb* der Geschichte.

## 10.

**Trinitarische Zeitalter.** Wie sehen die drei trinitarischen Zeitalter (status) nach Joachim aus? Er lehrt, daß die Zeit des Alten Testaments das *erste Zeitalter* darstelle. Der Vater, dem dieses Zeitalter zugeordnet ist, wird charakterisiert als der Mächtige, Gewaltige, Verborgene, der Anfang des Lebens, der sich im mosaischen Gesetz offenbart. Das Volk Gottes lebt zu dieser Zeit im Zustand der Sklaverei. Die Menschen sind nicht frei, weil sie dem äußerlichen Gesetz unterliegen, dem sie Gehorsam zu leisten haben. Diesem Zustand des Volkes Gottes entspricht die Lebensgestalt der verheirateten Laien. Wie es eine Übereinstimmung, eine Concordia, zwischen den Zeiten gibt, so auch innerhalb der Zeitalter. Denn Gott ist zwar der Anfang des Lebens, ebenso ist er aber auch der Mächtige und Gewaltige über seinem Volk, ebenso beherrschen die Könige ihre Untertanen und ebenso bringen die Eltern ihre Kinder zur Welt, sind ihnen also der Ursprung des Lebens und stehen doch mit der Zuchtpeitsche in der Hand über ihnen. Nach Joachim ist diese Zeit die erste Durchgangsphase des Menschengeschlechtes, im wesentlichen eine Epoche der Nacht und der Finsternis.

Die *zweite Zeit* ist dem Sohn, dem Wort des Vaters, als formgebendem Prinzip zugeordnet. Es beginnt in verborgener Weise schon bei König Usija, der es begründet hat, und tritt seit Zacharias, dem Vater des Täufers Johannes, offen hervor und beginnt Frucht zu tragen. Es ist die Zeit des geschriebenen und gesprochenen Wortes, der Menschwerdung Gottes, seines Martyriums für die Menschen. Durch den Sohn wird der geistige Sinn des Alten Testaments aufgeschlossen. Die Weissagungen werden erfüllt. Das Volk Gottes ist nicht mehr Israel, sondern die universal als Volk aus allen Völkern gebildete Kirche. Die wilde, ungebärdige Knabenhaftigkeit, über dem das Gesetz herrschte, ist vorbei. Jetzt ist das Volk Gottes in das Alter junger Männer getreten, denen mit Milde begegnet wird, weil sie schon selbst ein gewisses

Verständnis aufbringen können. Die leitende Tugend ist die Demut Christi, aus der alle weiteren menschlichen Tugenden entspringen. Ihr gilt es nachzueifern, wie es vor allem dem leitenden Stand der zweiten Zeit, den Klerikern, zukommt. Die Geistlichen versenken sich in das Wort des Evangeliums durch Lesen und Studium, um es verkündigen zu können. Dieser Stand verzichtet zwar freiwillig auf die Ehe, allerdings noch nicht auf den Besitz, also ist er noch nicht vollkommen.

Joachim weist auf Übergänge zwischen den Epochen hin. Es gibt zwischen ihnen keinen vollständigen Bruch. Wesentliche Momente des vorauf gegangenen Status finden sich auch im späteren wieder, sie werden aber in einen neuen Zusammenhang gestellt. Joachim spricht ganz selbstverständlich davon, daß die Mehrzahl der Menschen auch im 2. Status noch in der Ehe lebt. Aber die Ehe bringt das menschliche Leben nicht mehr so vollständig zum Ausdruck wie in der ersten Zeit, wo sie dem Bild Gottes entsprach. Zum Zeitalter Christi gehört der zölibatäre Klerikerstand. Durch ihn erfährt das eheliche Leben seinen Sinn. In den Evangelienauslegungen bezeichnet Joachim diesen Status als die Zeit Marthas, noch nicht die Zeit Marias (vgl. Lk 10, 38 - 42). In ihr gibt es zahlreiche Anfechtungen der Christenheit, von außen durch die Kämpfe zwischen Muslimen und Christen, und von innen durch Abfall und Schisma, durch den Zwiespalt von Kaiser und Papst oder durch die Pflichtvergessenheit des Klerus.

Das *dritte Zeitalter*, das ersehnte, wird verborgen schon bei Benedikt von Nursia, dem Vater des abendländischen Mönchtums, begründet, und ist dem Heiligen Geist zugeordnet. Es ist das Zeitalter des ungehinderten und unmittelbaren geistlichen Verständnisses der Schrift; sein Erscheinen steht unmittelbar bevor. Der Geist enthüllt den vollendeten Sinn der beiden Testamente, der in den beiden ersten Zeitaltern noch verborgen war. Statt der Zuchtrute des Gesetzes oder der äußerlichen Sichtbarkeit der Kirche, tritt jetzt als Prinzip die unsichtbare Gegenwart des Heiligen Geistes auf. Das Evangelium des Reiches ist nicht mehr wie das Evangelium Christi in Worten geschrieben (*scripta*), sondern wird durch den Heiligen Geist direkt in die Herzen der Menschen eingegeben (*indita*). Damit aber ist eine Zeit angebrochen, die nicht mehr - wie im ersten Zeitalter - durch die Sorge für sich

selbst, die eigene Sippe und das eigene Volk, noch - wie im zweiten Zeitalter - durch die Sorge für den Nächsten bestimmt ist. Die dritte Zeit des Geistes kennt die vollendete Gotteserkenntnis, die zugleich Freiheit von der Welt und von allen ihren Sorgen bewirkt. Die Abwendung von der Welt wird leicht sein, da die Liebe zu Gott die Liebe zur Welt so überwinden wird, daß selbst die Überwindung nicht mehr schmerzhaft ist, denn das Herz hat keine Angst mehr, in der Welt etwas zu verlieren. Leid und Verfolgung haben aufgehört; Mühsal, Arbeit und Krieg sind vorbei.

„Es wird aber dieser Sabbat in der Fröhlichkeit und innern Freude der Auserwählten bestehen, ... weil dem Volk Gottes die Sabbatruhe gegeben wurde, damit es sich ausruhe von der Not des Leidens, die es durch die sechs, jetzt vollendeten Zeitalter hindurch ausgehalten hatte, und Gott gehorche in der Freiheit des Geistes; denn wo der Geist Gottes ist, da ist die Freiheit.“<sup>23</sup>

#### 11.

**Die Welt als Kloster.** Joachim weist auf das Wort des Jesaja hin, daß die Schwerter in Pflugscharen umgeschmiedet werden (Jes 2, 2 - 5). Gott selbst bewirkt diese Umwandlung durch sein Eingreifen. Der Übergang zum 3. Zeitalter wandelt auch das aktive Leben zum kontemplativen (*vita contemplativa*) um, die ausschließliche Bindung an Gott durchzieht das Leben mit einer neuen Süße der Liebe. Die Freunde Gottes sind trunken von seinem Geist, wie bei der ersten Ausgießung des Heiligen Geistes (Apg 2). Im dritten Status ändert sich die Stellung der Kirche entscheidend, weil der prägende Stand in ihr nicht mehr der Klerus sein wird, sondern die Mönche einer neuen Zeit, die es bisher noch nicht gab. Neue Orden werden also entstehen. Aus der Papstkirche wird eine Mönchskirche, in der die Mönche, die vollkommen nach den Evangelischen Räten leben, auch die Jurisdiktion übernehmen.

In einem Klosterplan hat Joachim die Struktur des neuen Volkes Gottes dargestellt. Die verheirateten Laien, die es weiterhin geben wird, leben als Konversen, als Klosterangehörige ohne den Status eines Mönches. Sie arbeiten und zeugen Kinder, aber ebenso sind sie Angehörige der geistlichen Gemeinschaft. Sie

<sup>23</sup> Vgl. Rosenberg (s. Anm. 14), 100.

arbeiten nicht für sich selbst, sondern für alle und haben Anteil am geistlichen Reichtum dieser Gesellschaft. Es folgt die Gruppe des Klerus. Auch diese Hauptgruppe des zweiten Zeitalters bleibt bestehen, empfängt aber ihren Sinn vom neuen Mönchtum her. Das alles entscheidende Mönchtum ist noch einmal dreigeteilt. Zuerst kommen diejenigen Mönche, die zur Kontemplation nicht fähig sind, wohl aber zur Meditation und zur körperlichen Arbeit. Es folgen die Mönche, die dem Studium des Wortes verpflichtet und mit seiner Verkündigung beauftragt sind. Schließlich, auf der höchsten Stufe, gibt es eine letzte Gruppe von Mönchen, die sich durch rigoroses Fasten auszeichnen, durch innere Gottverbundenheit und Kontemplation. Sie arbeiten nicht und sind nicht durch äußere Gesetze gebunden, da sie in aller Strenge durch die Leitung des Geistes in ihnen gehalten werden.<sup>24</sup>

In diesem reichgegliederten Klosterverband schreibt Joachim dem Abt eine ganz entscheidende Funktion zu, weil er die Leute je nach ihrer Berufung den einzelnen Stufen zuordnet und die Vollmacht hat, Mönche aus den verschiedenen Stufen, auch aus der obersten Stufe, auszuschließen. Diese geistige Kirche vermag die Bergpredigt zu leben, sie wird vollkommen arm sein, Kriege wird es nicht mehr geben, der Antichrist ist besiegt und das Ewige Evangelium (Offb 14, 6) wird verkündet.

## 12.

**Dauer des 3. Reiches.** Joachim gibt für die einzelnen Zeitalter eine unterschiedliche zeitliche Dauer an, die mit seinen ansonsten angestellten Berechnungen nicht gut übereinstimmen. Obwohl er sehr leicht auf die 1000 Jahre vor der Ankunft des Antichrist und des Gerichtes Christi hätte verweisen können, bleibt Joachim hier zurückhaltend. Manchmal scheint er diesen 3. Status, der qualitativ eine so außerordentliche Bedeutung für ihn hat, quantitativ völlig zu vernachlässigen, so daß er ihn auf eine Generation beschränkt oder manchmal auch ganz wegläßt.<sup>25</sup> Etwa 100 Jahre später wird deswegen Johannes Olivi gegen ihn

<sup>24</sup> „Psalt, f. 253. Ap, f. 102ss., etc. Cf. T, p. 195: 'Monachorum ordini convenit intellectus (prioris et novi testamenti)'.“ Vgl. Lubac (s. Anm. ?), 46.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Wendelborn (s. Anm. 7), 83f.

polemisieren und den langen Zeitraum von 1000 Jahren einfordern. Obwohl Joachim als Vater des wirksamsten Chiliasmus der Kirchengeschichte gilt, ist er in seiner Lehre selbst nur bedingt Chiliast, weil er tatsächlich die endgültige Vollendung der Welt nicht *in* der Welt erwartet hat. Trotz wesentlicher Veränderung *in* der Welt erwartet er die letzte Vollendung nicht mehr *in* ihr. Der Erbvater des Chiliasmus denkt da sehr anders als seine späteren säkularisierten Nachahmer, welche die Erwartung des Glaubens für ihre Zwecke instrumentalisieren wollten. Wenn in der Literatur manchmal Joachim selbst die Erwartung einer innerweltlichen Vollendung zugesprochen wird, so ist das ungenau, da Joachim nach den symbolischen 1000 Jahren selbstverständlich auf die Aufhebung der Zeit in die Ewigkeit gewartet hat.<sup>26</sup> Ja, es ist nicht nur ungenau, Joachim auf ein innerweltliches Sinnziel festzulegen, sondern eine solche Meinung verdeckt den Blick für die Ambivalenz der Geschichtstheologie Joachims, der sich eine Wirkung aus seinen Ideen, wie sie tatsächlich eintrat, nicht erwartet hatte, da er selbst ohne Zweifel nur ein spirituelles Anliegen hatte.

*Trinitätstheologie.* Eng mit der Geschichtstheologie Joachims ist seine Trinitätstheologie verbunden. Nach Thomas von Aquin ist sie schlichtweg falsch, weil sie die innere Einheit Gottes nicht wahrt und Person und Natur in Gott vermischt.<sup>27</sup> Aus dem gleichen Grund wurde die Trinitätslehre schon vom 4. Laterankonzil im Jahr 1215 abgelehnt, denn, so das Konzil, sie löst die innere Einheit Gottes auf und führt zum Tritheismus. Joachim hatte behauptet, Petrus Lombardus lehre eine Quaternität Gottes, nämlich die drei Personen in Gott und dann noch einmal das eine Wesen als Einheit Gottes. Joachim selbst schaltet mit der Einheit Gottes viel freier und setzt die Personen zu immer neuen Einheiten zusammen. Weil er die innere Einheit zwischen den Personen lockert, kann er in jeder Offenbarung Gottes nach außen eine andere Person je für sich wirksam sehen, ohne wesentlichen

---

<sup>26</sup> Vgl. etwa Seckler (s. Anm. 35), 189: „Die Frage nach dem Woraufhin der Geschichte stellt und beantwortet Joachim so, daß der letzte *Sinn* des geschichtlichen Geschehens zugleich das *Ziel* des zeitlichen Prozesses ist. ... Das bedeutet, daß sich *Geschichte durch Geschichte* innerweltlich vollenden wird.“

<sup>27</sup> STh I q39 a5.

Zusammenhang mit den anderen innertrinitarischen Personen. Die drei Zeitalter der Welt gibt es wegen der drei Personen Gottes. Er sagt im Tractatus:

„Der Vater allein ist wahrer Gott; der Sohn allein ist wahrer Gott; der Heilige Geist allein ist wahrer Gott. Vater und Sohn sind ein Gott; Vater und Heiliger Geist sind ein Gott; Sohn und Heiliger Geist sind ein Gott. Demnach gibt es sieben Lobpreisungen...“<sup>28</sup>

### 13.

**Ablehnung in Lateran IV.** Das Konzil bemerkt hierzu, daß Joachims trinitarische Einheit sehr schwach sei und keine andere Einheit kenne als etwa die bei einem Menschenauflauf, bei welcher Gelegenheit auch viele Leute zusammen kommen und ein Volk bilden, bald aber wieder auseinander gehen.<sup>29</sup> Das ist trinitarischer Nominalismus, der das Wesentliche an dem Unterschied von Person und Natur übersieht. Deshalb antwortet ihm das Konzil mit der berühmten Formel des Gregor von Nazianz:

„Wenn auch ein anderer der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der Heilige Geist ist, so sind sie dennoch nichts anderes.“<sup>30</sup>

Eine weitere Ablehnung Joachims hat es amtlicherseits nicht gegeben, und auch diese des 4. Laterankonzils erfolgt erst 13 Jahre nach seinem Tod und trifft nur einen Nebenaspekt. Die Wucht seiner neuen Sicht der Geschichte, die auf innerweltliche Veränderung drängt und von ferne die Geschichtsphilosophie der Aufklärung mit vorbereitet - Lessing wird sich auf ihn berufen -, davon merkt das Konzil nichts. Ausdrücklich lobt es die Gründung der Florener durch Joachim und hebt hervor, daß der Abt Joachim von vornherein und mit eigener Unterschrift erklärt habe, daß er keinen anderen Glauben festhalten wolle als den, an dem die Römische Kirche festhält, die durch die Weisung des Herrn Mutter und Lehrerin aller Gläubigen ist.<sup>31</sup> Das klingt auf allen Seiten nicht nach Konfrontation, sondern nach Versöhnlichkeit und Übereinstimmung, was bei den Gunsterweisen der früheren Päpste für Joachim auch nicht anders zu vermuten war. Die gro-

<sup>28</sup> Tract. c. 98/99; vgl. Rosenberg; Buonaiuti (Anm. 13), 99f.

<sup>29</sup> Vgl. DH 803.

<sup>30</sup> „Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud.“ (DH 805)

<sup>31</sup> „... mater et magistra ...“ (vgl. DH 807)

ßen Revolutionen kommen auf Taubenfüßen oder, wie es der Herr von sich selbst sagt, wie ein Dieb in der Nacht (Mt 24, 43). Und so bemerkte das 4. Laterankonzil von 1215 nur das Wetterleuchten des kommenden Gewitters.

## 14.

**Gerard Borge San Donnino.** Erst nach der Verwandlung seiner Lehre durch Gerardino de Borgo San Donnino, der 1254 eine Einführung, einen *Introductorius* zu Joachims Lehre verfaßt hat und ihn selbst mit seinen Schriften als *Evangelium Aeternum* ankündigt, das dazu berufen sei, das Evangelium Christi zu ersetzen, fällt ein immer bedenklicheres Licht auch auf Joachim. Aber abgelehnt wird nur Gerardino. Einen Auszug aus dem *Introductorius* verurteilt der Papst am 23. Oktober 1255.<sup>32</sup> Niemals hatte Joachim gelehrt, daß er selbst eine eschatologische Heilsgestalt sei. Auch wollte er das Evangelium Christi nicht ersetzen, sondern zur Vollendung führen. Aber unter der Hand hatte sich die erwartete Veränderung in der Geschichte zu einer geforderten Veränderung umgewandelt. Was bei Joachim sichere und daher milde Erwartung war, wird bei Gerardino zu einem scharfen Programm, zu einer Forderung an die Praxis umgebildet, die den Affront auslöst. Joachim ist in seiner Lehre nicht weniger radikal als Gerardino, aber dieser hat nicht mehr die Intuition des Ursprungs, in der sich die Geschichte von selbst in ihrer Bewegung darbietet. Was Joachim erwartet, will Gerardino ergreifen. Der Streit der Meister ist ein Streit um Gottes willen, der Streit der Schüler aber ist ein Machtkampf, ein Streit um Menschen willen.

## 15.

**Ambivalente Wirkung.** Aber Joachim ist auch kein großer Meister, da seine Lehre fast nur die Machtkämpfe erzeugt hat, die er im Geistzeitalter überwunden sehen wollte. Zum erstenmal wird Joachim bei Gerardino, ohne es zu wollen und nur wenige Jahrzehnte nach seinem Tod, Opfer seiner eigenen Geschichtslöge. Die gleiche Auslegung der Apokalypse des Johannes, die er

<sup>32</sup> Vgl. Heinrich DENIFLE: *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*. Archiv f. Litter.- u. Kirchengesch. des Mittelalt = ALKGMA I (1885) 49 - 142.

auf Veranlassung eines Papstes geschrieben hatte, wird 70 Jahre später in der Gruppe um den Franziskanergeneral Johannes von Parma zu einem häretischen Buch. Das hindert wiederum nicht, daß dieser Johannes 500 Jahre später zur Ehre der Altäre erhoben und 1777 selig gesprochen wird.<sup>33</sup> Wir haben hier den seltenen Fall, daß ein Heiliger über einen Seligen zu Gericht sitzt und ihn zu langer Klosterhaft verurteilt, der heilige Bonaventura über den seligen Johann von Parma, wobei Bonaventura von Johann auch noch als Nachfolger vorgeschlagen worden war.

In der Wirkungsgeschichte Joachims ist fast alles ambivalent. Es ist zu wenig, hier ideologiekritisch zu argumentieren, daß die Kirche ihre eigene Ideologie und damit ihre Existenz nicht gefährden wollte, so daß sie zwar die abstrakte Utopie des Joachim geduldet habe, die daraus entspringende konkrete Kritik des Gerardo und der Spiritualen aber nicht. Die Opponierung von Abstraktion und Konkretion ist oberflächlich. Sie sieht nicht den wesentlichen Wandel, den eine Lehre durchmacht, wenn sie von einem erwarteten Geschichtslauf in ein auszuführendes Programm transponiert wird. Es war *nicht* im Sinne Joachims, was später an weltlichen Utopien aus seiner geistlichen Utopie erwachsen ist, und dennoch lagen sie in seiner Utopie. Im Bild: Man muß nur mit Gewalt aus den Menschen Engel machen wollen, dann wird man mit Gewißheit viele Teufel erhalten.

#### 16.

**Selbstgemachte Katastrophe.** Was hier lokal bei den Spiritualen im Franziskanerorden geschieht, wiederholt sich global in der Säkularisierung der Eschatologie. Wer eine wesentliche Änderung *in* der Geschichte ankündigt, ohne diese Änderung mitzubringen und möglich zu machen, ja, als schon wirklich geschehen zu erweisen, wer sie als etwas Künftiges und in der Geschichte gewiß Erfahrbares ankündigt, fällt selbst dem Gang der Geschichte zum Opfer und verursacht die zugehörige Katastrophe. Begrifflich läßt sich das so einsehen: Joachim forderte, daß Engel, nämlich perfekte Menschen, die Kirche bevölkern sollten. Er war milde genug, dieses Engelwesen nicht von

---

<sup>33</sup> Vgl. LThK<sup>2</sup> 5, 1068f.

jedem einzelnen Menschen zu verlangen, sondern nur von ausgewählten Mönchen, um die herum sich das Sozialwesen ordnen sollte, wie es der Klosterplan zeigt. Er band das Kommen des 3. Reiches an eine Geschichtsnotwendigkeit, nicht an die Freiheit und Verantwortung der Person. Er war davon überzeugt, daß der Tag besserer Verhältnisse mit Sicherheit kommen werde, mit mathematischer Sicherheit. Deshalb errechnete er ihn ja auf so vielerlei Weise, um sich in seiner Prophetie zu vergewissern. Die Realutopie erzeugt sich damit notwendig ihre Feinde, solche, die den Gang der Geschichte auf dem Weg zur Realisierung der Utopie aufzuhalten scheinen. Das Verlangen nach vollendeten Zuständen wendet sich gegen die Retardeure der Geschichte, obwohl die Theorie sich an ihnen gar nicht stören sollte, da sie sich ja von selbst durchsetzen soll. Deshalb ist die Utopie der Geschichte nur bei ihrem ersten Propheten milde gestimmt, denn er weiß sich einig mit dem Gang der Geschichte. Er streitet gewissermaßen um Gottes willen. Aber die Schüler des Propheten streiten um des Menschen willen, um der Macht willen. Da sie das Ursprungerlebnis und die Gewißheit des Propheten nicht haben, machen sie aus der Utopie ein Programm, das durchzusetzen ist, weil es die Vernunft und die Geschichtslogik auf seiner Seite wähnt oder wännen möchte. So kommt es zur Gewalt.

Der Ursprung der Ambivalenz ist die Loslösung der Wahrheit aus dem Menschen, aus dem Kern der Person in eine Geschichtsnotwendigkeit, die den Menschen von der Verantwortung entbindet und zugleich unter ihr Gesetz zwingt. Wenn das Prinzip der Geschichte als immanent erkennbar proklamiert wird, reduziert es den Menschen zu einem Sklaven, dessen Individualität nur ein Spielball des allgemeinen Gesetzes ist. Die Loslösung der Utopie von der Person und ihrer Unmittelbarkeit zur Ewigkeit ist die Depravation zur äußerlichen Revolution, die zur Vielzahl der Revolutionen führt, die sich gegenseitig immer neu verschlingen, in der Überzeugung, die letzte Schlacht des Wahren schlagen zu müssen. Thomas wird Joachim darin kritisieren, daß der Mensch durch Christus von der Dominanz der Geschichte über die Person befreit ist. Thomas hält die joachimitische Geschichtstheorie nicht nur für falsch, sondern auch für dumm. Je feiner ein Mensch ist, um so besser kann er sich unter zerbrechlichen Din-

gen sicher bewegen. Tatsächlich zeigt sich etwa Grobheit im unbeabsichtigten Umwerfen von Porzellan, was in der Nachwirkung Joachims reichlich zerschlagen wurde. Die Doppeldeutigkeit der Geschichte sollte zum Grunderlebnis des Theologen zählen, wenn es denn möglich ist, ein Erlebnis zu fordern.

#### 4.2 Die Kritik des hl. Thomas an Joachim

**Satz 4.2.: Thomas kritisiert heftig die Drei-Stadienlehre Joachims. Theologisch ist nach Christus kein neuer Status möglich, weil das Gesetz Christi unmittelbar in das letzte Ziel führt. Bewegungen der Nähe und Ferne sind nur mehr vom Menschen selbst abhängig. Seit Christus ist die Person der Geschichte übergeordnet und von ihren Zwängen befreit worden.**

17.

**Logik der Geschichte?** Wir nehmen die Kritik des hl. Thomas an Joachim von Fiore als Ausgangspunkt und Basis, um ein Urteil über die Geschichtslehre des Kalabreser Abtes aus theologischer Sicht zu gewinnen. Wir versuchen den einen Punkt zu erschauen, von dem sich Wert und die Wirkung der beiden konkurrierenden Konzepte der Geschichte ersehen lassen, oder, besser gesagt,<sup>34</sup> von dem sich der Grund erschauen läßt, warum Thomas der Rekonstruktion der Geschichte durch Joachim keine eigene entgegen setzt, sondern die Möglichkeit einer Logik der Geschichte, die aus der Vergangenheit auf eine innerweltliche Zukunft schließen will, ablehnt.<sup>35</sup>

Denn auf den Überblick über die Einzelheiten und auf die Wirkung aus dem joachimitischen Geschichtskonzept kommt es hier an. Die Wirkung darf nicht allein an dem guten Willen Joachims gemessen werden, daß es nun endlich besser werden möge in Kir-

<sup>34</sup> Henri de LUBAC: *Joachim de Fiore jugé par S. Bonaventure et S. Thomas*. In: *Pluralisme et Oecuménisme en Recherches théologiques*. Mélanges S. Dock. Gembloux, 1976; aber vor allem: Lubac I (s. Anm. 169), 123 - 160.

<sup>35</sup> Max SECKLER: *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1964.- 268 S.

che und Welt, sondern an der realen Wirkung des guten Willens. Was wir suchen und schauen wollen, ist kein Überblick über die Geschichte, sondern die Erkenntnis der Unmöglichkeit eines solchen Überblicks. Dabei haben wir aber auch einen Raum zu gewinnen für die tatsächlichen Bewegungen der Geschichte zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi, die auch die Theologie nicht übersehen kann, einen Raum, in dem sie weder gleichgültig noch auch notwendig sind für das Heil der Welt. Wir haben nach personalen oder interpersonalen Epochen, anstatt nach chronologischen Zeiträumen zu suchen. Das Personale kennt eine innere Zugehörigkeit von Ereignissen, die weder notwendig noch zufällig sind, sondern deren Möglichkeit zugleich mit ihrer Wirkung auftritt. Das eben heißt, daß die Person nicht ableitbar ist aus einem übergeordneten Gesetz der Geschichte oder der Natur.

## 18.

**Natur statt Person.** Thomas bringt seine Kritik an der Trinitätslehre Joachims im Teil I der theologischen Summe, in der Prima Pars, wo er den Abbas Joachim auch mit Namen benennt, was er bei lebenden Personen niemals tut.<sup>36</sup> Die Kritik innerhalb der abstrakten Trinitätslehre ist die gleiche wie in der konkreten Geschichtslehre: *Joachim verwechselt Person und Natur in Gott, genauso wie er Person und Geschichte beim Menschen verwechselt.* Er vermischt die allgemeinen Eigenschaften Gottes mit den besonderen der Personen. Damit bindet er Gott und den Menschen an eine übergeordnete Geschichtsnotwendigkeit, in der die trinitarischen Personen ihre Freiheit verloren haben. Die Personen in Gott haben bei Joachim die Tendenz, sich zu drei Göttern zu verselbständigen, denen jeweils eine Geschichtepepoche nach einem ihnen übergeordneten Schicksal zugewiesen ist.

„In Wahrheit ist die vielgepriesene Offenheit der Geschichte bei Joachim keine Offenheit, sondern ein noch ausstehender, aber genau gekannter Rest eines Geschehens, das bis in seine Einzelheiten gekannt und durchschaut ist.“<sup>37</sup>

<sup>36</sup> „Respondeo dicendum quod circa hoc erravit Abbas Ioachim ...“ STh I q39 a5.

<sup>37</sup> Vgl. Seckler (s. Anm. 35), 190.

In der Kritik der Geschichtstheologie, in der *Prima Secundae* der *Summa Theologiae* (I-II), die über die Drei-Stadienlehre eng mit der Trinitätslehre verbunden ist, nennt Thomas den Kalabrischen Abt nicht beim Namen. Doch es besteht kein Zweifel, daß er Joachim und seine Wirkung bei den Franziskanerspiritualen im Auge gehabt hat. Vielleicht wußte er, daß man Joachim nicht für jede der Konsequenzen verantwortlich machen durfte, die von Gerardino de Borgo San Donnino, von Johannes von Parma oder von anderen Spiritualen aus seinem chiliastischen Denken gezogen worden waren. Es wäre auch eine unpassende Historisierung gewesen, um 1270, zur Zeit der Abfassung der *Summa*, nur Joachim als Person und nicht die aktuellen chiliastischen Bewegungen zu kritisieren, da diese Ideen im Ausgang des 13. Jahrhunderts vielfach stärker waren als zu Anfang des Jahrhunderts.

## 19.

**Altes und neues Gesetz.** Thomas erörtert die joachimitische Geschichtstheologie bei der Frage, wie sich das neue Gesetz zum alten verhalte, in welchem Verhältnis also die Offenbarung des Alten zum Neuen Testament stehe. Er fragt insbesondere, ob das neue Gesetz, das Evangelium Christi, bis zum Ende der Welt dauern werde.<sup>38</sup> Damit wird exakt die Grundthese Joachims zur Untersuchung gestellt. Dieser hatte gelehrt, daß das Evangelium Christi durch ein drittes Evangelium und das Reich des Heiligen Geistes abgelöst werde. Man kann die Einzeldiskussion des 4. Artikels der Quästion 106 auf einen Punkt bringen: Thomas stimmt in der Erwartung eines neuen Weltzustandes (*status*), der Ausgießung des Heiligen Geistes und den anderen eschatologischen Hoffnungen mit Joachim völlig überein, er erwartet aber diesen 3. Weltzustand nicht in diesem Leben, sondern in der ewigen Heimat (*non in hac vita, sed in patria; ad 1*). Zugleich mit der völligen Jenseitigkeit der erfüllten Hoffnung besteht auch die völlige Diesseitigkeit, weil die von Christus verheißene Geistesfülle des Dritten Reiches schon verwirklicht ist und der Heilige Geist zu Pfingsten auf die Apostel ausgegossen worden ist (*illa promissio fuit in Apostolis completa; ad 2*). Was beide Aspekte

<sup>38</sup> „Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi.“ STh I-II q106 a4.

der verheißenen Fülle miteinander verbindet, ist ihr Entzug für den Begriff. Denn das schlechthin Transzendente und die Vergangenheit haben dieses eine gemeinsam, daß sie zwar eine Wirkung auf die Gegenwart ausüben, dagegen der Einwirkung des Menschen verschlossen sind. Die Vergangenheit ist geronnene Transzendenz, während die Zukunft der Kampfplatz der Durchdringung von Immanenz und Transzendenz ist. Die Zukunft erscheint dem Menschen gerade darum offen, weil er von sich aus auf sie einwirken kann, was ihm die Vergangenheit verwehrt. Nach Thomas ist also die Hoffnung des Menschen auf eine neue Welt entweder transzendent oder schon erfüllt, auf jeden Fall kein Werk des Menschen, sondern von ihm nur anzunehmen.

## 20.

**Zwei Einwände.** In philosophischer Haltung lehnt Thomas ein Vorauswissen der Zukunft ab, weil über künftige Ereignisse nur gemutmaßt werden kann (IV Sent d43 q1). Einiges trifft ein, anderes nicht, sagt er; Sicherheit ist über die Zukunft nicht zu erlangen. Die Geschichte und das Ende der Zeit können nicht Gegenstand der Wissenschaft sein. Der Nachtrag zur Summa (Suppl. q77 a2) gibt genau das Urteil des hl. Thomas wieder, indem er den Reden des Abtes Joachim (dicta Abbatis Ioachim) nur zufälliges Wissen von der Zukunft zugesteht.<sup>39</sup>

Die theologische Begründung des hl. Thomas besagt, daß zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi, das erste in Niedrigkeit, das zweite in Herrlichkeit, keine wesentliche Änderung des weltgeschichtlichen Zustandes zu erwarten steht. Auch Thomas kennt, wie Joachim, drei Weltzustände, drei Status oder Großepochen der Heilsgeschichte, er hütet sich aber vor trinitarischer Zuordnung. Die erste Heilsepoche umfaßt das Alte Testament, in dem von Christus schon verborgen die Rede war (Christus in veteri lege figurabatur; ad 3). Die zweite Epoche ist die des neuen Gesetzes, des Neuen Testaments; sie wurde durch Christus begründet und umfaßt die Zeit der Kirche. Die dritte Epo-

<sup>39</sup> Winfried H.J. SCHACHTEN: *Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilungsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore*. Münster: Aschendorff, 1980 (BGPhMA 20).- 234 S.

che wird die Vollendung in der Herrlichkeit sein, nicht mehr in diesem Leben, sondern in der ewigen Heimat.

*Verlust der Gelassenheit.* Entgegen der gewohnten Gelassenheit des hl. Thomas, der keine wirklichen Gegner zu haben scheint, weil er alle überschaut und jeder Meinung mit ihrem Anteil an der Wahrheit Gerechtigkeit widerfahren läßt, wird er im Blick auf Joachim ausnahmsweise einmal heftig. Hohl hatte er schon die Hoffnung derer genannt, die ein neues Zeitalter des Heiligen Geistes erwarteten (vanitas; ad 2), aber zu sagen, daß das Evangelium Christi nicht das Evangelium vom Reich Gottes sei, ist ihm abgrundtiefe Dummheit (stultissimum; ad 4).

## 21.

**Weltzustand vollkommen.** Das entscheidende Argument ist theologischer Natur und entspricht der Ebene, auf der sich Joachim bewegt. Philosophische Überlegungen waren diesem Symboliker völlig fremd. Thomas untersucht den Begriff des vollkommenen Weltzustandes. Vollkommen ist ein Weltzustand dann, wenn er unmittelbar zu Gott führt. Eine größere Vollkommenheit als die Unmittelbarkeit kann es in dieser Welt nicht geben. Denn da es sich um einen Weltzustand handelt, kann er nicht selbst die Vollendung sein, da aber keine weitere Vermittlung zum letzten Ziel hin erforderlich ist, braucht er und kann er auch nicht übertroffen werden. Thomas sagt:

„Kein Zustand (status) des gegenwärtigen Lebens kann vollkommener sein als der Zustand des neuen Gesetzes. Denn nichts kann dem letzten Ziel näher sein, als was unmittelbar ins letzte Ziel hineinführt.“ (Resp.)

Allerdings verhalten sich nicht alle Menschen diesem letzten Ziel gegenüber in vollkommener Weise. Vom Zustand der Geschichte her ist die unmittelbare Ausrichtung auf Gott möglich, oder im Bilde gesprochen: Der Himmel ist für jeden und für alle offen. Thomas weiß aber, daß die Umstände des Menschen, die Orte, Zeiten, Personen, unter denen er zu leben hat, die Beziehung der Unmittelbarkeit schwächen können. Er sagt:

„So verändert sich im Blick auf die verschiedenen Orte, Zeiten und Personen auch der Zustand (status) des neuen Gesetzes, je nach dem die Gnade des Heiligen Geistes in einigen mehr oder weniger

vollkommen waltet (inquantum gratia Spiritus Sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur).“ (Resp.)

Ein anschauliches Beispiel: Wenn in einer Stadt das Gerücht umgeht, daß an einem bestimmten Abend die Theater geschlossen bleiben, dann werden viele Leute, die sich sonst auf den Weg gemacht hätten, lieber gar nicht erst hingehen, anstatt sich der Unbequemlichkeit auszusetzen, vor einem geschlossenen Haus zu stehen. Nur die wenigen, die das Gerücht telefonisch überprüfen oder dennoch hingehen, finden dann seine Wahrheit: alle Theater sind geöffnet. So kennt also Thomas die Abhängigkeit der Gottesbeziehung jedes einzelnen Menschen von seiner mehr oder weniger zufälligen Umgebung. Die Untersuchung über dieses mehr und weniger intensive Walten der Gnade führt er aber nicht weiter. Er begnügt sich mit der grundsätzlichen Vorordnung der Person vor die Geschichte, nachdem Christus den Menschen durch seine Vermittlung in die Unmittelbarkeit zu Gott geführt hat. Tatsächlich ist der Himmel offen, man muß es nur wissen und hingehen.

## 22.

**Person vor Geschichte.** Diese Antwort ist schwerwiegend, und wir haben sie auf ihre Weite und ihre Grenze zu prüfen. Der Mensch ist durch Christus nicht mehr in den schicksalhaften Gang der Geschichte eingebunden, wenn er ihm auch zugeordnet ist. Das Heil des Menschen ist so bestimmt, daß es ihm unter keinen Umständen abgejagt werden kann, wenn auch faktisch viele Menschen den Weg zu Gott, zum letzten Ziel (*finis ultimus*), scheinbar oder wirklich nicht finden. Auf diesem Weg behindern oder fördern sie einander gegenseitig. Die verschiedenen Orte, Zeiten und Personen nehmen Einfluß auf jeden Weg zu Gott, was ja auch der Erfahrung der gegenseitigen Hilfe oder Behinderung im Glauben entspricht. Die menschliche Person ist von ihrem Wesen die Unmittelbarkeit zu Gott, und durch Christus hat sie die Möglichkeit wieder erhalten, ihr eigenes Wesen zu vollziehen.

*Abstand des letzten Ziels?* Hier läßt sich folgender Einwand gegen Thomas machen, der eigentlich ein zweifacher ist, einmal von der Geschichte, dann von der Person her, der aber wohl

insgesamt doch nur einer ist, da er ihrem gegenseitigen Verhältnis entspringt. Zum einen ist der Mensch als Person, der sein Wesen ergriffen hat oder, besser gesagt, der sich von seinem Wesen hat ergreifen lassen, durch Christus von der Geschichte unabhängig geworden, aber dennoch lebt er als Mensch weiter in Raum und Zeit. Im Raum zwar kann der Mensch nach eigenem Willen seine Schritte lenken, in der Zeit aber kann er die wenigen Schritte nicht tun, die ihn noch vom letzten Ziel (*finis ultimus*) trennen. Kann man das aber Unmittelbarkeit zum letzten Ziel nennen, wenn man den letzten Schritt aus eigener Kraft nicht tun kann? Was bedeutet das Abwarten der Zeit, bis der Mensch zu seinem Ziel kommt? Oder was sonst kann Unmittelbarkeit zum letzten Ziel in solchem Fall bedeuten? Thomas scheint sich die Zeit bis zur persönlichen Vollendung als nicht sehr bedeutsame Spanne vorgestellt zu haben, was einerseits urchristliche Nähe zum eschatologischen Ende meinen kann, andererseits aber Gleichgültigkeit gegenüber den geschichtlichen Inhalten, so daß solche Indifferenz zur Bewegung der Geschichte die Enteschatologisierung der chronologischen Zeit befördert haben dürfte. Denn sollte die ungeheure Länge der Geschichte, ihre Ausdehnung nach vorne und nach hinten in Zeiträumen, die nach Milliarden Jahren zählen, oder die Ausdehnung im Raum, dessen Größe nur noch mit der Geschwindigkeit des Lichtes meßbar ist, sollten die vielen, den Menschen kühl ignorierenden Inhalte der Geschichte nur den einen und einzigen Zweck gehabt haben, der Seele - um im kosmischen Bilde zu bleiben -, eine Abschußrampe für ihre Fahrt zum Himmel bereit zu stellen?

Die Frage läßt sich nicht nur angesichts der Naturgeschichte, sondern auch eingeschränkt auf die menschliche Geschichte stellen, oder noch eingeschränkter, angesichts der Bedeutung der Kirchengeschichte. Denn die Antwort des Thomas bietet keine Kriterien dafür, um die Zustände in Kirche und Gesellschaft in bezug auf Nähe und Ferne des Reiches Gottes zu beurteilen. Wenn die Kirche jene Gemeinschaft ist, die in Jesus Christus den Weg zum ewigen Heil gefunden hat, wie ist dann die Ausgestaltung ihres Lebens, wie ist die Gestalt, die sie im öffentlichen Leben bietet, zu beurteilen? Wie bildet sich in ihrem Leben mit der Verkündigung, dem Gottesdienst, der Caritas, wengleich ge-

brochen, das Reich Gottes ab? Wie kann es hier zu Kriterien und Bestimmungen kommen?

23.

**Lücke beim hl. Thomas.** Die abstrakte Lösung des hl. Thomas läßt bei aller Richtigkeit eine Lücke in der Geschichtstheologie zurück. Zwar drückt sich in seiner Weigerung, zwischen dem Evangelium Christi und der Vollendung der Geschichte noch ein wahreres Evangelium des Geistes einzuschalten, also die Unmittelbarkeit Christi und die Öffnung des Himmels wieder zurück zu nehmen, die urchristliche Überzeugung aus, daß die Geschichte zu Ende ist und alles Wesentliche schon gebracht habe, daß sie also deshalb enden könne und solle. Aber bei aller personalen Erfüllung läuft die chronologische Zeit weiter. Thomas verschließt davor nicht den Blick, und er nennt die Orte, Zeiten und Menschen, die sich auf verschiedene Weise zur angebotenen Gnade des unmittelbar gegenwärtigen letzten Zieles verhalten. Welche Bedeutung diese für die Vermittlung des Heiles haben, reflektiert er aber nicht mehr. Ein Kriterium, wie das verkündete Reich Gottes zum Maßstab für die christliche Hoffnung und das kirchliche Handeln werden kann, finden wir bei ihm nicht.

Nun ist es schon menschlich schwer zu ertragen, über Jahre, Jahrzehnte und Jahrhunderte in Zeiten leben zu sollen, die *nicht* wesentlich sein sollen, jedenfalls nicht in Bezug auf das letzte Ziel, die alle nur als Glieder einer langen Kette an einem einzigen Gliede hängen und von ihm her ihren Sinn haben sollen. Unmittelbar vor dem letzten Ziel zu stehen, heißt nicht nur, in seiner beseligenden Nähe zu leben, sondern auch, noch *nicht* im Ziel angekommen zu sein, wie klein auch immer die Differenz zwischen Geschichte und Ziel geworden sein mag. Diese Differenz darf auch gar nicht als aufgehoben erwartet werden, wenn die Vollendung des Menschen nicht seine Freiheit mißachten und ruinieren soll. Was aber so, tiefer gesehen, ein Aufruf an die personale Freiheit des Menschen ist, kann oberflächlicher gesehen auch die Vernachlässigung der Geschichte, des Diesseits bedeuten.

## 24.

**Fortschritt als Ersatz.** Die Vernachlässigung des Inhalts der Geschichte zwingt den Menschen, in zwei Welten zu leben, in einer zeitlichen, in der er sein Leben mehr oder weniger glücklich verbringen muß, und in einer ewigen, die aber immer aussteht und die, bei zunehmend bunter werdender Außenwelt, auch blasser wird. Die Enteschatologisierung des Himmels führt zur Eschatologisierung der Erde und ihrer chronologischen Zeit. Der Mensch kann nur in Gegenwart eines letztgültigen plausiblen Prinzips leben, das ihm Führung und Geleit gibt. Für die neuere Zeit hatten wir den *Fortschritt* als Leitprinzip ausgemacht, der gewissermaßen den vom Menschen zu erstellenden Rahmen seines Lebens darstellt, als Ersatz für den sich nicht von selbst einstellenden Sinn der Welt. Das Programm des Fortschritts lautet: Der befriedigende Zustand der Geschichte, da er sich nicht von selbst einstellen will, muß erarbeitet werden. Der Mensch muß sich selbst aus der Rohigkeit herausarbeiten und kann es auch, sagt Kant. Leider hat sich die Idee des Fortschritts völlig an die Bewegung der chronologischen Zeit geheftet, konnte es auch gar nicht anders, und damit einen gewissermaßen außerpersonalen Fortschritt zum letzten Ziel erhofft, der dann dem Menschen wie von selbst zufallen soll. Das war zwar oft human gemeint, aber hat ebenso oft inhuman gewirkt hat, weil damit die Geschichte der Person übergeordnet wurde.

Hier kehren sich die Fronten der Freiheit des Menschen auf eigenartige Weise um. Der eschatologische Glaube des angekommenen letzten Zieles legt den letzten Schritt zur Vollendung ganz in die Freiheit des Menschen. Am Gang der Geschichte kann und braucht er nicht zu arbeiten, da nach Thomas das letzte Ziel unmittelbar gegenwärtig ist. Der säkulare Fortschritt glaubt nicht an die Gegenwart des Heiles, sondern an seine Ferne, aber auch daran, daß es notwendig näher rückt, durch die Arbeit des Menschen zwar, aber zugleich aus ihm übergeordneter Notwendigkeit. Hier ist der Mensch der Erbauer seines Heiles, der Experimentator im Laboratorium seines Glücks, aber doch zugleich auch sein eigener Gefangener. Zwischen dem geschichtslosen Glauben an die Vorsehung, der immer Mühe hat, sich mit den

Fakten der Geschichte in ein Verhältnis zu setzen, und der Idee des chronologischen Fortschritts, in der die Freiheit der Person nur ein Ziel der Zukunft ist, in der Gegenwart aber überspielt wird, ist eine Lücke gelassen. Es ist das Stehen vor dem letzten Ziel, die Bewegung auf dem Punkte, das Fortschreiten im Ziel, die Zeit als Gestalt der Ewigkeit. Es ist das Schon des nahe gekommenen Reiches Gottes, welches das Noch-nicht dem Unglauben und der Weigerung zuweist.

#### 4.3 Der einzig mögliche Fortschritt nach Bonaventura

**Satz 4.3: Die Geschichtsformel Bonaventuras, die er im *Hexaëmeron* entwickelt, lautet: Das sechste Zeitalter läuft parallel mit dem siebten. In der Person des Hl. Franziskus sieht Bonaventura den Geschichtsfortschritt verwirklicht, den Joachim mit einem neuen Orden angekündigt hatte. Damit geht er über Thomas hinaus und verbleibt dennoch innerhalb der Vorordnung der Person vor der Geschichte.**

#### 25.

**Bonaventura und Thomas.** Was von Thomas als freie Stelle offen gelassen wurde, hat sein Kollege, Freund und tiefsinniger Konkurrent, der hl. Bonaventura, auszufüllen gesucht. Die Lebensdaten der beiden sind fast die gleichen: Italiener beide, zur gleichen Zeit 1257 in Paris unter bitteren Kämpfen Magister geworden und im gleichen Jahr 1274 gestorben, der erste Dominikaner, der andere Franziskaner. Daher steht Bonaventura den Spiritualen seines Ordens näher als die von ihrem Ursprung her gemäßigeren Dominikaner. Bonaventura versucht der inneren personalen Bewegung der mit Christus erfüllten Zeit auf die Spur zu kommen, um gewissermaßen das Körnchen Wahrheit, das die Ankündigung eines radikal neuen Geistzeitalters durch Joachim erhält, aus der Beimengung zu sieben und ins Kirchlich-Katholische, also ins allgemein Versteh- und Lebbare einzubinden.

Allerdings ist Joachim nicht eigentlich ein zu bekämpfender und zu widerlegender Gegner bei Bonaventura. Er war auch in seinen

Augen ein zu schwaches theologisches Licht, als daß er etwa die schwierigen Fragen der Trinitätstheologie hätte verstehen können. So hat er nicht recht gewußt und begriffen, was er tat, als er aus der Trinitätslehre fast eine Tritheismuslehre gemacht hat. Zu Recht sei diese vom Laterankonzil 1215 verurteilt worden.

„Daher hat Joachim den Petrus Lombardus aus Unwissenheit getadelt und, weil er einfältig war, keine Scheu vor ihm empfunden. Daher ist sein kleines Buch durch ein gerechtes Urteil Gottes auf dem Laterankonzil verurteilt und die Haltung des Petrus Lombardus bestätigt worden.“<sup>40</sup>

Aber in der Geschichtstheologie ist Bonaventura mehr bereit als Thomas, den symbolischen Entsprechungen zwischen dem Alten und Neuen Testament und Joachims prophetischen Konkordanzen hin zu einer dritten Zeit zu folgen. Zwar in Unmittelbarkeit des letzten Zieles, aber noch innerhalb der Geschichte sucht er eine Bewegung in ihr zu erkennen. Das Erbe des hl. Franziskus bewegte ihn selbst zu stark, als daß er ihn nur für einen aus der großen Schar der Heiligen hätte halten können und nicht für ein besonderes Werkzeug der Vorsehung, durch das eine neue Zeit herauf gebracht werden sollte.

## 26.

**Geschichte im Hexaëmeron.** Die Geschichtstheologie Bonaventuras ist ganz auf das *Hexaëmeron* beschränkt, sein letztes und nur zur Hälfte vollendetes Werk.<sup>41</sup> Diese abgebrochene Summe seines Denkens vereinigt viele Aspekte in sich, philosophische, exegetische, naturwissenschaftliche und mystische, aber der Hauptzweck des *Hexaëmeron* ist die Entwicklung einer Geschichtstheologie, in deren Mitte Christus steht. Alle Bewegungen der Geschichte sind Bewegungen innerhalb des einen universalen Christus, der in seiner Person die Integration von Gott und Mensch, aber darüber hinaus auch die Integration von Gott und

<sup>40</sup> „Et ideo ignoranter Ioachim reprehendit Magistrum, et quia, cum esset simplex, non est reveritus Magistrum, ideo iusto Dei iudicio damnatus fuit libellus eius in Lateranensi Concilio, et positio Magistri approbata.“ Sent I, d5 a1 q1 [I, 121a].

<sup>41</sup> BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron* = *Das Sechstageswerk*. Lat.-dt. Übers. und eingel. von Wilhelm Nyssen. München: Kösel, <sup>2</sup>1979.- 765 S.

Geschichte vollbringt. Diese geschichtliche Dimension war der klassischen Christologie der Antike nur wenig bewußt geworden. In ihr ging es um die Einzelerfahrung des Menschen, also um die anthropologische Frage: Wie kann Christus zugleich Gott und Mensch sein? Jetzt stellt sich die wesentlich weitere Frage: Wie kann Christus die Geschichte in seiner Person zur Vollendung bringen? Bonaventura unternimmt also die Eschatologisierung der Christologie, die aber, wie wir gehört haben, noch im letzten Jahrhundert bei Barth und Rahner zum neuartigen Programm gemacht werden konnte.<sup>42</sup> Das geschieht nicht zufällig, da von einem Zeitalter zum anderen immer nur das Mittelbare oder das Mitteilbare, nicht aber die Unmittelbarkeit zu Gott weitergegeben werden kann, also immer nur die abgelegten Gestalten des gelebten Glaubens, die von einem späteren Zeitalter und von jedem ihrer Teilnehmer neu entdeckt werden müssen, so daß man immer den Eindruck haben kann, man würde die Vergangenheit überholen, während man doch nur dabei ist, sie einzuholen. Erst wenn man verstanden hat, wie früh der Geist des Menschen komplett war und wie lange schon er in die Unmittelbarkeit zu Gott gelangt ist, beginnt die Geschichte anders als nur in toten Gestalten zu sprechen. Deshalb werden wir die Eschatologie erst verstehen, wenn wir erkennen, daß jede Zeit die Eschatologie, die Unmittelbarkeit Gottes in der Geschichte, neu zu entdecken hatte und auch entdeckt hat. Albert Schweitzers moderne Neuentdeckung der Eschatologie ist eben auch nur der halbe Weg zur Weisheit und Anerkennung anderer geschichtlicher Wahrheit. In seinem Leben wußte er die Unmittelbarkeit zu zeigen, also zu bezeugen, in seiner Lehre mußte er vor der gewaltig aufgeschwemmten historischen Wissenschaft, welche die eschatologische Unmittelbarkeit in die Chronologie gelegt hatte, weichen.<sup>43</sup>

Ein Beispiel für die immer neue Entdeckung der eschatologischen Dimension des Glaubens ist die franziskanische Bewegung, deren Geist Bonaventura ins Denken zu bringen gesucht hat.

---

<sup>42</sup> Vgl. oben § I: Karl Barth (s. S. 53); Karl Rahner (s. S. 55).

<sup>43</sup> Vgl. oben § I Albert Schweitzer (s. Anm. 43).

27.

**Christologie des Lebens.** Das *Hexaëmeron* unternimmt nicht nur eine Christologisierung der Theologie und ihrer einzelnen Gebiete, sondern die Christologisierung der gesamten Geschichte, wozu alle Gebiete des Wissens, der Politik und des kulturellen Lebens zählen. Die universale Christologie zeigt die eschatologische Dimension der in Christus zu Ende gebrachten Geschichte an. Die Bewegungen der Geschichte werden in die Bewegungen der Person Christi integriert, um ihnen durch die Nähe der Person Christi die unmittelbare Gegenwart des letzten Zieles zu zeigen, insofern zur Unendlichkeit Gottes auch die Endlichkeit der Geschichte gehört.

Das Wachstum in der Geschichte wird ermöglicht durch die wachsende Erkenntnis und Anerkenntnis der Gegenwart des Unendlichen, Gottes. Dieses *Wachstum im Endlichen* ist es, was Bonaventura zum Thema seines Fortschritts in der Geschichte macht. Durch die Auferstehung Christi von den Toten gibt es einen Zuwachs des Unendlichen durch das Endliche, der dennoch nicht in Säkularismus umschlägt.<sup>44</sup> Dieser Zuwachs hält die Mitte zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen. Die Auferstehung ist nicht einfachhin transzendent im Sinne des Eintritts einer Ewigkeit nach Ablauf der chronologischen Zeit, sondern sie ist als transzendent zu verstehen gegenüber dem Versuch der begreifenden Vergewisserung. Das Unendliche verliert nichts von seiner Unendlichkeit, wenn es das Endliche entbehrt; insofern ist das Endliche für das Unendliche nicht notwendig. Aber das Endliche existiert überhaupt nur durch das Unendliche, denn dem Unendlichen steht das Endliche nicht nur gegenüber, sondern ist in ihm enthalten. Es ist also nicht ins Belieben des Endlichen gestellt, ob es seinen Bezug zum Unendlichen anerkennt oder nicht. Denn wenn das Endliche da ist, - was an sich nicht notwendig ist und rational als bloßer Zufall erscheint -, so ist es ihm nicht zufällig, ob es sich zum Unendlichen bekennt oder nicht, denn das Unendliche ist das Ganze. In der Mitte zwischen Notwendigkeit und Zufall steht die Vorsehung, eine Bewegung der Geschichte, deren

---

<sup>44</sup> „... sequitur octava dies, scilicet *resurrectio*...“ Hex XV, 18; [V, 400b].

Projektionen auf die Vernunft Notwendigkeit und Zufall heißen. Die Vorsehung wird nicht durch Wissen, sondern durch Bekenntnis anerkannt.

Bonaventuras Geschichtsformel im *Hexaëmeron* lautet: *Das siebente Zeitalter läuft parallel mit dem sechsten.*<sup>45</sup> Damit geht er über Augustinus hinaus, der noch keine wirkliche Bewegung der Geschichte kennt. Dieser hatte zwar die Bewegung der Seele vor Gott entdeckt und auf eindringliche Weise beschrieben, was ihn zu einer singulären Erscheinung der antiken Kultur macht, aber die Bewegung der Geschichte lag außerhalb seines Horizontes, wie auch außerhalb der ganzen Antike. In diesem Sinne geht Bonaventura angesichts der angewachsenen Erfahrung und Reflexion in der Geschichtstheologie über ihn hinaus.<sup>46</sup>

## 28.

**Geschichtlicher Fortschritt.** Der Fortschritt *in* der Geschichte besteht nach Bonaventura in einer Bewegung des Personalen, darin, sich ergreifen zu lassen von der Gegenwart des letzten Zieles. Das ist die höchste Gelassenheit des Endlichen, darin zeigt es sich befreit vom Zwang und von der Sünde der Geschichte. Hier erwartet er mit Joachim eine neue Geschichtezeit und einen neuen künftigen Orden (*ordo futurus*). Damit sind nicht die Franziskaner insgesamt gemeint, wie es bei Bonaventura nahe gelegen hätte, sondern einzig Franziskus selbst, der als erster Vertreter eines noch unbekanntem Ordens sichtbar geworden ist. In ihm ist geschichtsimmanent die letzte Haltung vollkommen verwirklicht, die angesichts des unmittelbar gegenwärtigen Zieles möglich ist: Er geht als Endlicher in die Unendlichkeit des Zieles ein. Dieser Eingang ist eine Art Sterben, nicht das Sterben der natürlichen Art, das nur die eine Seite des Todes anzeigt, die Erschöpfung des Endlichen am Endlichen. Im ekstatischen Sterben des Franziskus wird die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen deutlich, im strengen Sinne transzendent, als vollkommene

<sup>45</sup> „...septima aetas currit cum sexta...“ Hex XV, 18 [V, 400b].

<sup>46</sup> „Aus der eigentlichen Geschichtstheologie wird damit Augustin von vornherein (und zwar mit Bewußtsein) ausgeschieden ...“ Joseph RATZINGER: *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. St. Ottilien: Eos, (1959) 1992.- 167 S.

Ergriffenheit. In der Gegenwart des unendlichen Gottes ist der Mensch ganz in Gott und zugleich ganz bei sich, weil die Unmittelbarkeit von Personen die Gegenwart des Einen im Anderen ist. Die Unmittelbarkeit der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch heißt *Ekstase*. Und in diesem Zustand der Entrückung sieht Bonaventura den heiligen Franziskus eintreten.

„Der dritte Orden besteht aus denen, die frei sind für Gott in der Weise des Emporgeführtwerdens, also der Ekstase oder des Überschreitens. - Weiter sagte er: Welcher ist es denn? Das ist der seraphische Orden. Einer von ihnen scheint Franziskus gewesen zu sein. Weiter sagte er, daß dieser schon, bevor er den Habit gehabt hätte, hinweg gerafft und in der Nähe eines Zaunes gefunden worden sei.“<sup>47</sup>

In der Heiligenverehrung hatte die Kirche immer schon den geschichtsverändernden Charakter von Personen anerkannt, der über die geschichtliche Notwendigkeit hinaus das Unerwartete tut. Der Heilige macht es durch seine Gegenwart im Leben oder im Tode leichter, selbst ein heiligmäßiges Leben zu führen. Das ist eine die Geschichte verändernde Wirkung, die nicht in einem notwendigen Geschichtsgesetz, sondern in der Freiheit der Person die wesentlichen Änderungen sieht. Es ist nicht völlig klar, ob Joachim es so gemeint hat, da er zugleich mit seinen Plänen für ein Kloster, in dem die verschiedenen Stände der Verheirateten, der Kleriker und der Mönche um einige wenige geisterfüllte Männer (*viri spirituales*) ihr Leben führen, was auf die personale Vorbildfunktion schließen läßt, oder ob er mehr seinen Rechnungen traute, daß die geschichtliche Wende mit Notwendigkeit kommen werde, also a-personal eintritt. Bei Bonaventura ist der Geschichtsfortschritt eindeutig eine Bewegung im Personalen, deshalb läßt sich sein Denken so schwer beerben und umdeuten. Bei den Spiritualen und ihren säkularen Erben aber schlägt die personale Bewegung in eine Geschichtsnotwendigkeit um, die dann das

---

<sup>47</sup> „Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum *sursumactivum*, scilicet *ecstaticum* seu *excessivum*. - Et dicebat: Quis enim iste est? Iste est ordo *seraphicus*. De isto videtur fuisse Franciscus. Et dicebat, quod etiam antequam haberet habitum, raptus fuit et inventus iuxta quandam sepem.“ Hex XXII, 22; [V, 440b - 441a].

Gegenteil dessen hervorbringt, was Abt Joachim in seinen Visionen erwartet hatte.

Wie die Sehnsucht nach einer verwandelten Welt mit der Nüchternheit über ihren tatsächlichen Verlauf einhergehen kann, läßt sich beim hl. Augustinus studieren, dessen Gottesstaat in der Fremde die Sehnsucht nach dem Frieden ohne Ende zum Thema hat. *In* der Geschichte läßt sich diese Hoffnung nach Augustinus nicht erfüllen.

### **Aufgaben:**

#### 4.1

- Was ist der eine zündende eschatologische Gedanke Joachims?  
(= Neues Zeitalter *zwischen* der Gegenwart und der Wiederkunft Christi.)

- Welche Vision hatte er am Pfingsttag ca. 1195? Was meint der Gedanke der *Concordia*?

- Wie hat er sich die Welt des neuen Dritten Reiches konkret vorgestellt? (= Die Welt als Kloster)

#### 4.2

- Welchem Irrtum unterliegt nach Thomas von Aquin der Kalabresische Abt? Was verwechselt er? (= Person und Geschichte)

#### 4.3

- Welchen Fortschritt *in* der Geschichte erwartet Bonaventura  
(= einzig im Personalen; Beispiel: Franziskus)

*Ende § 4*

## § 5 DER GOTTESSTAAT IN DER FREMDE (AUGUSTINUS)

1.

**Vater des Abendlandes.** Augustinus hat die Eschatologie des Abendlandes wie kein zweiter bestimmt, sowohl die individuellen Vorstellungen in der Beschreibung der Seele, wie die universellen durch eine vollständige Geschichtstheologie, in der er den äußeren Weg des Menschengeschlechts als Auswirkung verborgener Ratschlüsse der göttlichen Vorsehung und abgründiger Bosheit des menschlichen Herzens zu beschreiben suchte. Durch ihn werden nicht eigentlich die Antworten festgelegt, sondern die Fragen, auf die sich spätere Zeiten vielfältig Bescheid gegeben haben. **Durch Antworten werden Schulen gestiftet, durch Fragen aber ganze Zeitalter.** Augustinus behandelt die personale Eschatologie innerhalb der Universaleschatologie, besonders in seinem monumentalen Geschichtswerk vom *Gottesstaat* (*De civitate Dei*).<sup>1</sup>

Dennoch dominiert bei ihm nicht die Geschichte über die Person. Nach anfänglichem Zögern und schmerzlichen Erfahrungen trennt er entschlossen die Heilsgeschichte von der Weltgeschichte ab, deren Lauf ihm ein undurchdringliches Rätsel bleibt, das zu entschlüsseln er weder für nötig noch für möglich hält. Die Enttäuschung über den Gang der Geschichte läßt ihn einen langsamen Rückzug aus der Welt antreten, zur Kontemplation in den weiten Raum der Seele und zur Verantwortung in das bischöfliche Amt der Kirche. Er rechnet nicht mehr - wie die ersten Chri-

---

<sup>1</sup> Vgl. zur Person und Bedeutung Augustins: Carl ANDRESEN (Hrsg.): *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I u. II* (1975 u. 1981). Peter BROWN: *Augustinus von Hippo* (1967). Henry CHADWICK: *Augustin* (1986).

sten - mit dem baldigen Abbruch der chronologischen Zeit, aber er weiß ihr auch keinen sonstigen Sinn abzugewinnen. Am wenigsten ist er geneigt, den römischen Staat oder andere Parolen weltlicher Größe imponierend zu finden. Der Gottesstaat lebt auf der Erde in der Fremde, und keine Gestalt kann ihm angemessen sein, kein christianisiertes Imperium Romanum, auch nicht die sichtbare Kirche, deren legitimste Ausdrucksform sie allerdings ist. Mit der Eschatologisierung der Seele beginnt die Enteschatologisierung der Geschichte und der chronologischen Zeit. Augustinus ist damit dem Urchristentum näher als Bossuet und Hegel, aber auch hilfloser gegenüber dem Gang der Zeiten, der ihm nur den Stoff für die Bewegungen der Seele liefert. In dieser **Spannung von Person und Geschichte** suche ich die Aussagen des hl. Augustinus zur Eschatologie darzustellen.

## 2.

**Inhalt von § 5.** Zuerst sollen die historischen Umstände der Entstehung des *Gottesstaates* vorgestellt werden, denn aus ihnen entspringen die leitenden Prinzipien dieses Werkes (5.1). Dann muß der theologische Sinn des vorgeschichtlichen Ursprungs der beiden Staaten erfaßt werden, da dem Gottesstaat von Anfang an, ja schon vor allem Anfang ein irdisch gesinnter Staat, eine *Civitas terrena* gegenübersteht. Als die Erde noch nicht war, gab es schon die irdisch gesinnten Mächte, die sich abgewandt hatten von Gott. Das ist vorstellungsmäßig gesagt und enthält viele Bilder, aber in der augustinischen Sicht steckt eine tiefe Analyse über die Bedingungen der Möglichkeit, Sinnvolles über den Lauf der Weltgeschichte zu sagen. Die vorgeschichtliche, also transzendente Aufspaltung ihres Bewegungsprinzips verwehrt einen vollständigen Zugriff auf die Geschichte (5.2), da Sein und Handeln in der Tradition Platons und Augustins nicht zusammen finden, weil das Gute, auf das sich das Handeln richtet, jenseits der Möglichkeiten des Menschen liegt.<sup>2</sup> Anschließend sollen zwei bekannte Themen Augustins als Beispiele seines eschatologischen Denkens vorgestellt werden: die ekklesiologische Umwandlung - chiliastischer Erwartungen und die Lehre von der großen Zahl

---

<sup>2</sup> Vgl. PLATON: *Politeia* 509b.

der Verdammten, der *Massa damnata* (5.3). In diesen Lehren wird die Größe Augustins sichtbar, seine Leistung und vielleicht seine Grenze (5.4), nicht weniger aber auch die Beschränktheit heutiger Theologie, wenn sie Schwierigkeiten hat, seinen Ernst um das wirkliche Heil der Geschichte wahrzunehmen.

### 5.1 Anlaß und Prinzipien des ‚Gottesstaates‘

**Satz 5.1: Anlaß für den ‚Gottesstaat‘ ist die Plünderung Roms im Jahre 410. Wie Augustins Hoffnung auf Vollkommenheit im persönlichen Leben geschwunden ist, so auch in der Geschichte. Das Heil ist kein Prinzip der Weltgeschichte. Der ‚Gottesstaat‘ ist kein Gottesstaat. Der wahre Gottesstaat muß verborgen in der Welt leben, die *Civitas Dei* wird erst am Ende in der *Civitas terrena* offenbar werden.**

#### 3.

**Lehre und Leben.** Die Lehre Augustins läßt sich nur zusammen mit seinem Leben verstehen. Nur wer im theologischen Denken Augustins die Spannungen seines Lebens wiedererkennt, die er schreibend und bekennend, forschend und lehrend zu meistern gesucht hat, kommt über zufällige Meinungen hinaus. Zwischen persönlichem Erleben und geschichtlichen Erfahrungen, kirchlicher Autorität und philosophischer Tradition will er sich in unaufhörlicher Denkbewegung einen persönlichen Weg bahnen. Augustinus konnte deshalb so maßstäblich wirken, weil er tief in die Hoffnungen und Bedrängnisse seiner Zeit eingelassen war und zugleich weit darüber hinaus geführt wurde. Ja, je mehr er sich von der Gegenwart eines Wirkens überzeugte, das der Einsicht des Menschen und seines Zugriffs entzogen war, das aber nicht weniger wirksam war als das Begreifen und das Sichtbare, befand er sich mitten in der widerspruchsvollen Realität der Geschichte. In sich selbst und in der Geschichte erkennt er immer mehr ein Wirken an, das seinem Erkennen und Willen voraus liegt und das unerreichbar über ihn hinaus geht.

Dennoch gehört Augustinus nicht eigentlich oder nur für einen Moment zur Gruppe der Platoniker, die sich über die Geschichte hinaus schwingen wollten. Diese Platonici, nachdem sie Augustinus das Geschenk eines geistigen Gottesbegriffes gemacht hatten, wurden vielmehr zu seinen philosophischen Gegnern, die auf der Stufe des heidnischen Stolzes und der bloßen Vernunft stehen bleiben wollten. Diese Stufe hatte er schließlich unter vielen Schmerzen hinter sich gebracht. Anders als sie besteht er auf dem Wert und der Würde des einmaligen Individuums, er teilt mit ihnen aber wiederum die Überzeugung, daß die Geschichte in Angeln bewegt wird, die sich jenseits des menschlichen Zugriffs drehen. Seine Gnadenlehre etwa entspringt der Enttäuschung eines ehemaligen Perfektionisten an sich selbst, der zuerst mit einem Buch über den freien Willen begonnen hatte, *De libero arbitrio*, und dann mit dem Kampf gegen die Lehre des Pelagius vom freien Willen des Menschen endete. So bekämpft er in Pelagius das Ideal seiner eigenen theologischen Jugendzeit, da bittere Erfahrungen und genaueres Denken seine Ansichten über die Reichweite des menschlichen Willens völlig verwandelt, das heißt zum wiederholten Male umgekehrt hatten.

## 4.

**Eschatologische Werke.** Auch beginnt er über die eschatologischen Themen nicht nachzudenken und zu schreiben, weil er sein System komplettieren möchte oder weil ein theologischer Kursus dieses Thema von ihm verlangt hätte, sondern weil sein Land Nordafrika nach der Katastrophe Roms überschwemmt ist mit römischen Flüchtlingen. Sie verzweifeln und mir ihr die römische Aristokratie am Gang der Geschichte, und sie verbreiten ihre Verzweiflung wie eine Epidemie. Das treibt den Bischof von Hippo dazu, sich genauer die Frage zu stellen, vielmehr, er wird von verschiedenen Seiten zu der Frage gedrängt, was der Sinn der Geschichte sei, auf welchen Wegen sie sich und zu welchem Ziel befinde. Der Antwort auf diese bedrängende Frage, die immer neue Fragen aus sich entläßt, entnehmen wir die Eschatologie des hl. Augustinus, wobei wir neben den zweiundzwanzig Büchern über den ‚Gottesstaat‘ noch zwei Briefe und das eine oder andere

aus seinem übrigen Werk berücksichtigen.<sup>3</sup> Auch hier ist ihm das äußere Ereignis zugleich der Anlaß, über einen inneren Wandel Rechenschaft abzulegen,<sup>4</sup> da er selbst früher einmal chilastische Neigungen gehegt und einen gänzlich verwandelten Zustand der Welt schon vor dem Ende der Zeit erwartet hatte (*ciu.* 20, 7). Auch in diesem Punkt haben sich seine theologischen Ansichten entschieden gewandelt. Seine besten und tiefsten Einsichten sind ausgeströmtes Innenleben.

*Anlaß von Civitate Dei.* Der äußere Anlaß der wirkungsreichen Theologie der Geschichte ist ein historisches Unglück, eine Malaise für das Römische Reich und vor allem für die Bewohner der Stadt Rom. Am 24. August 410 erobern arianische Westgoten, Christen also, aber von konkurrierender Konfession, unter ihrem König Alarich die Stadt. Die Plünderung ist den Untergängen Jerusalems im Jahre 70 und Konstantinopels im Jahre 1453 vergleichbar, allerdings symbolisch nur, weniger in politischer Hinsicht. Äußerlich ändert sich wenig. Die Strukturen und Machtverhältnisse bleiben nach dem Sturm auf die Stadt die gleichen wie vorher, doch auf das Selbstverständnis Roms wirkt das Datum wie ein Trauma. Das ewige Rom, Roma aeterna, jetzt unter der Willkür der Barbaren! In den Jahren zuvor schon hatten die Goten die Stadt belagert und zweimal bis zum Kannibalismus

---

<sup>3</sup> AUGUSTINUS: *Epistolae ad Hesychium*. Ep. 197, Ep. 199, PL 33, 899 - 925; DERS.: *De Civitate Dei, Sancti Aurelii Augustini Opera omnia*. In: PL 41, 13 - 804; DERS.: *De Civitate Dei, Sancti Aurelii Augustini Episcopi Libri XXII*. Rec. Bernardus Dombart; Alfonsus Kalb. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1981.- 599; 635 S., (Nachdruck Leipzig 1928/29); DERS.: *Vom Gottesstaat*. Übers. v. Wilhelm Thimme. Eingel. von Carl Andresen. München: dtv, 1977f (dtv 6087/88).- 623; 1019 S.

<sup>4</sup> Aus der Riesenliteratur zum Thema Geschichtstheologie bei Augustinus kann nur eine kleine Auswahl beachtet werden: A. BARTEL: *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*. 1960; Ernst LEWALTER: *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins*. In: ZKG 53 (1934) 1-51; Bernhard LOHSE: *Zur Eschatologie des älteren Augustin (De Ciu. Dei 20, 9)*. In: *Vigiliae christianae* 21 (1967) 221 - 240; Karl LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, (1953) 1979.- 231 S.; insbes.: Augustin, 148-159; Heinrich SCHOLZ: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*. Leipzig, 1911.- 244 S.

ausgehungert. Jetzt plündern Alarichs Soldaten drei Tage lang und brennen die Stadt zum Teil nieder, mit Ausnahme allerdings der christlichen Basiliken, die für viele Römer, Heiden wie Christen, zur Zufluchtsstätte werden. Seltsamerweise bleiben die Kirchen unbehelligt. Pelagius, der britische Mönch, der nach Afrika flieht und dabei den Anlaß zum großen Streit über die Gnadenlehre gibt, hat den Sturm auf die Stadt Rom miterlebt und ihn einer adligen Dame, Demetrias, geschildert.

„Unlängst geschah es, und du hast es selbst gehört: Rom, die Herrin der Welt, zitterte von Furcht überwältigt beim Klang der schmetternden Trompeten und dem Kriegsgeheul der Goten. Wo waren da die Adligen? Wo gewisse und vornehme Leute aus der Beamtenhierarchie? Alles war durcheinander, vor Schreck ganz verwirrt, jeder Haushalt hatte seinen Kummer, und ein alles durchdringender Schrecken ergriff uns. Sklave und Adliger waren eins. Das gleiche Gespenst des Todes stolzierte vor uns allen, nur daß diejenigen jetzt den Tod mehr fürchteten, denen bisher das Leben freundlicher gelacht hatte. - Recens factum est, et quod ipsa audisti, cum ad stridulae buccinae sonum, Gothorumque clamorem, lugubri oppressa metu domina [0044B] orbis Roma contremuit. Ubi tunc nobilitatis ordo? ubi certi et distincti illius dignitatis gradus? Permixta omnia, et timore confusa, omni domui planctus, et aequalis fuit per cunctos pavor. Unum erat servus et nobilis. Eadem omnibus imago mortis: nisi quia magis eam timebant illi, quibus fuerat vita jucundior.“ (*Epistula ad Demetriadem* 30. PL 30, 44ab)

Noch größer als die Angst um Leib und Leben war für die Bildungselite Roms und über Rom hinaus der Schrecken über den ansichtig gewordenen Niedergang einer alten und selbstgewissen Kultur. Für einen gebildeten Römer, auch wenn er die griechische Philosophie als überlegen anerkannte und ägyptische Götter verehrte, kulminierte die Geschichte wie selbstverständlich im Römischen Reich. Die Stadt Rom selbst war der Talisman einer stolzen Kultur, umgeben vom Nimbus einer vornehmen Unberührbarkeit. Die Plünderung durch die Westgoten bedeutete für die alte geistige Elite Roms das Ende des selbstgewissen Fortschritts der früheren politischen Reiche auf das eigene Reich. Nicht nur die früheren Reiche waren Episoden geblieben, nun schien auch das Römische Reich Episode zu werden. Man suchte

nach Ursachen, man suchte nach Schuldigen. Man fand sie noch einmal in den Christen.

## 5.

**Vorwürfe gegen Christen.** Augustinus hat einige der bitteren Vorwürfe gegen die Christen aus dem Mund der seit Jahren stark geschrumpften Gruppe heidnischer Römer festgehalten und überliefert.

„Als wir unseren Göttern noch Opfer brachten, stand Rom unbezungen da, war Rom glücklich. Jetzt, wo das Opfer eures Gottes überall verbreitet ist und uns die Opfer verwehrt, seht, was Rom zu erdulden hat. - Ecce quando faciebamus sacrificia diis nostris, stabat roma: modo quia superavit et abundavit sacrificium dei uestri, et inhibita sunt et prohibita sacrificia deorum nostrorum, ecce quid patitur roma.“ (s. 296, 9) „Siehe, so heißt es, in christlichen Zeiten geht Rom zugrunde. - ecce, inquit, christianis temporibus Roma perit.“ (s. 81, 9; auch: s. Denis 24, 11)

Der Vorwurf enthält eine Anspielung auf das Edikt des Theodosius von 380 und auf das Verbot der heidnischen Opfer 12 Jahre später, wodurch das Christentum zur Staatsreligion aufgestiegen war. Weitere 20 Jahre später hatten sich die Christen dem Vorwurf zu stellen, durch Vernachlässigung der römischen Staatsgötter trügen sie die Schuld an der Katastrophe von 410. Spöttisch müssen sie sich fragen lassen, ob ihr Gott in Rom nicht einmal zehn Gerechte gefunden habe, weil es der Stadt so ergangen sei wie einst Sodom und Gomorra, für die Abraham vergeblich nach zehn Gerechten Ausschau gehalten hatte (Gen 18). Augustinus antwortet mit der Abfassung seines *Gottesstaates*, das sind nicht weniger als zweiundzwanzig Bücher zur Verteidigung gegen die Vorwürfe der Heiden. Er beginnt seinerseits zunächst mit einer umfassenden Polemik gegen den Götterglauben und die Heuchelei so vieler Heiden.

„Denn unter denen, die man jetzt dreist und frech die Diener Christi beschimpfen hört, sind sehr viele, die jener verheerenden Niederlage nicht entkommen wären, hätten sie sich nicht den Anschein gegeben, selbst Diener Christi zu sein.“ (ciu. I, 1)

Dann aber geht er weit über jede Polemik hinaus. Er hätte das Werk auch ohne die Plünderung Roms schreiben können, getra-

gen allein aus einem lebenslang reflektierten und immer skeptischer werdenden Blick auf die politische und moralische Welt. Wenn das Werk nicht eine Substanz hätte, die den Anlaß einer letztlich lokalen Katastrophe hinter sich gelassen hätte, ohne dabei doch die Fühlungnahme mit der konkreten geschichtlichen Erfahrung zu verlieren, hätte er nicht ein Werk schaffen können, das sich Karl der Große zur Lieblingslektüre wählte und bei seinen Mahlzeiten vorlesen ließ.<sup>5</sup> Es prägte auch mehr als nur die Epoche des Mittelalters. Das Denken des Abendlandes ist zutiefst durch die Schule der augustinischen Geschichtstheologie gegangen. Karl Löwith hat in Weltgeschichte und Heilsgeschehen<sup>6</sup> gezeigt, auf welche Weise Augustinus späteren Epochen die Augen für das Verstehen der Geschichte erst aufgetan hat, auch wenn er nicht die ganze Geschichtlichkeit des Menschen in den Blick genommen hat.<sup>7</sup>

„Entscheidend für unsere Fragestellung ist die Tatsache, daß Augustin aus dieser neuentdeckten seelischen Zeit keine Folgerungen für die Zeit der Natur und der Gesamtgeschichte zieht.“<sup>8</sup>

In der Geschichtslehre gibt es nach Löwith folgende Ahnenreihe: Bossuet ist von Augustinus abhängig, Voltaire blickt auf Bossuet, Hegel wieder auf Voltaire und dessen Erfindung der Geschichtsphilosophie, und aus Hegel entspringen die bekannten marxistischen Nachwirkungen, jeweils mit großen Veränderungen der geschichtlichen Substanz und doch abhängig von der Existenz der Vorgänger. Die theologische und philosophische Wirkung Augustins reicht bis zu Thomas, Luther, Jansenius, Hegel und Kierkegaard, also bis zu Freund und Feind in der Gegenwart, die alle mehr oder weniger verschiedene Antworten auf die Fragen gegeben haben, die Augustinus als erster gestellt hat.

<sup>5</sup> „Legebantur ei historiae et antiquorum res gestae. Delectabatur et libris sancti Augustini, praecipue his qui de civitate Dei praetitulati sunt.“ (Cap. 24) EINHARD: *Vita Caroli Magni* (825/26). In: Reinhold RAU (Hrsg.): *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte. 1. Teil: Die Reichsannalen. Einhard, Leben Karls des Großen*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1955 (Nachdr. 1987).- 484 S.

<sup>6</sup> Vgl. Löwith (s. Anm. 4).

<sup>7</sup> Vgl. oben § 2.1.

<sup>8</sup> Ulrich DUCHROW: *Ergebnisse und offene Fragen zur „Civitas“-Lehre Augustins*. In: Andresen II (s. Anm. 1, 23), 205 - 226; 207.

Berühmt ist die Beerbung durch Descartes, dessen Vergewisserung des Ich durch den absoluten Zweifel hindurch bei Augustinus wörtlich vorgebildet ist, wenn auch Descartes den Sinn, den Augustinus dem Zweifel gibt, ins gerade Gegenteil verkehrt.

„Denn wer nicht ist, kann sich nicht täuschen; also bin ich, wenn ich mich täusche. – Si enim fallor, sum. nam qui non est, utique nec falli potest.“ (ciu. II, 26)

Das ist mehr als zwölfhundert Jahre vor dem ‚Ich denke, also bin ich‘ des Descartes gesprochen, dem berühmten ‚cogito ergo sum‘.<sup>9</sup> Für Augustinus kann die faktische Gewißheit des Ich nur von Gott her legitimiert sein, weil alles Faktische in sich selbst nicht gewiß ist. Bei Descartes garantiert sich das zweifelnde Ich selbst und bedarf Gottes nur zur Eroberung der Welt.

## 6.

**Mehr Fragen als Antworten.** Tatsächlich stellt Augustinus mehr Fragen als er beantwortet, nur deshalb auch kann er von Freund und Feind beerbt werden. Der Lauf der Geschichte, aber noch mehr seine Seele ist ihm zur Frage geworden. Die Antworten der verschiedenen Schulen auf die von ihm gestellten Fragen begründen die nachfolgenden Epochen. Man könnte Augustinus den Erfüller der Seele nennen, nicht den Erfinder des Begriffs oder des Namens Seele, - das tat die griechische Metaphysik von Parmenides über Sokrates-Platon bis zu Aristoteles. Er ist der Entdecker der Seele in ihrer überfließenden und sich doch nicht genügenden individuellen Fülle. Karl Jaspers über Augustinus:

„Nie vorher hatte der Mensch so vor seiner eigenen Seele gestanden, nicht Heraklit ..., nicht Sokrates und Plato, denen alles am Heil der Seele lag. ‚Ein unendlicher Abgrund ist der Mensch (grande profundum est ipse homo). Du hast seine Haare, o Herr gezählt, aber leichter fürwahr ist, seine Haare als die Empfindungen und Neigungen seines Herzens zu zählen.“<sup>10</sup>

Die griechische Seele ist weitgehend identisch mit der Vernunft, deshalb kann eine solche Seele auch unsterblich sein. Denn die Weltvernunft, die außerhalb der Zeit steht, ist unsterblich. Sie ist

<sup>9</sup> Vgl. René DESCARTES: *Discours de la Méthode* (1637); IV, I.

<sup>10</sup> Karl JASPERS: *Die großen Philosophen*. München: Piper, <sup>3</sup>1981; 968 S., 327f; <sup>1</sup>1957.

die Lenkung einer ungeschaffenen und ewig kreisenden Welt. Deshalb konnte Heraklit nicht vor seiner Seele stehen, weil er gar nicht glaubte, daß er eine eigene haben könne. Wenn deshalb in der späteren Scholastik die Seele gewissermaßen als alles erklärt wird (*anima quodammodo omnia*) und als Urheber dieser Aussage Aristoteles oder Parmenides angegeben werden, so ist wegen der griechischen Herkunft von Vernunft, Seele, Logos, Weltlenkung darauf zu achten, was damit gemeint ist, ob eine allgemeine Weltseele oder eine persönliche Seele.

Formal ist der Gottesstaat die Antwort auf eine Bitte des kaiserlichen Statthalters von Karthago, Flavius Marcellinus, eines Katholiken, der von Augustinus eine große Erklärung gegen die empörten Heiden erbeten hatte, so groß, daß sie den klassischen Schriften Roms, auf deren Götter sie sich beriefen, entgegen gehalten werden konnte. Marcellinus bat also um eine glänzende Lösung, die auch literarisch dem Anspruch der Gegner genügen könne. (Ep. 136, 3) Im Jahr 413 sind die ersten drei Bücher fertig. Im Vorwort spricht Augustinus ihn als lieben Sohn (*fili carissime Marcelline*) an:

„Groß ist das Werk und schwer (*magnum opus et arduum*), aber Gott ist unser Helfer. Denn ich weiß wohl, wie mühevoll es ist, Hochmütigen die Macht der Demut begreiflich zu machen.“ (*ciu. I praef.*)

Lange Zeit später, im Jahre 427, nur drei Jahre vor seinem Tod, faßt er knapp und bündig seine Erleichterung über den nun erfüllten Auftrag zusammen, eine Erfüllung wohl nicht nur der Bitte des Marcellinus, sondern eines Auftrages, der einen weit darüber hinausgehenden Auftraggeber hatte. Der letzte Satz im Gottesstaat lautet:

„Mir scheint, daß ich der Verpflichtung für dieses riesige Werk mit der Hilfe des Herrn nachgekommen bin. Denen es zu viel oder zu wenig ist, sie mögen mir verzeihen. Denen es aber genügt, sie mögen nicht mir, sondern Gott mit mir freudigen Dank sagen. Amen. Amen.“ (*ciu. 22, 30*)

7.

**Zweiteilige Antwort.** Die Antwort, die Augustinus den heidnischen Vorwürfen erteilt, hat zwei Teile. Der Tenor der

Bücher I - 10 ist durchgehend apologetisch gestimmt und die Grundaussage lautet dahin: Die Götter verleihen das versprochene Glück nicht, weder das irdische (Bücher I - 5), noch das ewige Glück (Bücher 6 - 10). Die Bücher 11 - 22 übersteigen die Apologetik und entfalten die christliche Sicht der Heilsgeschichte in einer umfassenden Weise, angefangen beim Ursprung der beiden Staaten in der Engelwelt (11. Buch), also vor Erschaffung der Welt, bis hin zur Vollendung der Geschichte, zum endgültigen Gericht und zur Aufhebung des Weltstaates in den Gottesstaat hinein (22. Buch). Damit ist der Bogen von der Prä-Geschichte bis zur Post-Geschichte gespannt. Den zweiten Teil kann man nicht mehr apologetisch nennen, denn eine bloße Apologie hätte keine solche Wirkung entfalten können, wie es dieses Werk tat. Apologie bleibt an den Gegner gebunden und will aus einer defensiven Haltung heraus Besitztümer wahren. Der Defensive ist die Niederlage gewiß, weil sie unbewußt damit rechnet. Augustinus spricht aus der überlegenen Einsicht, daß irdische Siege nicht möglich sind. Alle Götter haben, weil sie nur partikuläre Mächte sind, samt den zugehörigen Weltreichen im Untergang ihr Ende gefunden. Weltliche Macht beeindruckt Augustinus nicht. Die großen Weltreiche scheinen ihm nach dem Grundmodell einer erfolgreichen Räuberbande gebildet zu sein, weil ihnen die Gerechtigkeit fehlt. Einen Seeräuber, der von Alexander dem Großen aufgegriffen wird, läßt er antworten:

„Freilich, weil ich's mit einem kleinen Fahrzeug tue, heiße ich Räuber. Du tust's mit einer großen Flotte und heißt Imperator.“  
(ciu. 4, 4)

Wem so wenig daran gelegen ist, den Staaten und Reichtümern Bewunderung entgegen zu bringen, hätte leichtes Spiel mit dem Egoismus gehabt, weil der immer neue Widersprüche der kollektiven oder individuellen Selbstsucht aus sich entläßt. Der Egoismus ist in jedem Augenblick widersprüchlich, weil er über kurz oder lang zum Mißerfolg führt. Augustinus dagegen will nicht das Brett an der dünnsten Stelle bohren, sondern wählt sich die stärksten Kritiker des Christentums, den Platoniker Porphyrius, der 100 Jahre zuvor die christliche Religion kritisiert hatte, weil sie sich als allgemeinen Heilsweg ausgab, auf dem alle Menschen zur Erlösung gelangen sollten. Bisher, so Porphyrius, habe es noch

nie einen solchen allgemeinen Weg gegeben. Weder die Inder, noch die Chaldäer, noch sonst eine Völkergruppe käme hier als Vorbild in Frage, obwohl die Allgemeinheit des Heiles der Einzigkeit des Weges entsprechen müßte. Gegen Ende des 10. Buches des Gottesstaates, das die Fragestellung für den Teil II mit den Büchern II bis 22 entfaltet, konstatiert Augustinus über die Einzigkeit des Heilsweges:

„Denn es kann doch nur einen Menschheitsweg zur Erlösung der Seele geben, nämlich den, auf dem alle Seelen erlöst werden und ohne den keine erlöst wird. ... Daß es einen solchen gebe, daran zweifelt der mit ungewöhnlichen Geistesgaben ausgestattete Mann nicht.“ (ciu. 10, 32)

Dann macht sich Augustinus in den Büchern II - 22 an die Aufgabe nachzuweisen, daß das Christentum dieser eine und einzige Heilsweg sei. Er hält sich nicht lange mit Fragen zum Pluralismus der Heilswege auf, sondern macht aus den Argumenten des Porphyrius das große, heute wie damals bedrängende Problem, wie die universale Geschichte des Heils und Unheils, die Geschichte von ein paar tausend Jahren damals und die Geschichte von Jahrillionen und Jahrilliarden heute in dem zeitlich und räumlich beschränkten Ereignis Jesu Christi ihre Lösung und Erlösung finden soll. Gegen das Argument des Porphyrius, das Christentum könne der allgemeine Heilsweg nicht sein, da es ja nicht immer existiert habe, hilft es nicht, das Judentum als Vorläufer Christi und seiner Kirche anzuführen. Denn das Judentum war immer beschränkt auf einen schmalen Landstreifen in der römischen Provinz Syrien. Wieso sollte das unbedingte, letzte, unübertreffbare Heil der Geschichte aus diesem Provinznest kommen? Hier stellt sich eine weit über den Anlaß des Westgotensturmes hinausreichende Frage nach Partikularität und Universalität des konkreten Christus und seiner Kirche.

## 8.

**Der Amor proprius.** Die Antwort gibt Augustinus mit der Lehre von der Ecclesia ab Abel, mit der verborgenen Universalität der Kirche von Anfang an. Diese Kirche ist verborgen, weil sie mit dem Erdenstaat (civitas terrena) in Streit liegt, gegen den sie nur mühsam ihre geschichtliche Präsenz behaupten kann.

Daher die Partikularität der wahren Gottesbürgerschaft in der Universalität der boshaften Weltreiche. Augustinus bleibt nicht bei den Widersprüchen der von ihm durchschauten und kritisierten Selbst- und Eigenliebe, dem *Amor proprius* des Weltstaates stehen, sondern nimmt diese Fragen auf und gibt ihnen andere Antworten. Er beschreibt die Weltgeschichte in den Büchern 11 bis 22 zuerst als Diagnose, dann als Therapie, schließlich als Heilung des Grundübels der Geschichte, in der die Eigenliebe zur Gottesliebe verwandelt wird. Das eben ist das Grundübel der Weltgeschichte, daß sie ihr Scheitern zwar erkennt, aber nicht die Kraft hat, es anzuerkennen und zu bessern, weshalb sie es scheiternd fortzeugen muß. Erst durch Christus ist diese Eigenliebe, die in der Welt herrscht, durchbrochen worden, da er sein Scheitern am Kreuz freiwillig auf sich genommen hat. Die Eigenliebe verbiegt den Menschen so sehr in sich selbst, daß dieser nicht nur nicht kann, was er will, sondern nicht einmal will, was er doch wollen sollte, um leben zu können. Er sieht nicht, wie ihm sein Leben mißlingt, da diese Erkenntnis seinen Stolz verletzen würde. Erst der vollständige Untergang würde ihn belehren, aber dann gibt es diesen Menschen nicht mehr, und alle Lehre ist umsonst.

Ich hebe die Linien der heilsgeschichtlichen Konzeption der augustinischen Geschichtsvision heraus. In den Büchern 11 - 14 behandelt er die vorirdischen Anfänge der Engel- und die irdischen Anfänge der Menschenwelt. In den Büchern 15 - 18 wird die geschichtliche Entfaltung der beiden Staaten, des Gottes- und des Erdenstaates bis zur Zeit der Kirche gekennzeichnet. Die Bücher 19 - 22 handeln vom Ausgang und dem Endziel der beiden Reiche. Drei Fragen sollen die augustinische Eschatologie aufschließen:

- Wie charakterisiert Augustinus die Weltgeschichte durch den Gegensatz von Gottesstaat und Weltstaat (5.2)?
- Welche Aussagen macht er zu den zwei Einzelthemen der Eschatologie, zum Chiliasmus und zur Apokatastasislehre (5.3)?
- Was vermag die Eschatologie Augustins zu leisten, worin hat sie aufgrund des Ansatzes ihre Grenzen (5.4)?

**Satz 5.2: Die beiden Staaten, der Gottes- und der Erdenstaat, sind transzendentalgeschichtliche Prinzipien. In der Weigerung Augustins, ein einziges Prinzip anzunehmen, liegt der Verzicht, den empirischen Verlauf der Geschichte begreifen zu wollen. Das theologische Mehrwissen, z.B. der Engelfall, ist zugleich ein geschichtliches Wenigerwissen.**

## 9.

**Augustinus als Chiliast.** Zur ersten Frage: Wie kommt es zum Gegensatz von Gottesstaat und Weltstaat? Wie bildet sich - im Geist des hl. Augustinus der Gedanke aus, daß Gott und Geschichte im Verhältnis eines Widerspruches stehen? Zur Untersuchung dieser Frage müssen wir vor allem die Bücher II - 14 heran ziehen, obwohl Augustinus schon 20 Jahre früher im Genesiskommentar die Unterscheidung der beiden Staaten zumindest einmal gestreift hatte, wo er von zwei Staatsgründungen spricht, einmal durch die guten, ein andermal durch die bösen Engel.<sup>11</sup> Augustinus bestimmt zu Anfang die Ebene, die er einnehmen will:

„Groß ist es und höchst selten, sich im Fluge des Geistes über die gesamte körperliche und unkörperliche Schöpfung, die sich der Betrachtung und Erfahrung als veränderlich erweist (*universa creatura ... mutabilis*), hinaus zu schwingen, sich zum unwandelbaren Wesen Gottes zu erheben und da von ihm selbst zu lernen, daß nur er selbst die ganze Natur, die nicht ist, was er ist, gemacht haben kann.“ (ciu. II, 2)

Er wird im folgenden nicht aus der Welt, aus der Natur oder aus der Geschichte heraus reden, nicht aus isolierten Einzelerfahrungen also, dennoch treten genau Welt, Geschichte und Mensch in ihrer Gesamtgestalt vor seinen Blick. Die theologische Grundunterscheidung des *Gottestaates* nimmt bei Augustinus ihren Standpunkt als Universalisierung der Erfahrung seiner *Bekenntnisse*. Deren Spannung aus dem gespaltenen Willen wird menschheitlich tausendfach vergrößert als Spannung der Weltgeschichte selbst dargestellt in *De civitate Dei*.

<sup>11</sup> AUGUSTINUS: *De Genesi ad litteram*. XI, 15 (20), entstanden 393; dt. *Über den Wortlaut der Genesis*. Übers. v. C. J. Perl. 2 Bde. Paderborn: Schöningh, 1961/64.

„Ihre Grundunterscheidung läßt sich als die Makroskopierung der Grundunterscheidung der *Confessiones* lesen: *civitas Dei* und *civitas terrena* sind die Herrschaftsformen, die aus einem guten bzw. einem bösen Willen folgen.“<sup>12</sup>

Wenn damit auch entschieden ein theologischer Ansatz gewählt ist, so geht diesem doch eine große persönliche und geschichtliche Erfahrung voraus. Denn nicht immer hatte Augustinus das Reich Christi und die Reiche dieser Welt so völlig getrennt und einander gegenüber gesetzt. Nicht ohne Grund hatte er in seinen theologischen Frühschriften chiliastische Neigungen vertreten, denn diese waren in der Patristik nicht selten und finden sich etwa bei Irenäus, Tertullian, Laktanz und Eusebius. Sie finden sich auch noch bei Hieronymus, der sie zwar nicht teilte, sie aber ehrwürdig genug fand, sich um ihr richtiges Verständnis zu bemühen.<sup>13</sup> Äußerungen aus der Zeit von 400 n. Chr. belegen, daß Augustinus sich damals recht wohl ein christianisiertes Imperium Romanum vorstellen konnte, womit er der Reichstheologie des Eusebius von Cäsarea nahe stand.<sup>14</sup> Ordnungspolitisch lagen seine Vorstellungen auf der Ebene der Sozialprogramme und Soziallehren etwa des Laktanz, der sich in seiner Eschatologie zu einem 1000-jährigen Reich des Glückes und Friedens auf Erden bekannt hatte.<sup>15</sup> Von dieser Ansicht rückt Augustinus nach der Plünderung Roms 410 entschlossen ab. Die beiden Bürgerschaften lassen sich für ihn nicht mehr als ein einziges Prinzip der Weltgeschichte verstehen, das dann zugleich ein Prinzip des Heiles wäre. Die eschatologischen Perspektiven der augustiniischen Geschichtstheologie bedeuten eine Vollendung, aber damit auch ein Ende der frühkirchlichen chiliastischen Traditionen.

#### 10.

**Anknüpfung im Widerspruch.** Die ersten Christen hatten dem Imperium Romanum ablehnend, wenn auch ohne Aufruhr

<sup>12</sup> Siegbert PEETZ: *Augustinus über menschliche Freiheit (Buch V)*. In: Christoph HORN: *De civitate dei* (1997), 63 - 86; 71.

<sup>13</sup> Vgl. Brian DALEY u.a.: *Eschatologie. In der Schrift und Patristik*. Freiburg u.a.: Herder, 1986 (HDG IV/7a).- 248 S.; 168.

<sup>14</sup> Vgl. etwa AUGUSTINUS: *Sermo* 259, 2; *Contra Adimantum* 2, 2.

<sup>15</sup> LAKTANZ: *De vero cultu*. 7, 14, 11.

gegenübergestanden; viele Christen des 4. Jahrhunderts hatten mit Konstantin dessen Christianisierung erhofft. Angesichts der widersprüchlichen Geschichtserfahrung geht Augustinus über beide Positionen hinaus. Er benutzt die imperiale Macht als Instrument, ist aber von ihrer tiefen Zweideutigkeit durchdrungen. Die Christen haben, wie er sagt, von ihrem Herrn ein Reich als Besitz erhalten, aber ein Reich, das nicht von dieser Welt ist. Ihre Aufgabe ist es, in dieser Welt auszuhalten, bis ihnen von Gott im himmlischen Jerusalem alle Tränen abgewischt werden. Dadurch, daß sie ihre Heimat bei Gott schon gefunden haben, sind sie auf dem Weg zu ihrer wahren Stadt. Im irdischen Staat, wie er auch aussehen mag, können sie nur Pilger in der Fremde sein.

„Indem wir uns in Sehnsucht nach ihr verzehren, sind wir schon dort; wir haben unsere Hoffnung schon wie einen Anker an diese Küste geworfen ... Ich singe das Lied des Dort, nicht des Hier, denn ich singe mit meinem Herzen, nicht mit meinen Lippen. Die Bürger Babylons hören nur den Klang des Fleisches; der Begründer Jerusalems hört das Lied unseres Herzens. - unde canto, non ibi: non enim carne canto, sed corde. carnem quidem sonantem auditunt et ciues Babyloniae; cordis autem sonum audit conditor Ierusalem.“ (*en. ps.* 64, 2f)

Da diese Pilgerschaft, die *Peregrinatio* ihr Ende noch nicht gefunden hat, versucht Augustinus die Identität des wahren Reiches und der wahren Heimat genauer zu beschreiben, um dessen Ewigkeit vor unbedachter Vermischung mit der einfach nur ablaufenden, chronologischen Zeit zu schützen. Augustinus hatte sich durch die Kenntnis Plotins ein scharfes Gespür für den Unterschied von Zeit und Ewigkeit erworben. Es war ihm nicht möglich, die Zeitachse einfach bis in den vollendeten Zustand des Himmels zu verlängern. Die Verwandlung in die Ewigkeit hinein würde einen vollständigen Wandel der zeitlichen Identität erfordern. Die Ewigkeit ist nicht nur die Vollendung der Zeit, sondern auch ihr Widerspruch. Dieser Identitätsentzug der Geschichte, der es verwehrt, etwas wirklich Beständiges in ihr anzutreffen, da alles Geschaffene veränderlich ist (*creatura mutabilis*), findet seinen theologischen Ausdruck in der Vorgeschichte zur realen Geschichte, im Vorspiel zur Geschichte im Himmel. Schon vor Erschaffung der Welt trennen sich der Gottesstaat und

der Erdenstaat. Auch ist die Freiheit des Menschen in der Ewigkeit begründet, die sich im Endlichen nur zeigen, aber weder festmachen noch vollenden kann. Die Prä- und Post-Geschichte in Augustins Geschichtstheologie will die Bedingungen der Freiheit aufzeigen, aber auch die Möglichkeiten zum Verfall dieser Freiheit in die Sünde aufweisen. Das gesamte 11. Buch des Gottesstaates handelt vom Ursprung der beiden Staaten unter den ersten Geschöpfen, den Engeln (ciu. 11, 1: *exordia duarum istarum civitatum in angelorum diversitate*). Augustinus sieht den Abfall der Engel und damit den Kampf der beiden Staaten im Schöpfungsbericht der Genesis angedeutet, schon weit vor der Erschaffung des Menschen.

## 11.

**Der erste Tag.** Über die Erschaffung des Lichtes am 1. Tag und die Trennung von der Finsternis heißt es (Gen 1, 1):

„So scheint es mir eine Auslegung zu sein, die den Werken Gottes gerecht wird, wenn man, wie bereits dargelegt, bei dem ersterschaffenen Lichte an die Erschaffung der Engel denkt und bei den Worten ‚Gott schied das Licht von der Finsternis und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht‘ an die Scheidung zwischen den heiligen und unreinen Engeln.“ (ciu. 11, 19)

Der hohe Standpunkt, den Augustinus trotz der geschichtlich verwirrenden Erfahrungen zu erringen sucht, entspringt nicht allein dem Vermögen des Menschen. Augustinus sucht nicht Philosophie, die mit menschlicher Autorität sprechen will, die dann doch immer von neuen Meinungen überholt wird, worin sich die Veränderlichkeit aller geschaffenen Dinge spiegelt. Die Philosophiegeschichte bietet keinen günstigeren Anblick als die Naturgeschichte, denn ihr Wesensgesetz ist ebenso die Mutabilität des Geistes, wie das Gesetz der Natur die Mutabilität der Dinge ist. Der Stolz hindert die Philosophen, den einzigen Weg zur Lösung ihrer Probleme zu gehen, nämlich aus dem Kreis ihrer Meinungen durch einen Akt der Annahme der Offenbarung auszubrechen. Wer hat die Autorität, über die Geschichte Bleibendes zu sagen? Nur Gott, der ihr Urheber und *Auctor* ist und ihrer Bewegung nicht unterliegt! Er spricht durch seinen Sohn. Deshalb nimmt Augustinus einen theologischen Standpunkt ein, wenn er über die

veränderliche Geschichte sprechen will. Der wird ihm ermöglicht durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus, der die Wahrheit selbst ist. Der Geist des Menschen ist nach Augustinus für die Wahrheit selbst bestimmt. Er ist von sich aus darauf aus, in Gott einen Stand zu gewinnen.

„Damit aber der Geist sich auf diesem Weg des Glaubens voll Zuversicht zur Wahrheit hin bewege, so hat die Wahrheit selbst, Gott, der Sohn Gottes, indem er die Menschheit anzog, ohne die Gottheit auszuziehen, eben diesen Glauben festgesetzt und begründet, damit dem Menschen zum Gott des Menschen ein Weg gebahnt sei durch den Menschen und Gott (ut ad hominis deum iter esset homini per hominem Deum).“ (ciu. II, 2)

Augustinus fügt nachdrücklich hinzu:

„Dadurch nämlich ist er Mittler (mediator), daß er Mensch ist, dadurch ist er Weg.“ (ciu. II, 2)

Die christologische Sicht der Erlösung ist begründet im Schöpfungsgeschehen. Ohne Schöpfung keine Christologie. Augustinus muß gegen drei philosophische Bestreitungen des Heils- und Erlösungsratschlusses Gottes argumentieren:

- Gott würde willkürlich handeln, wenn er plötzlich etwa schaffen würde, was es vorher nicht gegeben habe;
- Die Welt sei ewig, wie Aristoteles es lehre, von unendlicher Dauer, ohne Anfang in der Zeit;
- Die Seelen seien ewig wie Gott selbst, nämlich von der Art einer allgemeinen Weltvernunft.

## 12.

**Individualität und Transzendenz.** Gegen diese philosophischen Positionen betont er immer wieder die Einzigartigkeit der Geschichte, die Unbedingtheit der einzelnen Seelen, die Endgültigkeit, die mit dem menschlichen Streben nach Glückseligkeit verbunden ist. So ist die Endlichkeit als Endlichkeit, das Einzelne als Einzelnes, die Entschiedenheit menschlicher Existenz für Augustinus die Antwort der Geschöpfe auf den Ratschluß Gottes, der sich in Freiheit dem Einzelnen zugewandt hat. Beides sieht er in Verbindung, beide Freiheiten stützen sich gegenseitig, die eine als Ursache, die andere als Wirkung. Die Botschaft des

Evangeliums hat ihren Widerhall in der Stimme der Welt der Geschöpfe. Der *Minor mundus*, der Mensch, wird dem *Maior mundus*, dem All der Geschichte, in der Art der Erschaffung gleichgesetzt. Beide haben einen Anfang in der Zeit oder mit der Zeit, ohne daß der von Gott gesetzte Anfang eine Veränderlichkeit in Gott hineintrüge, in dem ihre Identität begründet ist. In der freien Entscheidung Gottes zu seinem Tun drückt sich die geschichtliche Erfahrung der Unaussprechlichkeit und Unbegreiflichkeit des Einzelnen aus. Individualität und Personalität lassen sich nur in dieser gegenseitigen Durchdringung von Immanenz und Transzendenz denken, in der das Zeitliche einem ewigen Entschluß Gottes entspringt. Denn rein immanent gedacht, wird das Endliche entweder begreifbar, dann hat es seine Identität nur im Allgemeinen und Zeitlosen; oder es ist unbegreifbar, dann aber ist es als Endliches zufällig und ohne eigene Identität. Und nur transzendent gedacht, wird das Endliche zum Teil des Göttlichen, ohne Freiheit und Distanz. Ja, da im Göttlichen keine Partikularität besteht, wäre damit die Differenz zu Gott aufgehoben, es gäbe nichts Außergöttliches, also keine Geschichte und keine Geschöpfe. Es bleibt für Augustinus dabei, daß das Phänomen des Individuums und der persönlichen Seele nur in der gleichzeitigen Durchdringung von Zeit und Ewigkeit bei klarer Unterscheidung der beiden Seinsarten zu gewinnen ist.

Augustinus setzt den Gedanken der Durchdringung fort in der Bestimmung der Freiheit der Geschöpfe und der Herkunft des Bösen. Wie der ewige Gott sich im Zeitlichen ausspricht, so gewinnt der zeitliche Mensch sein Wesen nur, wenn er sich dem Ewigen zuwendet. Augustinus nimmt das paulinische Bild vom Leben nach dem Fleisch und dem Leben nach dem Geist auf. Die Wahrheit des Menschen ist Gott selbst, in dem er sein Leben und das Ziel seines Weges zu suchen hat. Wenn der Mensch daher nicht sich selbst überschreitet, so lebt er nach sich selbst, nach einem endlichen Maßstab. Ein solches Leben ist Lüge, weil es die Geschöpflichkeit leugnet.

„Wenn daher der Mensch nach der Wahrheit lebt, lebt er nicht nach sich selbst, sondern nach Gott. Denn Gott ist es, der gesagt hat: ‚Ich bin die Wahrheit.‘ Lebt er aber nach sich selbst, das heißt nach dem Menschen und nicht nach Gott, dann lebt er offenbar

nach der Lüge, nicht weil der Mensch selbst die Lüge ist, da ja sein Urheber und Schöpfer Gott ist, der keinesfalls Urheber und Schöpfer der Lüge ist, sondern weil der Mensch nach dem Maßstab geschaffen ist, daß er nicht nach sich selbst, sondern nach dem Leben soll, der ihn erschaffen hat. - cum itaque uiuit homo secundum ueritatem, non uiuit secundum se ipsum, sed secundum deum. deus est enim qui dixit: ‚ego sum ueritas‘. cum uero uiuit secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, non secundum deum, profecto secundum mendacium uiuit; non quia homo ipse mendacium est, cum sit eius auctor et creator deus, qui non est utique auctor creatorque mendacii, sed quia homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum, a quo factus est, uiueret.“ (ciu. I4, 4).

Der Mensch ist dadurch bestimmt, daß er sich vom anderen unterscheidet und in dieser Differenz sein Leben hat. Ein Geschöpf aber, das ganz aus sich selbst leben wollte, wäre verloren. Solches Leben wäre verzweifelte Imitation der Freiheit Gottes, denn nur Gott kann aus sich selbst leben und zugleich beim andern sein, weil er zugleich eins und alles ist. Des Menschen dialogische Existenz ist deshalb labil. Nicht jede seiner Entscheidungen führt ihn notwendig zu sich selbst. Sein wahrhaftes Selbstsein gewinnt er nur aus und mit Gott. Hier entsteht also - als Gegenstück zur Hinwendung Gottes zum Menschen - der Mensch als Gottes Geschöpf. Die Beziehung zu Gott gehört zur ureigenen Definition des Menschen, die er selbst in Freiheit zu vollziehen hat. Sünde ist für Augustinus die Abkoppelung des Menschen von Gott und ein trotziges Pochen auf sich selbst (amor sui; I4, 22).

### 13.

**Sünde als Imitation.** In der spekulativen Schau der Bewegung der Begriffe zeigt sich die endliche Freiheit des Menschen und ihre Gefährdung auf folgende Weise. In der Endlichkeit finden sich zwei Momente, ein inneres und ein äußeres. Zur Endlichkeit gehört von innen eine Grenze, die Abwehr des Fremden, die Autonomie, der Vollzug des Endlichen als endlich. Die Endlichkeit ist nicht absolut, weil zum inneren Wesen des Endlichen auch ein äußeres Moment gehört, sonst wäre es selbst unendlich. Obwohl der andere Mensch schon durch die Defi-

dition der Andersheit nicht zu mir gehört, gehört er durch die Definition dennoch wieder zu mir. Denn zu jedem Endlichen gibt es das andere, und ich wäre nicht endlich, wenn es das andere nicht gäbe. Aus der Statik der festgehaltenen Momente entwickelt Augustinus die Fülle der geschichtlichen Momente zwischen der Freiheit des Endlichen, das ist die Anerkennung des Unendlichen, der dauernd der Andere bleibt, dem nichts außerhalb liegt, und der Sünde, das ist die Verweigerung gegen Gott und die Bestätigung seiner selbst, als ob das Endliche nicht endlich wäre (*incurvatio in seipsum*). **Die Sünde ist eine Imitation des Unendlichen, ein Nachäffen Gottes, der als Einziger zurecht sich in sich selbst krümmt und dabei nichts verliert.** Gott ist dadurch selig, daß er sich selbst liebt, da alles, was außerhalb seiner selbst zu finden ist, noch einmal zu ihm gehört. Nur Gott ist zu Recht und erfolgreich ein Egoist, denn er liebt, wenn er sich selbst liebt, alles, und diese Selbstliebe ist zugleich Entäußerung. Der Mensch aber verfehlt sich durch den Egoismus; er liebt sich also gerade nicht selbst, wenn er nur sich selber liebt. Vielmehr scheitert er und verliert seine Seligkeit, wenn er dem Schein aufsitzt, sich selbst lieben und aus sich selbst verwirklichen zu können. Denn wenn die Endlichkeit für Gott außerhalb seiner selbst liegt und zugleich in ihm, so liegt für den Menschen die Unendlichkeit außerhalb seiner selbst und in keiner Weise in ihm selbst. So reibt er sich im Endlichen auf, ohne zur Unendlichkeit zu gelangen.

Die zwei Staaten oder Bürgerschaften, die *Civitates* des hl. Augustinus, sind also keine Phantasiegebilde, sondern ergeben sich aus der Grundrichtung des Menschen, der sich zwischen Freiheit und Sünde, zwischen Selbstliebe und Gottesliebe zu entscheiden hat. Diese Richtungen lassen sich nicht verbinden, sondern laufen einander strikt entgegen. Dabei meint das Wort Bürgerschaft, *Civitas*, weder ein Staatswesen im modernen, noch im antiken Sinn. Der antike Staat war zugleich eine göttliche Erscheinung und konnte keine Toleranz gewähren. Dem mythologischen antiken Staatsverständnis setzt Augustinus den Begriff seines Gottesstaates gegenüber, der nicht sichtbar und greifbar ist, und der deshalb dem Einzelnen ein ganz neues Maß von Freiheit gewährt und abverlangt. Anders der Erdenstaat, wozu Engel und

Menschen zugleich zu zählen sind. Denn er ist die umfassende Gemeinschaft derer, die sich von Gott losgesagt haben und wo der Engel nach dem Engel und der Mensch nach dem Menschen lebt. Hier entsteht das umfassende Reich dieser Welt, das Reich des Teufels und der Bosheit. Das Prinzip des Erdenstaates ist die Selbstliebe, der *Amor proprius*.

Auf zwei gegensätzliche Grundsätze sind also die beiden Staaten gegründet, der Erdenstaat auf die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe und der Gottesstaat auf die bis zur Verachtung seiner selbst gehende Gottesliebe. Kurz gesagt: **Der Erdenstaat rühmt sich selbst, der Gottesstaat rühmt sich im Herrn.** Die beiden Staaten sind die umfassenden Lebensräume des Menschen: Sie liegen jeder Erfahrung voraus, weil alle Einzelheiten der Geschichte überstiegen werden in das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf hinein, und sie bestimmen alle Erfahrung, weil das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf den Verlauf der Geschichte prägt. Hier liegt eine erste Form von reflektierter Geschichtstheologie vor, weil Augustinus die Geschichte ganz aus dem Verhältnis zu Gott bestimmt und mit dem einen Prinzip der Anerkennung und Verweigerung der Liebe zum Schöpfer alle Erfahrungen der Geschichte zu deuten sucht.

*Jesus Christus.* Aus der Art einer solchen Theologie ergibt sich, daß Jesus Christus für Augustinus das Wesen des Menschen vollständig offenbar macht. Er ist der Mensch, der, weil er Gott ist, aus der Zuwendung des Vaters lebt, womit er im vollendeten Sinne Mensch ist. Augustinus versteht Jesus als Substanz seines Volkes (17, 11: *substantia populi eius*), womit das erfüllte Menschenwesen gemeint ist.

„Wenn nämlich nicht der eine Menschensohn die Substanz Israels wäre, durch welchen Menschensohn die vielen Menschenöhne befreit würden, dann wären allerdings die Menschenöhne alle vergeblich geschaffen worden. ... Aber Gott hat die Menschenöhne nicht alle vergeblich geschaffen, weil er viele von der Vergeblichkeit durch den Mittler Jesus befreit hat, und diejenigen, von denen er wußte, daß sie nicht befreit würden, hat er zum Nutzen der Befreiten geschaffen und zum Vergleich der beiden so gegensätzlichen Staaten. Damit gehören auch sie ganz und gar in die wunderschöne und sehr gerechte Ordnung der vernünftigen Lebewesen. - Nisi enim esset unus filius hominis substantia Israel, per

quem filium hominis liberarentur multi filii hominum, uane utique constituti essent omnes filii hominum. ... omnes filios hominum, quia et multos a uanitate liberat per mediatorem Iesum, et quos liberandos non esse praesciuit, ad utilitatem liberandorum et comparisonem duarum inter se a contrario ciuitatum non utique uane in totius rationalis creaturae pulcherrima atque iustissima ordinatio-ne constituit.“ (ciu. I7, II)

Christus gehört nicht mehr zum verborgenen Gottesstaat, wie die Schar der Gerechten vor ihm, wie Abel, Noe, Abraham und viele andere. Diese konnten den Tod nicht überwinden, konnten also nur in Glaube und Hoffnung den Tag ihres Eintritts in die Gottesstadt erwarten. Jetzt aber ist das Ansteckungsprinzip des irdischen Staates, die Eigenliebe, der *Amor proprius*, überwunden und der Weg zu Gott ist wieder frei geworden.

### 5.3 Einzelthemen der augustinischen Eschatologie

**Satz 5.3: Zeit und Ewigkeit durchdringen sich bei Augustinus. Deshalb lehnt er jeden chronologischen Chiliasmus ab. Bei der Frage der Massa damnata kann er aber Zeit und Ewigkeit nicht wirklich zusammen denken und kommt zu beschränkten Lösungen, die kirchlich nicht angenommen wurden.**

#### 14.

**Verwandlung des Chiliasmus.** Weil Augustinus so scharf zwischen Zeit und Ewigkeit unterscheidet, ohne sie zu trennen, verwandelt er die apokalyptischen und chiliastischen Vorstellungen vom Weltende tiefgehend. Er vergeistigt sie, ohne ihre konkrete Leiblichkeit aufzugeben. Augustinus ist kein Platoniker, aber er weiß, daß das Reich Gottes, das ewige Jerusalem, von dem er so gern als seiner wahren Mutter spricht (*conf.* 9, 37: „... in matre catholica et civium meorum in aeterna Hierusalem...“), sehr andere Bedingungen zu seiner Verwirklichung erfordert, als sie die unbekümmerte Sicht der frühen patristischen Väter erkennen läßt.

Augustinus wußte etwas von der Schwere der Umkehr zu Gott. Er hatte nach seiner ersten Bekehrung zur zweiten Umkehr gefunden, zehn Jahre später, und den Optimismus des Neubekehrten in sich überwunden. Was er an Wandlungen in sich erlebt hatte, ohne daß er zur Vollkommenheit gelangt war, ließ ihn die Mühsal ahnen, die eine Verwandlung der ganzen Welt erfordern würde. Und nicht weniger als die völlige Umwandlung der Welt stellt das Evangelium Christi in Aussicht. Die 13 Bücher der *Confessiones* berichten von der Mühe der Bekehrung eines einzigen Menschen, die 22 Bücher *De Civitate Dei* berichten von der Bekehrung der gesamten Menschheit. Augustinus hielt sich an den Buchstaben der biblischen Verheißung, was viele können; er blickte aber auch auf seine inneren Erfahrungen, wie sie nur wenige in dieser Fülle besitzen; und er ordnete beides in einem Denken zusammen, in dem eschatologische Erfahrungen erstmals in die Sprache gelangten, die das Wesen des Menschen für ein Zeitalter und darüber hinaus noch für einige weitere Zeitalter neu bestimmten.

Als Beispiel für die durchgehaltene Spannung zwischen dem Schon und Noch-nicht, für die Erhaltung der Endlichkeit angesichts der Unendlichkeit Gottes, für die Einmaligkeit des Individuums vor der gesichtslosen Allgemeinheit, greife ich zwei zentrale eschatologische Themen heraus: Die Verwandlung des frühchristlichen Chiliasmus in die Ekklesiologie (a) und seine gefürchtete Lehre von der verworfenen Mehrzahl der Menschen (*Massa damnata*), die der scheinbar menschenfreundlicheren Apokatastasislehre des Origenes gegenübersteht (b).

a) Zuerst der Chiliasmus! Augustins Mitbischöfe in Afrika waren zu simplen Lösungen in der Frage nach dem Zeitpunkt der Wiederkunft Christi geneigt, vor allem hatten sie sehr ungeistige Ansichten über die Hl. Schrift. Sie wollten noch immer mit Uhr und Kalender in der Hand die Wiederkunft des Herrn berechnen. In den Jahren 418/19 hatte Augustinus einen Briefwechsel mit dem Bischof Hesychius von Salonae über einige eschatologische Fragen.<sup>16</sup> Dieser wollte, wenn schon nicht den Tag oder die Stunde des Gerichtes, was in der Endzeitrede des Evangelisten Mat-

<sup>16</sup> Vgl. oben *Epistulae ad Hesychium* (s. Anm. 3).

thäus verwehrt wird (Mt 24, 36), dann doch wenigstens das Jahr oder das Jahrzehnt berechnen, in dem der Herr wiederkommt (*ep.* 199, 16). Augustinus wies diesen Bischof mit einfachen Worten darauf hin, daß das Evangelium erst in der ganzen Welt verkündet werden müsse, bevor das Ende eintrete (Mt 24, 14). Die Erfahrung mit den Barbaren innerhalb und außerhalb des römischen Reiches zeige, sagt Augustinus, daß das Evangelium erst zu wenigen gelangt sei und erst wenige getauft seien (*ep.* 197, 4). Also kann das Ende nicht bevorstehen. Das ist für das Gemüt eines einfachen Bischofs gesprochen.

## 15.

**Persönlicher Jüngster Tag.** Tiefer begründet Augustinus seine Distanz zu allen Modellen apokalyptischer Naherwartung durch die Unmöglichkeit, der chronologischen Zeit einen Maßstab abzugewinnen. Damit, wenn man so will, enteschatologisiert er sie, indem er dem äußeren Lauf der Geschichte die Gegenwart des Unbedingten nimmt. Dummheit, Bosheit und zufälliges Glück bestimmen nach ihm den Anblick der Geschichte, deshalb ist sie nicht begreifbar. Um so mehr betont er die personale Zeit und erhebt sie in den Stand eines letzten Wertes.

„In welchem Zustand mein Jüngster Tag mich findet, darin ergreift mich der Jüngste Tag der Welt. Denn wie ich an diesem Tage sterbe, so werde ich an jenem Tag gerichtet werden. - In quo enim quemque inuenerit suus nouissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi nouissimus dies, quoniam, qualis in die isto quisque moritur, talis in die illo iudicabitur.“ (*ep.* 199, 2)

Damit ist der chronologische Chiliasmus zu Ende gebracht. Denn wann immer der Tag Christi auch kommen mag, für mich ist er mit dem Tag meines Todes identisch. Damit predigt Augustinus nicht die heute manchmal noch vertretene Theorie der Auferstehung im Tode, sondern die wesentliche Freiheit der Person von der Geschichte. Denn der Zeitpunkt des Gerichtes steht bei Augustinus noch aus, auch ist der Spruch des Richters noch nicht gefallen. Der Zeitpunkt des persönlichen Todes wird ins Unbedingte gehoben, er bekommt die Qualität des Einmaligen

und Unvertretbaren, wie das die Antike nicht kannte: Mein Leben und mein Tod sind Teilnehmer am Weltgericht.

*Lebensalter der Welt.* Obwohl Augustinus die Berechnung der Wiederkunft Christi und die Identifizierung geschichtlicher Gestalten als Typen des Antichrist ablehnt, spricht auch er gern von der altersschwachen Welt, die sich dem Ende zuneigt. Er ist zu vielfältig und zu umfassend, als daß man nicht zu jedem Thema verschiedene Ansichten von ihm hören könnte, die jedenfalls auf den ersten Blick nicht zusammen passen. Augustinus ist bedeutend weniger schulmäßig als jede Scholastik. Als fortzeugender Gründer des Philosophierens, wie ihn Karl Jaspers nennt,<sup>17</sup> ist bei ihm zu jeder tiefen Wahrheit auch das Gegenteil noch einmal als Wahrheit ausgesagt. Wenn er sich also weigert, Christi Wiederkunft chronologisch zu erwarten, so ist ihm doch gewiß, daß die Welt alt und müde geworden ist. Er vergleicht die Zeitalter der Welt mit den menschlichen Lebensaltern: Nach dem Säuglingsalter (*infantia*) kommt die Kindheit (*pueritia*), dann Jugend (*adulescentia*), junges Erwachsensein (*iuventus*), reifes Erwachsensein (*gravitas*), dann das Greisenalter (*senectus*).<sup>18</sup> Diese 6 Lebensalter werden dann oft mit den 6 Tagen aus dem Schöpfungsbericht gleichgesetzt, die als Weltalter interpretiert werden, meist nach dem Schlüssel im Buch der Psalmen von einem Tag für tausend Jahre (Ps 90).

„Auch die Zahl der Weltalter (*numerus aetatum*), gleichsam der Welttage, nach den in der Schrift angegebenen Zeitabschnitten berechnet, weist deutlich auf diese Sabbatruhe hin, die als siebtes Weltalter zu gelten hat. Denn das erste Weltalter, gleichsam der erste Tag, reicht von Adam bis zur Sündflut, das zweite von da bis Abraham... Darauf folgen die vom Evangelisten Matthäus angesetzten drei Weltalter bis zur Ankunft Christi... Bis dahin also im ganzen fünf. Das sechste dauert noch an und ist nach keiner Zahl von Geschlechtern zu bemessen. ... Das siebte aber wird unser Sabbat sein, dessen Ende kein Abend ist, sondern der Tag des Herrn,

<sup>17</sup> Vgl. Jaspers (s. Anm. 10), 17.

<sup>18</sup> AUGUSTINUS: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. 58, 2; PL 40, 101-148; entstanden 391 - 395; jetzt Teile davon in einer tendenziösen Ausgabe: Kurt FLASCH (Hrsg.): *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*. Mainz: Dieterich, 1990.- 304 S.

gleichsam der achte ewige, der durch Christi Auferstehung seine Weihe empfangen hat ...!“ (*ciu.* 22, 30)<sup>19</sup>

Das chiliastische Problem ist die Datierung des siebenten Tages, des Sabbattages und Ruhetages, nach den Mühen und Leiden der Geschichte, der meist nach der Johannesapokalypse als das 1000-jährige Reich des Friedens verstanden wird.

„Dann sah ich einen Engel vom Himmel herabsteigen ... Er überwältigte den Drachen, die alte Schlange - das ist der Teufel oder der Satan -, und er fesselte ihn für 1000 Jahre. Er warf ihn in den Abgrund, verschloß diesen und drückte ein Siegel darauf, damit der Drache die Völker nicht mehr verführen konnte, bis die 1000 Jahre vollendet sind.“ (*Offb* 20, 1 - 3)

Diesem biblischen Text entsprechend erwartete eine große Anzahl von Vätern vor Augustinus, die meisten im Osten, einige aber auch im Westen, ein 1000-jähriges Friedensreich, welches den letzten Wehen vorangehen und durch das jüngste Gericht abgeschlossen werde.

#### 16.

**Chiliasmus im Untergrund.** Bedeutsam ist, daß Augustinus in diesem Punkt keine eindeutige Position bezieht, wodurch der Chiliasmus in der westlichen Kirche immer wieder mit der Ekklesiologie in Konflikt kommen sollte, wie ja auch Joachim sich gerade auf Augustinus berufen hat. Dieser entwickelt seine Deutung der 1000 Jahre unter Rückgriff auf die präsentische Eschatologie des Johnnesevangeliums und die ekklesiologische Interpretation durch den Donatisten Tyconius, wonach in Jesus Christus der angekündigte Engel vom Himmel bereits erschienen ist, der dabei ist, dem Satan die Menschenbeute wieder zu entreißen, auf die jener durch den Sündenfall einen Rechtsanspruch hat. Die Herrschaft Christi mit seinen Heiligen in den 1000 Jahren vor dem letzten Gericht meint für Augustinus das neue Leben mit Christus in der Kirche. Das bedeutet noch nicht das ewige Leben, für das er eine ganz andere Intensität des Lohnes wie der

---

<sup>19</sup> In der Mystik wird der Stillstand der Sonne als abendloser Tag gefeiert. „O ewiger Sonnenstillstand, sichere Bleibe, Ort, der vollauf entzückt, Paradies ewiger Freuden...“ GERTRUD VON HELFTA: *Legatus divinae pietatis* II, viii, 5.

Strafe erwartet. Die erste Auferstehung ist für ihn die Wiedergeburt im Glauben, also beginnen auch die tausend Jahre vor dem Gericht durch eine persönliche Entscheidung.

„... Sie hatten das Tier und sein Standbild nicht angebetet... Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre. Die übrigen Toten kamen nicht zum Leben, bis die tausend Jahre vollendet waren. Das ist die erste Auferstehung.“ (*Offb* 20, 4 - 6)

Das Reich der 1000 Jahre ist nach Augustinus metaphorisch zu verstehen, das solange bloßes Bild bleibt, bis im persönlichen Leben die Realität der Entscheidung vollzogen ist. Mit der Zahl Tausend ist vor allem die Fülle der Zeit gemeint, die mit der Kirche in diese Weltzeit gekommen und jedem zur Entscheidung angeboten ist. Weil nämlich 1000 die dritte Potenz von 10 ist,  $10^3$ , repräsentiert diese Zahl sehr gut die Fülle, die mit Christus in unser Leben, in seine drei Dimensionen gekommen ist (*ciu.* 20, 7 - 9).

b) Das zweite Einzelthema augustinischer Eschatologie soll seine Auseinandersetzung mit der Apokatastasis-Lehre und den landläufigen Vorstellungen über die Barmherzigkeit Gottes behandeln. Die Hälfte eines ganzen Buches (21. Buch, Kap. 17 - 27) widmet er der Widerlegung des Origenes und der sog. Misericordisten. Diese waren der Meinung, daß Gott in der Schrift zwar schwere Strafen androhe, diese aber nur zur Besserung ausgesetzt habe, ohne sie wirklich als Sühne zu verhängen. Seine Barmherzigkeit oder *Misericordia* übersteige am Ende seine Gerechtigkeit, deshalb falle alle Strafe weg. Das ist auch die Meinung der sog. platonischen Schule, die nur einen pädagogischen Zweck in der Strafe erkennen kann, eine Ermunterung im Aufstieg zur Vollkommenheit (Kap. 13). Aber Ironie und Zorn steigen in Augustinus hoch, wenn er an die philosophischen oder theologischen Misericordisten denkt. Er bezweifelt sogar die Lauterkeit ihrer Gesinnung.

„Dennoch, umso verdrehter und den klaren Worten Gottes umso mehr zuwider irrt jeder, je mehr er sich einbildet, milde zu fühlen. - Et tamen tanto inuenitur errare deformius et contra recta dei uerba peruersius, quanto sibi uidetur sentire clementius.“ (21, 17) „Das ist auch gegen diejenigen zu sagen, die aus selbstsüchtigen Gründen und in scheinbar größerer Barmherzigkeit gegen die Worte Gottes

vorzugehen sich herausnehmen und behaupten, die Worte, die den Menschen ihre Strafe ankündigen, seien zwar deshalb wahr, weil sie die Strafe verdient hätten, aber nicht, weil sie diese tatsächlich erleiden müßten.- Hoc autem et aduersus eos ualet, qui suas agentes causas contra dei uenire uerba uelut misericordia maiore conantur, ut ideo uidelicet uera sint, quia ea, quae dixit homines esse passuros, pati digni sunt, non quia passuri sunt.“ (21, 24)

Jenen, die etwa ihre Zuversicht einfach auf die Fürsprache der Heiligen, den Empfang der Sakramente oder ähnliches richten, hält Augustinus entgegen, daß niemand gerettet wird, der nicht selbst gerecht ist. Die Fürbitten nützen dem Toten nur, wenn er ein Leben geführt hat, das diese Fürbitten verdient. **Die Barmherzigkeit ist ein Geschenk der Gerechtigkeit Gottes, nicht ein Aussetzen seiner Gerechtigkeit.** Das bedeutet viel: In der Ablehnung der Misericordisten lehnt Augustinus jede Erfüllung des Menschen ab, die nicht im Wesen der Freiheit selbst ihren Ort hat. Ein Gebet der anderen, die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche, das Bleiben in der Kirche, der Sakramentenempfang u.a., alles Bedingungen, unter denen die allzu Barmherzigen über die verdiente Strafe hinwegsehen wollen, gehören noch nicht zur Freiheit des Menschen. Eine Seligkeit, die ein Mensch nicht haben will, oder die er nur im Ritus, nicht aber im Herzen vollzieht, darf ihm auch die größte Barmherzigkeit nicht aufreden.

### 17.

**Zorn gegen Origenes.** Seinen besonderen Zorn gießt Augustinus über Origenes aus, dessen Verurteilung er entschieden bejaht. Denn dessen Lehre vom Erbarmen Gottes geht über alle Grenzen und schließt am Ende sogar den Urheber des Bösen, den Teufel selbst mit ein.

„In diesem Punkte war Origenes wahrlich noch mitleidiger, denn er glaubte, sogar der Teufel und seine Engel würden nach einer Bestrafung, die ihrer Schuld entsprechend härter war und länger dauern sollte, diesen Qualen entrissen und den heiligen Engeln zugesellt werden. - qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolum atque angelos eius post grauiora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis credit.“ (21, 17)

Es muß tatsächlich absurd erscheinen, den Teufel erlösen zu wollen, dessen Wesen als Engel darin besteht, seinen Willen ohne Aufschub und unwiderruflich in die Tat umzusetzen. Engel können das, was zu können der Mensch manchmal wünscht, dann aber auch wieder entschieden fürchtet: sie können nur vollendete Tatsachen schaffen. Sie sind nicht in der Zeit, und deshalb sind ihre Entscheidungen immer perfekt, weil ein Engel alle Wirkungen seiner Entscheidungen überblickt. Sie werden beim Wort genommen, im Guten wie im Bösen. Kann da Gott noch eingreifen und sozusagen diesen Willen des bösen Engels oder des zu seiner endgültigen Entscheidung gelangten Menschen noch einmal umkehren?

Hans Urs von Balthasar hat zwar öfter nachdrücklich die Sicht des Origenes zu verteidigen und zu denken versucht, zuletzt noch einmal in der Eschatologie seiner Theodramatik ‚Das Endspiel‘,<sup>20</sup> dennoch hat Augustinus hier in dem Verlangen nach dem Ernstnehmen des gefallen Engels und seiner freien Entscheidung wohl tiefer gesehen als Origenes. Augustinus hat die Größe der menschlichen Freiheit gesehen, während Origenes in der Tradition des Platon versucht war, Sünde und Tod als kosmologische Unglücke zu sehen, die im Kreislauf der Zeit wieder harmonisiert werden sollten. Die kosmologische Natur kennt keine einmaligen Ereignisse, wohl die menschliche Freiheit, die einmal und dann für alle Zeit über sich verfügen kann. Was immer auch die Seligkeit sein mag, und wo immer und wann sie eintrete - wenn der Mensch gegen seinen Willen von Gott beseligt wird, kann solche Seligkeit nur Entfremdung von sich selbst, also doch keine Seligkeit sein. Wie allerdings ein endlicher Wille überhaupt gegen Gott die ewige Unseligkeit wollen kann, diesem Rätsel wollen wir uns weiter unten zuwenden, ohne daß wir dabei eine glatte Lösung erwarten dürfen.<sup>21</sup>

Umgekehrt ist aber auch Augustinus' Lösung nicht ohne Grenzen. Er kann nicht hinlänglich deutlich machen, wie das Ge-rechtsein Vollzug des Menschen selbst und zugleich Geschenk Gottes ist. Bei ihm werden menschliche und göttliche Freiheit ab-

<sup>20</sup> Vgl. Hans Urs von BALTHASAR: *Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes, 1983.- 483 S.; insbes.: Die Frage der Allerlösung, 243 - 264.

<sup>21</sup> Vgl. § 10.2: Zwischenzustand, Gericht und Ewige Seligkeit.

strakt gegenüber gestellt. Er macht vielleicht formal den gleichen, inhaltlich aber den gegenteiligen Fehler. **Origenes schließt aus der Gnadenhaftigkeit der Erlösung auf ihre Unwiderstehlichkeit für alle, Augustinus schließt aus der gleichen Gnadenhaftigkeit auf ihre Partikularität.**

18.

**Ästhetische Erbsündenlehre.** Beide Momente liegen tatsächlich in der Gnade. Denn wenn das Heil wirklich Gnade ist, kann Gott es niemandem verweigern, aber wenn es wirklich Gnade ist, darf es nicht als universal proklamiert sein, weil sonst ein Anspruch darauf erhoben werden könnte. Der theologische Fehler besteht darin, die Momente gegeneinander zu isolieren.

„Von daher ist die ganze Masse des Menschengeschlechtes verdammt (*universa generis humani damnata*); denn der, der den Frevel zum ersten Mal beging, wurde mitsamt seiner in ihm wurzelnden Nachkommenschaft gestraft, so daß von dieser gerechten und verdienten Strafe außer durch erbarmende und unverdiente Gnade niemand befreit wird. Demnach ist im Menschengeschlecht eine Scheidung eingetreten, daß an manchen sich die Kraft der erbarmenden Gnade erweist, an den übrigen die Kraft der gerechten Strafe. Denn beides zugleich hätte sich nicht an allen erweisen lassen: wären alle im Strafzustand gerechter Verdammnis geblieben, so würde an keinem die erbarmende Gnade offenbar werden; und würden umgekehrt alle aus der Finsternis in das Licht versetzt werden, so würden an keinem die Vergeltungen ihrer wahren Gestalt offenbar werden.“ (21, 12)

Hier läßt sich ein Gefühl des Widerwillens schwer unterdrücken: Um der Wahrnehmung der Gnade willen bei den Wenigen müssen die Vielen in die Verdammung! Also um der Ästhetik willen! Damit sich das Erbarmen Gottes an den Geretteten zeigen kann, müssen viele zugrunde gehen. Augustinus denkt an die überwiegende Zahl der Menschen, denn in den zurecht Verdammten zeigt sich, was eigentlich alle verdient hätten. Zur Wahrnehmung, also aus ästhetischen Gründen, bedient sich Gott der bösen Entscheidungen des Menschen, die er nicht gewollt hat, also zu Zwecken, die wiederum die seinen sind, nämlich Gerechtigkeit über die Bösen walten zu lassen. Weil solch eine Vorsehung durch den Widerspruch schwer zu denken ist und sich

unsere alltäglichen Vorstellungen dagegen wehren, auch weil Augustinus selbst hier an die Grenzen seiner Reflexion kommt, entsteht ein gefährliches Bild von der Güte Gottes, der sich erbarmt, wessen er will, und der verstockt macht, wen er will. Daraus darf man wohl wie im Römerbrief eine Ermahnung gegen Überheblichkeit machen (vgl. Röm 9, 18), aber keine theologische Theorie.

Was Augustinus hier zu eschatologischen Fragen und an anderen Stellen zur Gnadenlehre vorträgt, ist von der Kirche nicht voll rezipiert worden. Schon zu seinen Lebzeiten ist seine Gnadenlehre in den Grundzügen wohl, nicht aber in ihren Extremaussagen übernommen worden. Das Konzil von Karthago im Jahr 418 akzeptiert die einfache Prädestination zum Guten, so daß niemand sagen kann, der Mensch aus sich allein und ohne Gott habe das Gute wollen und vollbringen können. (DH 225ff) Dagegen wird die doppelte Prädestination, daß Gott also im Menschen auf die gleiche Weise das Gute wie das Böse bewirke, nicht übernommen. Wenn man genau hinschaut, hat Augustinus an dieser Stelle eine solche Prädestination zum Bösen auch nicht ausgesagt. Denn zum einen bedient sich Gott der freien bösen Entscheidungen des Menschen nur, um seine Güte darzustellen, weil er die Entscheidungen im voraus erkennt, zum anderen ist die Verhängung der Strafe global ausgesagt, nicht vom einzelnen Menschen.

Etwa 50 Jahre später, auf einer Synode in Arles im Jahr 473, wird die doppelte Prädestination sogar ausdrücklich abgelehnt, zugleich aber auch die Leugnung der ewigen Strafe. Verurteilt wird, wer sagt, daß einige dem Tod zugewiesen (*deputatos ad mortem*), andere zum Leben vorherbestimmt seien (*ad vitam praedestinatos*), oder wer sagt, daß es Feuer und Hölle gar nicht gibt. (DH 335; 338) Das gleiche haben noch einmal 400 Jahre später zwei Synoden in Quiercy 853 und Valence 855 gesagt. (DH 621; 627) Gott bestimmt nicht den Untergang vorher, auch wenn er ihn vorher weiß. Ebenso hat das Vorherwissen Gottes noch keinem Bösen eine Notwendigkeit auferlegt. Dabei ist es geblieben, und amtlich kann man dazu auch nicht mehr sagen. Die Güte Gottes zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ist - weiter nicht aussagbar. Die Möglichkeit der ewigen Verdammnis

ist wirklich - oder des ewigen Verlorengehens, wenn man die Selbstverdammung des Menschen ausdrücken möchte -, aber die Wirklichkeit der Möglichkeit kann man nur schwer behaupten: Dem doppelten Ausgang der Geschichte steht die Allversöhnung gegenüber. Weder läßt sich eine der beiden Lösungen auf die andere reduzieren, noch lassen sie sich zusammen denken. Wie Gott und der Teufel keine symmetrische Wirklichkeiten von gleichem Gewicht sind, so auch Seligkeit und Verlorenheit nicht. **Die Kirche hat schon viele Menschen heilig, aber noch keinen verloren gesprochen.** Sie betet für alle Seelen, die der Hilfe bedürfen, und hat noch niemanden namentlich davon ausgeschlossen.

Die Gefahr, der Augustinus manchmal erlegen zu sein scheint, besteht darin, daß er aus dem Qualitätsunterschied von Gottesstaat und Weltstaat, von Zeit und Ewigkeit, von Seligkeit und Verlorenheit Quantitätsaussagen gemacht hat. Das ist die Grenze seines Denkens. Wenn wir über diese Grenze hinaus zu gehen suchen und seine Leistung beurteilen, sollten wir uns nicht für größer, stärker oder heilsichtiger halten. Wir stehen auf seinen Schultern; und nur insofern sehen wir weiter als er, als seine Schultern breit genug sind, auch uns zu tragen. Inzwischen sind mehr als 1500 Jahre vergangen, in denen sich viel Erfahrung mit der Gnadenlehre und der Eschatologie Augustins hat ansammeln können. Daß wir mehr sehen als er, heißt nicht, daß wir bessere Augen hätten oder ein größeres Herz. Es heißt nur, daß er tot ist und wir noch reden können, so daß wir den Eindruck haben, daß er stille steht und wir Fortschritte machen. Aber wenn wir an seiner Hauptstraße mit Trampelpfaden weiterbauen, kann es sein, daß wir uns nur im Kreis drehen und unnötig die chronologische Zeit verlängern, während er die Vollendung der zerstreuten Zeit in der Ewigkeit genießt.

#### 5.4 Leistung und Grenze augustinischer Eschatologie

**Satz 5.4: In der Entdeckung der Gnade und der Zeit zeigt Augustinus seine Meisterschaft: Alle Freiheit ist Gnade und die Person steht über der Geschichte. In der Durchführung aber zeigen sich Grenzen, weil er sie als Letztprinzipien behandelt, ohne genügend auf ihre Endlichkeit zu achten.**

19.

**Aktualität der Gnade.** Um Leistung und Grenze des hl. Augustinus für die Eschatologie zu würdigen, ist es notwendig, sich die einzigartige Tiefe seines Gedankens von der bleibenden Gnadenhaftigkeit allen menschlichen Handelns zu vergegenwärtigen. Nicht minder zählt dazu die Entfaltung dieses einen Gedankens in einem nicht abreißen Strom der Selbst- und Welt-erfahrung. Daß beides seine Grenzen hat, das Prinzip und seine Durchführung, dürfen wir von vornherein annehmen, da jede Gestalt in der Welt ihren Schatten wirft. Jede Erfahrung des Unendlichen tritt selbst nur in endlicher Gestalt auf, und jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn. Der Widerspruch lenkt den holprigen Gang der Geschichte. Die echte Erfahrung des Unendlichen bewährt sich am Widerspruch; sie scheitert nicht, sondern vertieft sich an ihm.

Weit und breit ist in der Antike kein Mensch zu finden, der die Spannung zwischen der Heilssehnsucht des Menschen und seiner Abhängigkeit von der Gnade so durchgehalten hat wie Augustinus, der so viel Energie für das Erreichen eines letzten Zieles aufgebracht hat, um schließlich seinen Willen völlig in Gott gefangen zu geben; kein Mensch der Antike, außer vielleicht Paulus, der aber nur wenig Zeit hatte, seine Entdeckung der Gnade im Christusergebnis zu einem theologischen System zu erheben, - der sich damit begnügen mußte, einige Prinzipien der Gnaden- theologie darzulegen. Zudem agierte Paulus in einem abgelegenen Winkel des römischen Reiches, in politisch unbedeutenden Gemeinden. Augustinus hatte die Erfahrung der Gnade vor den Erben eines Weltreiches zu bewähren. Flavius Marcellinus, der kaiserliche Statthalter von Karthago, hatte 411 von Augustinus

ein großes Buch über das Schicksal des Gottesreiches in dieser Weltzeit gefordert, und Augustinus hatte es ihm trotz der Aussicht auf die mühevoll Erfolglosigkeit versprochen.

„Denn ich weiß wohl, wie mühevoll es ist, Hochmütigen die Macht der Demut begreiflich zu machen, deren nicht in menschlichem Dünkel angemäße, sondern durch Gottes Gnade verliehene Hoheit alle irdischen, im Wandel der Zeit wankenden Gipfel weit überragt.“ (ciu. I praef.)

Wie will Augustinus die Gnade in der Geschichte wirken sehen? Jedenfalls nicht, indem er Fronten von Siegern und Verlierern aufbaut. Es gibt gewiß noch einige andere tiefe Denker in der Antike oder auch tief gläubige Märtyrer, die eine eigene Art von Erkenntnis der Gnade haben, aber der Scharfsinn ihrer Distinktionen oder die Entschlußkraft ihres heroischen Asketenlebens mutet doch wie eine einmalige Entscheidung gegenüber dem lebenslang durchgehaltenen Prozeß immer neuer Bekehrungen bei Augustinus an.

## 20.

**Gratia et natura.** Wir haben uns sehr an den bequemen Satz von der Gnade gewöhnt, durch welche die Natur nicht zerstört, sondern vollendet werde: *Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam.*<sup>22</sup> Dabei übersehen wir leicht die schwierige Balance zwischen den beiden völlig verschiedenen Kräften. Wir merken die Labilität erst dann, wenn wir abgestürzt sind, nachdem wir wieder einmal, entgegen aller Vorsicht, auf eine klare Vernunft in uns oder auf eine sichere Natur außer uns gebaut haben. Die antiken Heiligenbiographien oder Märtyrerakten begnügten sich oft mit dem Blick auf die einmalige Wirkung der Gnade. Der Biograph etwa des hl. Cyprian konnte die ersten 40 Lebensjahre seines Helden völlig übergehen und sich auf die letzten 4 Jahre vor seinem Martyrium beschränken.<sup>23</sup> Alles andere schrumpfte zur Bedeutungslosigkeit zusammen. In einem einmaligen Akt konnte die Gnade alles bewirken, dachten die einfacheren christlichen Naturen, die weniger als Augustinus geneigt waren, Seele,

<sup>22</sup> Bernhard STOECKLE: 'Gratia supponit naturam' (1962).

<sup>23</sup> PONTIUS: *Vita Cypriani* 2; PL 3, 1542.

Gewissen und Vergangenheit immer wieder neu zu erforschen, um zu merken, wie sehr der alte Mensch noch im neuen steckte.

Die durchgehaltene Gnadentheologie des hl. Augustinus ist der Erfahrung und dem Denken zugleich entsprungen. Dem philosophischen Blick zeigt sich, daß keine endliche Identität aus sich selbst möglich ist. Die Bewegung der Geschichte ist der Wille zum „aus sich“, zum Bei-sich-selber-sein. Die Wirkung des Willens aber ist dann die Vergänglichkeit, in der sich gegen diesen Willen alle Dinge schneller oder langsamer wandeln. Die Identität, die der endliche Mensch sucht, kann ihm von keiner Endlichkeit gegeben werden, sondern nur Gabe von Gott sein, die der Mensch zu ersehnen nicht unterlassen darf. Aber nicht nur die erfahrene Identität von Gott her ist Gnade, nicht nur das Erreichen des Zieles ist sein Werk, sondern auch der Anfang, der sich auf dieses Ziel richtet. In jedem Gut ist vorgängig zu allem Verdienst des Menschen das Werk Gottes tätig gewesen. Gott bewirkt das Vollbringen und vorher noch das Wollen, so daß selbst das Ersehnen schon wieder Gabe ist. Das ist die Botschaft Augustins von der Universalität der Gnade.

Wenn aber nur Gott bewirkt, daß der Mensch sich nach Gott sehnt, und wenn jeder seiner Schritte auf dem Weg zum Ziel zuerst ein Schritt Gottes ist, wo bleibt dann der Mensch, wo bleibt seine Freiheit? Ist der Mensch da nicht zur Marionette der Gnade herab gesunken, die Gott nach dem Modell eines willkürhaften Despoten austeilt oder verweigert? Das eben findet der sog. moderne Mensch, selbst oftmals der Christ, unter Vernachlässigung aller anderen Aspekte auch so verwerflich an Augustinus und seiner Gnadenuniversalität, daß er die Ehre Gottes dem Nutzen des Menschen voran setzt, daß er wenigstens im Konfliktfall, wenn er beide nicht zu vereinen weiß, der Ehre Gottes den Vorzug gibt.

Hier aber können wir genauer wahrnehmen, daß das abschätzi-ge Urteil im Namen der Autonomie auf gleiche Weise wie Augustinus Gott und den Menschen gegenüber setzt, nur eben umgekehrt bewertet. Augustinus kennt dieses Problem selbst und stöhnt unter seiner Last. In der Revision seines gesamten Werkes, in den *Retractationes* vier Jahre vor seinem Tod, kommt er noch einmal auf das entscheidende Jahr 396 zu sprechen. Es ist das

Jahr seiner zweiten Umkehr, da er die Tiefe menschlicher Willensfreiheit und ihre Verstrickung in sich selbst zu Gesicht bekommt.

„Um diese Frage zu lösen, hatte ich früher alles versucht, die Wahlfreiheit des menschlichen Willens aufrecht zu erhalten; aber Gottes Gnade behielt die Überhand. - „In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed vicit dei gratiam.“ (retr. 2, I, 1)“

Wir sollten uns das ironisch-ernste Lächeln des alten Mannes vorstellen, der diese Erklärung seinem Sekretär in die Feder diktiert. Er zählt 72 Jahre. Die Entdeckung der Gnade und ihre Beständigkeit hat ihn überwältigt. Sie ist beständig notwendig, sie ist ein einmaliges Ereignis, das mit der Zeit abgelöst und übernommen werden kann. Es ist nicht ehrenrührig zu sagen, daß Augustinus diese Erfahrung nicht in jeder Hinsicht adäquat zu reflektieren vermocht hat. Denn Adäquatheit ist nicht möglich, wo der Prozeß in der Zeit an kein Ende kommen kann, sondern sich immer wieder neu erzeugt. An vielen Stellen, auch im Gottesstaat, finden sich Selbstermahnungen, nicht zuviel wissen zu wollen, aus Furcht, sich andernfalls zum Gespött der göttlichen Vorsehung zu machen. Aber in der Frage der *Massa damnata* hat er sich hinreißen lassen, die offene Frage, ob doppelter Ausgang der Geschichte oder Allversöhnung, abzuschließen.

## 21.

**Die *Massa damnata*.** Schauen wir uns diesen Sachverhalt noch einmal anhand der Aussagen Augustins über die Erlösung an, mit der Vorsicht, zu der wir durch den zeitlichen Abstand zu ihm ermahnt sind! Obwohl also alle Menschen gesündigt haben und damit nicht nur dem irdischen, sondern auch dem ewigen Tod verfallen sind, errettet Gott durch Jesus Christus eine Reihe von ihnen aus dem Tod. Keiner hat es verdient, aber weil Gott seine Güte zeigen will, beseligt er einige Menschen ohne Verdienst. Dennoch ist die Gnade ein Geschenk, das der Mensch in seiner Freiheit bejahen und in gewisser Weise verdienen muß. Insofern ist also die Gnade ein göttlich-menschliches Freiheitsgeschehen. Aber wie sieht dieses Verdienen aus? Es scheint manchmal, daß die Initiative hier, und zwar in Bezug auf eine durch die

Vorsehung Gottes umgrenzte Personengruppe, eindeutig und exklusiv auf der Seite Gottes liegt. Denn Augustinus kann auch sagen:

„Was für ein Verdienst hat der Mensch vor der Gnade, durch die er die Gnade verdienen könnte? Denn alle guten Taten und Verdienste bewirkt in uns nur die Gnade, da Gott, wenn er unsere Verdienste krönt, nichts anderes krönt als seine Verdienste um uns. - Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia et, cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua?“ (*ep.* 194, 19)

Die Stelle läßt sich so verstehen, daß Begnadung nicht als ein freiheitlicher Prozeß verstanden wird, sondern den bereits in der Freiheit konstituierten Menschen oder Engel voraus setzt. Dann aber entsteht eine Konkurrenz der Subjekte zwischen Mensch und Gott, und daraus resultiert der Heilspartikularismus. Denn wenn es den Menschen schon gibt, kann sich die Ungeschuldetheit der Gnade nur quantitativ zeigen, indem Gott die einen erwählt und die anderen verwirft. Augustinus rechtfertigt diesen numerischen Partikularismus mit einer ästhetischen Gesamtsicht der Schöpfung, da Gottes Handeln sonst nicht wahrnehmbar wäre.

„Denn Gott hätte nicht einmal einen Menschen, geschweige einen Engel geschaffen, dessen künftige Bosheit er vorausgewußt, wenn er nicht ebenso wüßte, wie er sich ihrer zum Nutzen der Guten bedienen und so die Weltordnung wie ein prachtvolles Gedicht gewissermaßen mit allerlei Antithesen ausschmücken würde. - neque enim deus ullum, non dico angelorum, sed uel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret.“ (*ciu.* II, 18)

Eine wirkliche Lösung des Problems von Universalität und Freiheit der Gnade müßte das Problem auch qualitativ zu denken suchen. Die Natur des Menschen steht der Gnade nicht absolut gegenüber, sondern nur in einer gewissen Hinsicht. Die Konstituierung der Freiheit des Menschen ist selbst als Wirkung der Gnade zu denken, als schon gewirkte Gnade, die dennoch nicht ohne weitere Gnade auskommt. Also unterscheiden sich Natur und

Gnade nur unter dem Aspekt der Zeit, nicht aber absolut und in jeder Hinsicht. Die Natur ist selbst Gnade, die angenommene oder abgelehnte Gnade der Vergangenheit. Wenn man auf diese Weise die gegenseitige Durchdringung der Gnade erkennt, dann fällt die dezisionistische Willkür der augustinischen Gnadenlehre fort, ohne ihre Fülle zu verlieren, nämlich alles als Gnade zu denken.

## 22.

**Entdeckung der Zeit.** Neben der Neuentdeckung der Gnade, weshalb Augustinus auch Lehrer der Gnade, *Doctor gratiae* heißt, kommt als zweite große Leistung die Entdeckung der Zeit hinzu, die zugleich die Erfahrung der Existenz der Seele und ihres unbegrenzten Reichtums ist. Auch hier bedarf das Lob einer Einschränkung, die aber nicht so leicht zutage liegt wie bei der Frage nach der *Massa damnata*. Denn mit der Vorordnung der Person vor die Geschichte spiegelt Augustinus authentisch die urchristliche Erfahrung des nahe gekommenen Reiches Gottes wider. Er hatte sich mühsam durch die so gegensätzlichen Weltsysteme des Manichäismus und Neuplatonismus gearbeitet. Diese stimmten aber mindestens in dem einen Punkt überein, daß sie den Menschen unter die Wirkung einer fremden Übermacht gestellt hatten, der er nicht entgehen könne. Der Manichäismus unterschied scharf zwischen Gut und Böse. Damit erreichte er eine erste Lösung für das Problem des Bösen in der Welt, eine einfache Art von Theodizee. Aber sein System ist zu starr, es widerspricht der Erfahrung persönlicher Entwicklung und steht damit jedweder Freiheit im Weg. Fortschritte auf dem Weg zu einer Besserung verspricht der neuplatonische Aufstieg zum Guten, aber auch hier ist die Freiheit verloren, denn die Bewegung ist gesichtslos und unpersönlich. Der Manichäismus ist eine starre Statik, der Plotinismus eine starre Dynamik: In beiden Systemen wird der Mensch auf Wegen geführt, die nicht die seinen sind, und damit dominiert in beiden die Geschichte über die Person.

Die Entdeckung der Zeit durch die Memoria-Lehre Augustins bewirkt hier eine ungeheure Befreiung, weil sie die Möglichkeit bietet, die Entfremdung des Lebens, die Sünde, als eigene Tat aus unvordenklicher, vergessener Zeit anzuerkennen. Das ist ein-

sichtig für die persönliche Sünde, die mich an Taten und Gewohnheiten vergangener Jahre und Jahrzehnte fesselt. Aber auch die Erbsündenlehre ist durch diese Memoria-Lehre ermöglicht und deshalb, entgegen dem oberflächlichen Anschein, eine Freiheitslehre, weil sie mir die Fesseln, unter denen ich leide und die ich nicht als meine Taten anerkennen kann, in meine Verantwortung legt. Damit gelangen sie in gewisser Weise in meine Reichweite, nicht damit ich sie beseitige, sondern damit ich sie, als an mir haftend, beseitigen lassen kann. Und je größer der Raum der Verantwortung gedacht ist, wenn auch der gescheiterten, um so größer wird der Raum der Freiheit. Das Böse faßt mich an, aber nicht mehr von außen. Es ist in mir und ich bin es selbst, sagt Augustinus gegen die Manichäer. Was mir fremd ist und in die Vielheit zieht, bin ich auch selbst. In den Räumen der Seele und der Erinnerung rühre ich an die Ewigkeiten. Augustinus wird zum Ekstatiker der Geschichte.

**Die Gefahr in der personalen Zeit ist der Verlust der Geschichte.** Augustinus überläßt den Inhalt der Geschichte zu leicht dem Chaos, so daß ihre Bewegungen bedeutungslos werden. Nach der Eschatologisierung der chronologischen Zeit im Chiliasmus hat Augustinus entschlossen die Eschatologisierung der personalen Zeit gewählt, mit dem Nachteil, der sich später groß ausgewachsen sollte, den Inhalt der Geschichte an diejenigen zu verlieren, die einen Sinn für das Endliche fordern sollten. Wir hatten den Übergang bei Joachim und Bossuet studiert. Bei beiden fordert die vernachlässigte Geschichte nach Jahrhunderten ihr Recht zurück, bei beiden im Modus der gewohnten eschatologischen Bilder. Bei Hegel dann schwemmt die eschatologisierte Chronologie ganz offen alle Gegenwart des Ewigen, wie es die Ekstase zeigt, fort. Hegel ist der moderne Anti-Ekstatiker, der alle Ewigkeit in Raum und Zeit legt. Dem steht die von Augustinus zur Ruhe gebrachte Zeit gegenüber. Deshalb ist Augustinus der Schrecken für jeden säkularen modernen Menschen, der sich in seiner Endlichkeit eingerichtet hat, sich im Fortschritt nach noch mehr Endlichkeit sehnt und in der unbegrenzten Addition des Endlichen die Unendlichkeit wähnt.

Mit einer vertieften Geschichtstheologie, in der die personale vor der chronologischen Zeit steht, kann man die Epoche von

Joachim bis Hegel und Marx für tot erklären und die Erbschaft antreten, wie die Israeliten das Gold der Ägypter oder die frühen Christen die Schätze der antiken Kultur geraubt haben. Christentum ist die Kraft zu allem Synkretismus und die Kraft, selbst seine Beerbung, die Säkularisation, zu beerben und einzuschmelzen. Die chronologische Zeit hat keine Logik in ihrer Bewegung, was eben das Totsein von Joachim und Marx besagt, also existiert keine Logik, die solche Erbschaft hindern könnte. Erfüllt die Geschichte diese Erwartungen? Es ist ihr Wesen, die Wünsche und das Begehren zu erzeugen, die Erfüllung aber immer aufzuschieben oder zu verweigern. Zum Glück ist das ekstatische Denken, wenn es wirklich ernst macht mit der Person vor der Geschichte, nicht darauf angewiesen, den Gang der Zeiten abzuwarten, da das letzte Ziel (*finis ultimus*) und das Reich schon angekommen sind. Mit dieser Sehnsucht, meinte Augustinus, könne er darin, wie wir oben gesehen haben, zu jeder Zeit eintreten, weil mein Jüngster Tag zugleich der Jüngste Tag der Welt ist. Und mit der Sehnsucht nach der himmlischen Stadt Jerusalem endet auch der Gottesstaat:

„Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Das ist's, was dereinst sein wird, an jenem Ende ohne Ende. Denn welches andere Ende gäbe es für uns, als heim zu gelangen zu dem Reich, das kein Ende hat. - *Ibi uacabimus et uidebimus, uidebimus et amabimus, amabimus et laudabimus. ecce quod erit in fine sine fine.*“ (ciu. 22, 30)

Das ist das letzte Lied, das sich singen läßt über die Nähe des Reiches, schon jenseits der verstummten Sprache.

## Literatur

Carl ANDRESEN (Hrsg.): *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I u. II* (1975/81) Darmstadt: Wiss. Buchges., 1975 u. 1981 (Werke der Forschung 5 u. 327).- 458 S. u. 367 S.

AUGUSTINUS: *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum* (CD-ROM; 1996). Basel: Schwabe, 1996.

Peter BROWN: *Augustinus von Hippo* (1967). Übers., bearb. und hrsg. von Johannes Bernard. Frankfurt: Societäts-Verlag, 1975.- 499 S.

Henry CHADWICK: *Augustin* (1986). Göttingen: Vandenhoeck, 1987.- 132 S.

Christoph HORN: *De civitate dei* (1997). Berlin: Akad. Verl., 1997 (Klassiker Auslegen; Bd. II).- 308 S.

Bernhard STOECKLE: '*Gratia supponit naturam*'. *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms. Unter besonderer Berücksichtigung seines patristischen Ursprunges, seiner Formulierung in der Scholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts.* Roma: Herder, 1962. - XXIV, 407 S. - (Studia Anselmiana Bd. 49)

## Aufgaben:

### 5.1

- Die Christen haben den Sinn der Welt aus der Welt entfernt. Was heißt das, und an welcher Selbstkennzeichnung läßt sich das erkennen? (Pfarrei = Par-oikia)
- Der frühe Augustinus war mehr oder weniger wie alle frühen Christen ein Anhänger des Chiliasmus. Was heißt das, und wodurch ist er davon abgekommen?
- Was war der äußere Anlaß für den hl. Augustinus, den *Gottesstaat* zu schreiben? Warum war der Zorn der Heiden auf die Christen so groß?
- Der *Gottesstaat* des hl. Augustinus propagiert keinen Gottesstaat. Eher könnte man den Kommunismus oder Nationalsozialismus im 20. Jahrhundert Gottesstaatsversuche nennen. Bitte erklären!

### 5.2

- Inwiefern ist die Sünde eine Imitation Gottes? (Stichwort: incurvatio in seipsum)
- Welche Liebe herrscht in der *Civitas Dei*, welche in der *Civitas terrena*?

### 5.3

- Was veranlaßt den hl. Augustinus, seine anfänglichen Neigungen zum Chiliasmus abzulegen und ihn in Ekklesiologie zu

- verwandeln? Wie verwandelt sich dabei die frühchristliche Naherwartung?
- Wieso entlastet der Chiliasmus mit seiner chronologischen Erwartung einer verbesserten Zeit die persönliche Verantwortung?
  - Was ist mit doppelter Prädestination in der Geschichtstheologie gemeint, was mit einfacher?
  - Was denken die Miserikordisten, und was hat Augustinus gegen sie einzuwenden?
- 5.4.
- Welche mögliche Grenze hat die augustinische Geschichtstheologie? (Ästhetisierung der Gnade!)

*Ende § 5*

## Teil II: DIACHRONIE – DAS REICH GOTTES IN DER ZEIT

### § 6 ESCHATOLOGIE *VOR, NEBEN* UND *NACH* CHRISTUS

1.

***Dreifache Praeparatio.*** Vorbereitung auf das Evangelium gibt es in den drei Dimensionen der chronologischen Zeit, *vor*, *neben* und *nach* Christus, also in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Was wir im Rückgang durch die Geschichte gesucht haben, ist die Freiheit *von* der chronologischen Zeit und zugleich *in* ihr, nicht etwa ihre Aufhebung, sondern ihre Relativierung und Integration in die personale Zeit der Ewigkeit. Das ist die unterschiedene Einheit des Endlichen im Unendlichen an Stelle der gefesselten Einheit der Chronologie im Endlichen. Raum ist Abstand, der Bewegung von seinen Gegenständen erleidet; Zeit ist Abstand, der sich selbst und seine Gegenstände bewegt. Im Sinne dieser Bewegung ist die Zeit auch in der Ewigkeit enthalten, nämlich als Selbstbewegung Gottes. Zeit und Ewigkeit verhalten sich zueinander wie das Steuerzahlen zur Freiheit des Christenmenschen. Christus empfiehlt, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (Mk 12, 13 - 17par). Mit dieser generösen Lizenz ist zwar der Anspruch von Staat und Gesellschaft, von Alltag und Geschichte nicht aufgehoben, aber in einer Weise relativiert worden, daß das Verhältnis zu Gott, zum Unbedingten, von keiner Bedingung mehr eingeschränkt wird.

Wir haben die Opfer studiert, mit denen die Theologen und Philosophen dem griechischen Gott Kronos-Chronos (Vgl. § 3,

S. 165.) geopfert haben, um als Erlös des Opfers eine gewisse Befreiung vom Druck der äußeren Zeit zu erhalten. Ganz ohne Anteil an dieser Geschichte der Enteschatologisierung der äußeren Zeit ist selbst Augustinus nicht, da er sie ihrem verwirrten Schicksal überlassen und nur noch die Kirche als Lebensraum möglicher Sehnsucht nach dem vollkommenen Staat, dem himmlischen Jerusalem, anerkannt hat. Am meisten hatte sich Joachim in die Dominanz der Geschichte über die Person verstrickt und die Säkularisation gefördert, ohne erkennbar anrechenbare Schuld allerdings, denn er ahnte nicht, was er bewirken sollte. Er erwartete neues Heil und neue Freiheit für die individuelle Person durch eine geschichtliche Bewegung. Solche Befreiung gelang jedoch nur augenblicksweise und fesselte dann um so tiefer an Zeit und Welt, da man von ihr immer neue Befreiungen fordern mußte, und zwar Befreiung von Fesseln, die zuerst selbst der Befreiung gedient hatten. Das muß nicht böswillig, nicht einmal zu Unrecht geschehen sein, wie ja auch dem Kaiser die Steuer-münze zu Recht gehören soll, obwohl das Steuerzahlen damit nur vermehrt wird. Es bestand und besteht aber die Gefahr, die Zeit der Erfüllung in Christus an die chronologische Zeit zu verlieren, um damit dem zeitlichen Widerspruch der Botschaft Jesu vom nahe gekommenen Reich Gottes zu entgehen. Der verweigerte Widerspruch gegen die Welt ist nicht der direkte, sondern der indirekte Unglaube, der an das Reich Gottes als menscheneigene Leistung, als Leistung der Vernunft und der Ethik, als Utopie des Fortschritts glaubt, es also damit doch nicht glaubt, weil er es nicht annehmen und nicht empfangen, sondern selber machen will.

## 2.

**Harter Kern der Geschichtsphilosophie.** Die Freiheit im Kampf gegen den harten Kern der Geschichtsphilosophie nicht verloren zu haben, zeigt sich im Umgang mit der chronologischen Zeit. Das eschatologische Ereignis in Christus wird nicht nur vorbereitet durch die Geschichte Israels *vor* Christus, bezeugt durch das Alte Testament, sondern auch durch die Zeugnisse der Jenseitserwartungen in den Religionen *neben* Christus und durch

die Sehnsüchte nach einem säkularisierten Reich der erfüllten Wünsche *nach* Christus. Auch das nachchristliche Zeitalter dient der Vorbereitung für Christus, es bereitet ihm seine Wege. Der Umgang mit den Epochen ist die Probe aufs Exempel, ob wir es Ernst damit meinen, von Christus zur Freiheit befreit worden zu sein, um nicht mehr nur ängstlich auf Tage, Monate, bestimmte Zeiten und Jahre schauen zu müssen (Gal 4, 10).

In Ausübung dieser Freiheit spreche ich hier von einer dreifachen Vorbereitung des Evangeliums Christi, von einer *Praeparatio evangelica*, die sich in allen drei Aspekten der Zeit vollzieht, *vor*, *neben* und *nach* Christus. Mit der ersten Vorbereitung ist der besondere Weg Israels gemeint, das sich selbst zunehmend als auserwähltes Volk verstanden hat (6.1). Es gibt neben der Erfüllung in Christus, zeitlich und räumlich von ihm getrennt, ohne historisch feststellbare wechselseitige Einwirkung, einen Raum der Jenseitsvorstellungen der Religionen. Wir werfen darauf einen Blick, denn auch in ihnen, um mit Paulus zu reden, seufzt die Schöpfung bis auf den heutigen Tag und liegt in Geburtswehen (6.2). In eine Epoche nach oder ohne Christus eingetreten zu sein, ist die Selbsteinschätzung einer säkularen Welt, die aber in ihren eschatologischen Hoffnungen, soweit sie nicht Säkularisate des Glaubens darstellen, kaum mehr als bloße Wiederholungen naturhafter Religionsvorstellungen sind (6.3).

Alle diese Bewegungen der Geschichte lassen sich begrifflich zusammenfassen als die Suche nach einem noch nicht gefundenen Ziel, das deshalb ziellos gesucht wird. Die Bewegung läuft also nicht auf ein erkanntes Ziel zu, bei dem nur noch das Ankommen fehlt, sondern sie sucht zugleich das Ziel und den Weg dorthin. Das Was und das Wo des Gesuchten fehlen zugleich. Dabei realisieren sich die drei Möglichkeiten der Zielsuche, die wir geschichtlich vorfinden: Israel weiß am Ende seines langen Weges fast, welches Ziel die Geschichte hat, nämlich die messianische Selbstoffenbarung Gottes; das Was ist nahezu geklärt und kann in Hoffnung erwartet werden. Die naturhaften Religionen suchen ohne ein Ziel auszukommen und richten sich auf den immer gleichen Anblick der Geschichte ein; das Was und damit das Wo werden nicht mehr benötigt, Hoffnung und Hoffnungslosigkeit sind keine möglichen Begriffe hier. Die säkularisierte Welt

kennt ebenfalls kein Ziel in der Geschichte, weil sie nur Ziele anerkennen will, die sie aus eigener Kraft erreichen kann; das Wo ist damit geklärt, nämlich in der eigenen Kraft, aber das Was hat sich fast aufgelöst. Das Streben wird ziellos, trotz tausend kleiner Ziele. Das Hoffen Israels hat sich in der Moderne in die Verzweiflung umgekehrt. Das eine große Ziel, das allem Sinn und Richtung gibt, aus eigener Kraft zu erreichen, hat sie aufgegeben. Die Moderne redet angesichts der humanen Schwäche von ihrem Ende: kein Ziel mehr! Damit ist der Kreislauf geschlossen und die nachmoderne, pluriperspektive Welt in ihren Hoffnungen wieder in der vorgläubigen Welt der vielen Götter angekommen, aus der Abraham, der Vater des Glaubens, einst ausgezogen war. Die säkulare Welt hat sich einmal im Kreis gedreht.

Das Christusereignis im folgenden Paragraphen (§ 7) wird jedoch Gott als den zu zeigen suchen, der sich in Raum und Zeit selbst als Ziel der Geschichte nahe gebracht hat, der also die Distanz nicht vom Endlichen, sondern vom Unendlichen her überschreitet. Immanenz ist der Raum der Bewegungen des endlichen Menschen, Transzendenz der Raum der Bewegungen des Unendlichen, der die Immanenz überwölbt, wie das Endliche vom Unendlichen überwölbt wird. Christus bringt mit dem Ziel zugleich auch das Ankommen im Ziel, das Was und das Wo, da dieses Ziel nicht mehr vom Menschen ergriffen werden muß. Er bringt das Gericht über den Menschen, der sich seine Ziele beliebig wählt, statt sich vom letzten Ziel ergreifen zu lassen. In der Ekstase des Ergreifens-Lassens fallen Erkenntnis und Erreichen des Zieles zusammen.

### 6.1 Der besondere Weg Israels

**Satz 6.1:** Die Exegese zeigt, daß das Alte Testament keine Einheit besitzt. Es erzählt eine Geschichte, deren Struktur noch nicht Theologie ist. Der Bund Jahwes mit dem Volk Israel wird erst in einer langen Geschichte durch die Negation der naturhaften Mythen konstituiert. Vorexilisch hofft Israel noch auf eine Vollendung *in* der Geschichte, deutlich artikuliert bei den Propheten; nach dem Exil hofft Israel auf

**eine völlige Änderung der Geschichte. Die Apokalyptik erwartet einen Messias-Menschensohn, der einen neuen Äon bringen wird.**

Innerhalb der Religionsgeschichte zeichnet sich der Weg Israels dadurch aus, daß der Staat Israel nur kurze Zeit im Besitz der Souveränität war, etwa in der Zeit zwischen David und dem Babylonischen Exil, und dennoch seine Identität in der Geschichte nicht verloren hat, wie es sonst das übliche Schicksal eines besiegten Volkes war. Diese Identitätserhaltung in der Geschichte ist tief verbunden mit der Kritik der identitätsstiftenden Staatsmythen der umliegenden Völker, in denen die Bewegung der Geschichte nur an der Oberfläche gefaßt wird, da sie in dem immanenten Geschehen der Geschichte selbst schon Identität vermuten, also dem gerade mächtigen Endlichen eine quasi-göttliche Unendlichkeit zuschreiben.

Eine *Hermeneutik der Lektüre des AT* muß diesen mythenneigierenden Zug herausheben. Im Umschlag von der *vorexilischen Hoffnung Israels* auf staatliche Einheit und sonstige lebensunmittelbare Güter zur *nachexilischen Hoffnung*, die unbestimmt einen völligen Umschwung dieses Äons erwartete, wird die Identität der Geschichte immer radikaler aus der Bewegung der Geschichte ausgelagert, ohne schon in eine bestimmte Beziehung zu ihr, ohne also auf den Begriff gebracht worden zu sein.

*Hat das AT eine innere Einheit? (Hermeneutik)*

Die alttestamentliche Forschung zeigt, daß Israel in seiner langen Geschichte, in der sich ein Volk des Hörens erst allmählich herausbildet, die *unterschiedlichsten* Hoffnungen mit Jahwe verbunden hat. Die Hoffnung Abrahams zu Anfang richtet sich auf Landbesitz und Kindersegen, am Ende stehen die apokalyptischen Visionen eines neuen Äon.<sup>24</sup> Wo in den gewaltigen Umwäl-

<sup>24</sup> Vgl. Horst Dietrich PREuß: *Eschatologie im AT*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1978 (WdF 480).- 513 S. Der Sammelband enthält u.a. einen Überblick über die Forschungen zur atl. Eschatologie seit Wellhausen (S. 1 - 19) und eine umfangreiche Bibliographie (S. 481 - 495); Rudolf SMEND: *Eschatologie II. AT*. In: TRE 10, 256 - 264 (umfangreiche Literaturangaben);

zungen der Zeiträume ist die eine und einzige der Hoffnungen zu finden, die alle einzelnen Hoffnungen zusammenhält? Was soll man als Hauptstrang alttestamentlicher Eschatologie bezeichnen? Gibt es überhaupt eine Eschatologie zu den Zeiten Davids oder der frühen Propheten? Die Texte des Alten Testaments bieten keine Möglichkeit, eine begriffliche Einheit über die immensen Zeiträume herzustellen. Alle Versuche, etwa die frühen Prophe- ten als Mitte des Alten Testaments zu erklären, überzeugen so wenig wie die ausschließliche Deutung vom Ende und von der Apokalyptik her. Wo eine solche Mitte fehlt, kann es nur Entwicklungslinien<sup>25</sup> geben, die aber einer rückblickenden Deu- tung aus dem Glauben entspringen und den Ereignissen voraus- blickend kaum anzusehen sind.

Der geschichtliche Zusammenhang zeigt, daß Israel eng mit sei- ner Umwelt verflochten ist. Es gibt nach heutiger Einsicht der Exegese kein inhaltliches Moment im Jahweglauben, das nicht Analogien und Parallelen außerhalb Israels besäße, im Tempel- kult, im Gesetzeswesen, in der Königsherrschaft. Die Israeliten verlangen etwa von Samuel gerade deshalb einen König, weil alle anderen Nationen auch einen haben (1 Sam 8, 5). Natürlich war Israel auch anders als die anderen Völker, aber das gilt für jedes Volk; jedes ist anders als das andere. Wer bewertet das Anders- sein? Hier hat die historisch-kritische Erforschung der Bibel ihren Wert, da sie immer mehr die Verflechtung Israels in die Reli- gionsgeschichte der umliegenden Völker gezeigt hat. Der äußere Vergleich kann das Besondere, das Erwählungsbewußtsein Israels nur als eklatantes Mißverständnis gegenüber dem Lauf der Ge- schichte erkennen. Die historische Kritik zeigt, daß es anderer Mittel als eben der historischen bedarf, um das Einmalig-Perso- nale gegenüber der Geschichte und ihrer allgemeinen Natur wahrzunehmen. Der Spott Voltaires über das groteske David- Goliath-Motiv im Selbstverständnis Israels<sup>26</sup> zeigt eine Wahrneh- mung durch eine falsche Brille an.

---

Werner H. SCHMIDT; Jürgen BECKER: *Zukunft und Hoffnung*. Stuttgart, 1981, 11 - 91.

<sup>25</sup> Von „Entwicklungslinien“ spricht die atl. Exegese, vgl. Preuß (s. Anm. 24), 5.

<sup>26</sup> Vgl. oben (3.2), S. 148.

Was sich zuerst dem historischen Blick zeigt, ist die Einheit einer gewissen Geschichte eines Volkes in Palästina. Es geschieht ihm etwas, ohne daß die Art des Geschehens schon in einen Begriff gefaßt wäre. Die Ereignisse der Geschichte und ihr Begreifen stehen sich noch unvermittelt gegenüber. Das Geschehen in Volk und Land sucht nach einem Ereignis, von dem her es sich sammeln kann. Denn der sammelnde Begriff muß ein Ereignis dieser Geschichte sein, da er sonst nur äußerliche Ansprüche erheben könnte. Die exegetische Seite hat *Claus Westermann* in seiner Theologie des Alten Testaments so formuliert:

„Das Alte Testament erzählt eine Geschichte. Eine Theologie des Alten Testaments kann deshalb nicht eine gedankliche, sie muß eine Geschehensstruktur haben.“<sup>27</sup>

Das Geschehen wird bestimmt durch den von sich aus redenden und handelnden Gott Jahwe und vom Volk Israel, das dieses Reden und Handeln mehr erleidet als erwartet. Allein von diesem Bezug her ist das Alte Testament als Einheit zu verstehen.

Damit ist das Problem der Einheit aber noch nicht gelöst. Wird nicht von Jahwe und vom Volk sehr Unterschiedliches ausgesagt, so daß man von einem *einzigem* Zusammenhang der Ereignisse kaum sprechen kann? Im Anfang ist Jahwe einer neben vielen Göttern, der nur für Israel Herr und Gott sein will. Neben ihm gibt es unbestritten andere Götter, die Herren sind über ihre Völker. Das ändert sich später völlig, wenn Jahwe von Deutero-Jesaja als der einzige Gott aller Völker verkündet wird, weil nur er Himmel und Erde erschaffen hat; vor ihm werden die Götter der Völker zu Nichtsen.

„Seht her: Sie alle sind nichts, ihr Tun ist ein Nichts; windig und wesenlos sind die Bilder der Götter.“ (Jes 41, 29)

Wo liegt hier die Einheit des göttlichen Subjekts?

Weiter ist am Anfang die Herrschaft Jahwes ganz auf das diesseitige Leben beschränkt. Die Toten fallen aus seinem Bereich heraus. Später, in der Apokalyptik, ist Jahwe der Gott, der allen Gerechten, auch den gerechten Toten, ewiges Leben schenken wird. Wie läßt sich da von einer Identität des Subjekts sprechen? Zwar bildet Israel eine gewisse historische Einheit in Raum und

<sup>27</sup> Claus WESTERMANN. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (ATD Ergänzungsreihe Bd. 6). Göttingen, 1978, 5.

Zeit, eben das in Palästina ansässige Volk. Auch hat Israel die Zeugnisse seiner Lebensstufen vor Jahwe und die Erinnerung an die unterschiedlichen Staatsformen in heiligen Schriften gesammelt. Aber Analogien finden sich dazu in der Umwelt Israels viele. Durch positive Merkmale kann sich kaum mehr als eine zufällige Einheit bilden.

Es ist charakteristisch, daß die ersten Konzeptionen der Geschichte und damit die Anfänge eschatologischen Denkens fern vom Land, im Babylonischen Exil geschehen, in äußerster Negation der Existenz Israels. Die Einheit der Geschichte wird nicht behauptet, sondern einem künftigen Handeln Gottes anheim gestellt. Den Gang der Geschichte verstehen würde heißen, im Heil zu sein. Aber Israel ist in Babylon nicht im Heil. Es scheint, daß die alttestamentliche Geschichte hierfür eine paradigmatische Anschauung bietet. Mit dem Exil in Babylon hatte Israel immerhin gelernt, daß Identität in der Geschichte sich nicht durch Kampf um politische Macht erringen läßt. Das ist schon viel, eine gesegnete, wenn auch rein negative Erkenntnis. Die andere Seite der Frage, zu welchem Ziel die Geschichte unterwegs sei, wenn das Ziel nicht die durch Macht stabilisierte Selbsterhaltung ist, kann sich nicht aus ihr selbst zeigen, sondern muß gezeigt werden. Sie ergibt sich *nicht* aus der Verlängerung geschichtlicher Linien. Jede Perspektive *in* der Geschichte wird durch eine andere überholt, alle Sieger werden wieder zu Besiegten. Der Mensch ist durch die israelitische Erfahrung ein Suchender geworden, der das Ziel nicht aus der Geschichte, aber doch für sie erwartet. Die Grundlosigkeit verwehrt es Israel, sich als Sieger zu betrachten und führt es immer tiefer in den Weg der Erlösung durch das Leiden hinein. Im Alten Testament werden die Grundlagen für eine suchende Christologie gelegt, für einen Christus, der zugleich Begriff und Ereignis des Wortes Gottes ist und in seinem Gehorsam auch Hörer dieses Wortes (Hebr I, 1 - 3).

Wie geschieht diese Selbstoffenbarung Gottes und die Bildung des Menschen zum Hörer Gottes? Der Beginn der Abrahamsgeschichte (Gen 12) gibt darüber in exemplarischer Kürze Auskunft. In der voran gegangenen Urgeschichte (Gen 1 - 11) läuft die Geschichte der Völker auf die Sintflut und den Turmbau von Babel zu. Sintflut und Babel symbolisieren die Wirkung aus der

Selbstverfügung des Menschen. Sie sind das Ergebnis humaner, von Gott isolierter Autonomie. Dann erfolgt ein Neuanfang in einer Schroftheit, die bewußt gewollt ist, um zu zeigen, daß dieser Anfang nicht mehr zu erwarten stand. Nach der Selbstverwirrung herrschte das Göttergewimmel von Ur in Chaldäa. Dort hört Abram den Ruf:

„Der Herr sprach zu Abram: Ziehe weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde.“ (Gen 12, 1)

Dem Abram, dessen Name sich später vor Gott zu Abraham, zum Vater der Menge wandelt, wird genau das versprochen, was den Babyloniern verweigert wurde, als sie unter dem Symbol des Turmes einig und mächtig bleiben wollten. Die Initiative kehrt sich um und wird dadurch erst zum Heil: Gott redet Abram an und verspricht, ihn zu einem Volk zu machen, so zahlreich wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meer, ihm, der es nicht erbeten, nicht erwartet und nicht gewollt hat. Die Anrede Gottes macht Abram zum Hörer, der gerufen ist, die Welt, in der er bisher gelebt hat, zu verlassen. Durch den Ruf Gottes wird Abraham erst konstituiert, wie auch sein Namenswechsel kundtut. Damit wird er aus der Welt des Mythos herausgerufen, die für alles einen Grund weiß oder wissen will, und die doch keine Identität gewähren kann.<sup>28</sup> Der grundlos erwählende Gott ist es, der Abram das Land und die Nachkommenschaft gibt. Damit wird ein unermeßlich folgenreicher Schritt der Negation vollzogen. Im Mythos besitzen Land, Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft selbst göttliche Züge. Sie sind Gestalten göttlicher Nähe und Zuwendung. Jetzt werden sie zu Gaben herab gestuft, über die ein Gott in Freiheit waltet. Wer Gott ist, also wer Grund, Abgrund oder jenseits des Abgrundes ist, zeigt sich erst nach einer langen Geschichte. Der Glaubende vermag die Gaben, die sein Leben tragen und unmittelbar betreffen, im Hören der Verheißung anzunehmen. Hier entwickelt sich die Freiheit des Menschen eben dadurch, daß Gott grundlos und frei ist. Deshalb nur, weil Gott frei ist, kann auch der Mensch frei sein und aus dem Bann der mythischen Mächte mit ihren Quasi-Gründen heraustreten. Abram

<sup>28</sup> Zu den mythischen Vorstellungen der Nachbarn Israels: Helmut Ringgren: *Die Religionen des Alten Orients* (ATD Sonderband). Göttingen, 1979.

erfährt erst durch die Anrede Gottes, wer Gott und wer er selbst ist. Damit gewinnt das namenlose Ereignis den Charakter des Du. Es erschließt sich, weil Abraham das Es als Du erfährt, der ihn will und meint.<sup>29</sup>

Die alttestamentliche Heilsgeschichte ist der tastende Versuch des Menschen, sich zunehmend von den Ketten des Mythos zu befreien. Für das mythische Denken hat die Natur der Gestirne, Pflanzen und Tiere keine Geschichte; und selbst das Geschehen der Staaten und Völker wird im Mythos mit nur wenig Beimischung geschichtlicher Ereignisse immer wieder als das Gleiche erzählt. Es ist immer so gewesen, und im Bann dieses Kreislaufs steht alles Schicksal. Der Mythos erzählt, was niemals geschehen ist, aber immerfort geschieht, wie eine Definition Plotins ihn zu bestimmen sucht.<sup>30</sup> Mythische Geschichten ermöglichen Distanz zur täglichen Not durch die Ergebung ins immer gleiche Schicksal. Was jedem gleich mir zustößt, kann mich so böse nicht gemeint haben. Im Mythos tröstet das allgemeine Unglück den Unglücklichen.

Die Mythen und mythischen Welten, in denen Israel zu leben gezwungen ist, werden in ihrer Naturhaftigkeit zunehmend negiert und personalisiert. Jahwe wird zu dem Herrn, der die Gaben gibt. Aus der fortschreitenden Negation der Mythen entsteht die Ereignishaftigkeit der Geschichte Israels, weil Israel in seiner Geschichte in immer neue mythische Welten hinein gerät; zuerst unter die Götter Kanaans, dann in die harte Knechtschaft der assyrischen und babylonischen Großreiche, schließlich in das persische Reich und dann unter die rigorosen Hellenisierungsversuche der auf Alexander folgenden Diadochenstaaten. Es entstehen immer neue Versuchungen, sich nach den guten, alten Tagen, nach den Fleischöpfen Ägyptens zurück zu sehnen (Ex 16, 3). Das wäre aber der Rückfall in den Mythos, der sich eines Quasi-Grundes zu seiner Identität bedient. Der Mythos kann nur augenblicksweise Identität gewähren; indem Israel den schmerzhaften Weg geht, sich weder an den angebotenen Lebensgestalten der

---

<sup>29</sup> Vgl. Peter HÜNERMANN: *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Freiburg: Herder, Wien 1967, insbesondere den Abschnitt E: „Geschichte und Offenbarung - Rückbesinnung und Ausblick“, 371 - 426.

<sup>30</sup> Vgl. dazu Plotin, *Enneaden* 3,5 (50) 9,24.

Völker noch an den eigenen der Vergangenheit festzuhalten, wandelt sich die Gestalt Israels immer von neuem und bleibt damit in der einzig möglichen endlichen Identität, keine Identität aus sich selbst zu haben.

*Hoffnung auf die Geschichte (Vorexilisch)*

Der Satz (6.1) besagt, daß Israel seinen Gott Jahwe zuerst im Handeln in der Geschichte erkannt hat. Die Identität des frühen Israel bis zum Exil wird durch das Exodusereignis gewährt, vornehmlich durch die in der Babylonischen Gefangenschaft tiefer verstandene Tradition. Sie macht das vergangene Exodus-Ereignis zum Vorbild der Hoffnung für das wiederum in Gefangenschaft und Knechtschaft geratene Israel. Ja, erst durch die vielfältige prophetische und schriftstellerische Tätigkeit im Exil konstituiert sich in einer neuen und vertieften Weise Israel, und es erfährt zugleich Gott auf vertiefte Weise. In den Wandlungen der Väter- und Königsgeschichten läßt sich der Wandel der Hoffnungen Israels bis hin zum Babylonischen Exil erkennen.<sup>31</sup> Die Exoduserfahrung ist für Israel das konstitutive Ereignis, mit dem sowohl die Patriarchen- und Völkergeschichten als auch die Schöpfungsgeschichte dargestellt werden. Dabei zeigt sich eine erste Stufe im Glauben dieses Volkes, die bis zur frühen Königszeit reicht und dann einen Wandlungsprozeß durch die Verkündigung der Propheten durchmacht. Was kennzeichnet die erste Stufe?

Das Volk Israel wird begründet durch die *Initiative Jahwes*. Er ruft seinen Diener Mose, um ihn zum Werkzeug der Rettung für die Befreiung der geknechteten Stämme zu machen (Ex 2, 1 - 10). Später ruft Gott den Mose aus dem brennenden Dornstrauch an: Ich, Gott, habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen. Wieder liegt die Initiative bei Jahwe. Die gleiche Erfahrung durchzieht die Väterüberlieferungen. In freier, souveräner Weise richtet Gott nach dem Bericht des Jahwisten sein Wort an Abram (Gen 12, 1 - 3). So empfängt er seinen Sohn Isaak, einen Stamm-

<sup>31</sup> Vgl. Horst Dietrich PREuß: *Jahweglaube und Zukunftserwartung* (BWANT 87). Stuttgart u.a., 1968. Werner H. SCHMIDT: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*. Neukirchen - Vluyn, <sup>2</sup>1975.

vater des Volkes, von Gott selbst. Auf den Höhepunkt gebracht wird die unbedingte Bedeutung Jahwes als des Gottes, dem Israel die geschichtliche Existenz verdankt, in der Erzählung von der Opferung des Isaak auf dem Berg Moria (Gen 18, 1 - 16). Isaak ist in jeder Hinsicht das Geschenk Gottes an Abraham, er ist die freieste Gabe, die zu jeder Zeit neu ihre Grundlosigkeit anzeigt.

Von gleicher Art sind zu Anfang der Königszeit die Verheißungen für David und sein Haus. Der König schmiedet Pläne zu einem Tempelbau für Jahwe. Durch Nathan aber muß er hören: „So spricht der Herr: Du willst mir ein Haus bauen, damit ich darin wohne? ... Ich habe dich von der Weide und der Herde weggeholt, damit du Fürst über mein Volk Israel wirst, und ich bin überall mit dir gewesen, wohin du auch gegangen bist. Ich habe alle deine Feinde vor deinen Augen vernichtet, und ich will dir einen großen Namen machen, der dem Namen der Großen auf der Erde gleich ist. Ich will meinem Volke Israel einen Platz zuweisen und es einpflanzen, damit es an seinem Ort (sicher) wohnen kann und sich nicht mehr ängstigen muß und schlechte Menschen es nicht mehr unterdrücken wie früher und auch von dem Tag an, an dem ich Richter in meinem Volk Israel einsetzte. Ich verschaffe dir Ruhe vor allen deinen Feinden.“ (2 Sam 7, 5. 8 - 11)

Nicht David kann der Initiator sein, sondern in jedem Moment des Heiles, im vergangenen Exodus, beim gegenwärtigen Tempelbau und in der Sicherung der Zukunft bleibt Jahwe der Herr der Initiative.

Begrifflich läßt sich der vorexilische Befund so fassen: Die Hoffnung hat die Züge unmittelbarer Lebensfülle *in* der Geschichte, die das Unbegreifliche der Gabe anerkennt. Gibt es aber eine Verheißung über den Tod hinaus? Die Antwort lautet Ja und Nein zugleich. Für die erste Stufe Israels vor dem Exil gilt, daß es nie um den Einzelnen allein, sondern um Israel insgesamt geht. Die Patriarchen sind die Stammväter der Sippen. Der Exodus aus Ägypten ist ganz auf das Volk konzentriert. Der Einzelne erscheint nicht als individuelle Person; seine Zukunft spielt nur eine Rolle, insofern er Glied dieses Volkes ist. Daher taucht in dieser Epoche die Frage des Weiterlebens nach dem Tode nicht auf. Der Einzelne lebt dadurch, daß sein Stamm und seine Sippe leben, also lebt er auch dadurch weiter. Eine persönliche Hoffnung

nach dem Tod wird aber auch nicht negiert, da eine nicht gestellte Frage weder positiv noch negativ entschieden wird.

Die Beziehung Jahwes zu Israel ist unbedingt und exklusiv. Das zeigt sich darin, daß Israel zwar von den Göttern der anderen Völker spricht, für Israel selbst aber nur die absolute Alleinverehrung Jahwes in Frage kommt, wenn auch die Versuche des Abfalls zu anderen Göttern zahlreich sind. Jahwe wird nie, wie bei den Völkern ringsum, in einer Mehrzahl von göttlichen Gestalten verehrt. Wenn Jahwe, dann nur Jahwe. Das Volk soll sich ihm über das Bestehende hinaus ins Künftige hinein anvertrauen. Gerade im Gehorsam gegenüber der Weisung Jahwes für die Zukunft entsteht Israels Identität, das Wiedererkennen Gottes in der vergangenen Geschichte. Jahwe ist der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und nur dadurch auch der Gott der Zukunft.

Die Zuwendung Jahwes zu seinem Volk zeigt sich in unmittelbar greifbarer Lebensfülle, im Sieg über die Feinde, in Land und Leibesfrucht. Es sind handgreifliche Güter, auf die ein Volk, um leben zu können, angewiesen ist. Wie wird hier der Mythos negiert?<sup>32</sup> Wir finden in der Anfangszeit - vom Beginn der frühesten Zeugnisse bis in die Königszeit hinein - eine Negation der Mythen nomadisierender oder halb sesshafter Stämme. Freilich ist damit die mythische Existenz nicht im Ganzen verneint. Manche Momente des Mythos, wie das Reich des Todes u.a., sind nur einfach an den Rand des Bewußtseins gedrängt und vorläufig ausgeklammert worden. Jahwe, der als Spender der Lebensgaben verehrt wird, ist damit in *dieser* Eigenart auch nur der Spender *dieser* Gaben. Er ist nicht der Herr der Toten. Die Toten loben ihn nicht, heißt es in den Psalmen (Ps 115, 17). Damit trägt er noch ein partikuläres Antlitz, mit dem er aber nicht identifiziert werden darf. Weil er sich in freier Zuwendung Israel erwählt hat, kann er sich noch einmal ganz anders zeigen, größer als alles, was Israel bisher von ihm gesehen hat.

---

<sup>32</sup> Vgl. Walter BEYERLIN (Hrsg.): *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (ATD Ergänzungsreihe 1). <sup>2</sup>1985, Seite 95-100; Klaus PETERSEN: *Mythos im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen* (Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 157). Berlin, 1982.

In der Zeit des Königtums nach David verwandelt sich die Gestalt der Hoffnung auf die Zukunft, da sich mit dem Aufkommen des Königtums in Israel auch das Prophetentum ausbildet. Die Berichte im ersten Samuel-Buch zeigen, wie das Volk von Samuel die Einsetzung eines Königs verlangt. Die Lebensgestalt, die es besitzt, der lockere Stammesverbund, der jeweils zu einzelnen Kriegen unter der Leitung von Richtern, also charismatischen Führern zusammentritt, ist gegenüber den benachbarten Königreichen nicht überlebensfähig. Die Zukunft scheint trotz der Zusage Jahwes auf Freiheit von Feinden, auf Land und Nachkommenschaft gefährdet zu sein. So ist das Verlangen nach einem Königtum in einem gewissen Ausmaß ein Votum gegen Jahwe. Dennoch bleibt die Initiative Jahwes auch hier erhalten und tritt jetzt gegen das Königtum an.

Die ersten Propheten unter den Königen, Samuel und Nathan, zeigen in ihren Warnungen an Saul und David, wie die Könige, die zuerst nach dem Vorbild semitischer Königsmythen als Söhne Gottes vom Volk akzeptiert wurden, zu einem einsichtigen und gehorsamen Verhalten gegenüber Jahwe herausgefordert werden.

„Denn die alten Darstellungen zeigen - fast möchte man meinen, mit Eifer! - den Gesalbten in seiner ganzen auch fehlsamen Menschlichkeit und gelegentlich sogar in höchst anstößigen Situationen. Unmöglich, ihn - etwa nach Art ägyptischer Königsmythologie - als eine Inkarnation der Gottheit zu verstehen.“<sup>33</sup>

Die Nathanweissagung an David weist auf ein anderes Moment der Entmythologisierung hin: Jahwe, nicht David baut das Haus. Das Tun Davids ist nicht wie im Mythos eine Erscheinung des göttlichen Wirkens. Der Plan eines Tempelbaus wird als Menschenwerk kritisiert und erst einmal aufgeschoben, um an ihm die Initiative Jahwes zu lernen.

Mit Amos, dem Maulbeerfeigenzüchter aus Tekoa, setzt um 760 v. Chr. die radikale Gerichtsverkündung über die Könige und das Volk ein, weil die Grundlosigkeit der Erwählung und der Gaben Jahwes im Schachern des Volkes wie des Königtums untergegangen ist.

---

<sup>33</sup> Gerhard von RAD: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung., München, 1966.- 511 S.; 321.

„Mein Volk Israel ist reif für das Ende. Ich verschone es nicht noch einmal.“ (Am 8, 2).

Die Prophetie des Amos ist so gewaltig, weil sie den Garanten der Präsenz Gottes, dem Tempel und dem Königtum, den Untergang ansagt. Äußerer Kult und amtliche Gottesverehrung reichen nicht aus, wenn sich Israel nicht in seinem Inneren für Jahwe entscheidet. Hier vollendet sich die Negation der mythischen Umwelt Israels, da die Gerechtigkeit die Form ist, in der die Jahwegabe aller Güter anerkannt wird. Diese aber ist verletzt.

„So spricht der Herr: Wegen der drei Verbrechen, die *Israel* beging, wegen der vier nehme ich es nicht zurück: Weil sie den Unschuldigen für Geld verkaufen und den Armen für ein Paar Sandalen, weil sie die Kleinen in den Staub treten und das Recht der Schwachen beugen. Sohn und Vater gehen zum selben Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen. Sie strecken sich auf gepfändeten Kleidern aus neben jedem Altar, von Bußgeldern kaufen sie Wein und trinken ihn im Haus ihres Gottes.“ (Am 2, 6 - 8)

Bei allen Gerichtspropheten gibt es Stellen, in denen die Drohungen entschärft scheinen. Sie wurden kaum von den Propheten selbst, also von Amos, Jesaja, Jeremia, durch Heilsverheißungen aufgehoben, sondern durch Schüler und spätere Bearbeiter. Wenigstens *ein* Moment des Heiles liegt in jeder prophetischen Botschaft, da, wenn alles sinnlos ist, auch die Ankündigung des Unheiles sinnlos wäre. Allerdings tritt das Heil in keiner bekannten Gestalt auf, sondern wird erst nach dem Gericht über Israel als etwas gänzlich Neues erscheinen. Israel wird zerschlagen und aller seiner Institutionen, seiner politischen, völkischen Selbständigkeit beraubt werden. Nur ein Rest bleibt übrig. Das Wort Rest weist auf die umfassende Katastrophe hin, die Israel erwartet und die mit der Zerschlagung des Nordreiches auch eintrat; nur der Rest Juda blieb übrig.

„Haßt das Böse, liebt das Gute, und bringt bei Gericht das Recht zur Geltung! Vielleicht ist der Herr, der Gott der Heere, dem Rest Josefs dann gnädig.“ (Am 5, 15)

Die Mehrheit der Exegeten,<sup>34</sup> wenn auch nicht alle, halten dies für ein originales Amos-Wort, nicht also für eine abmildernde Nachinterpretation späterer Bearbeiter. Ähnlich verbindet Zefa-

<sup>34</sup> Vgl. zur Stelle: Hans Walter WOLFF: *Dodekapropheten 2, Joel und Amos* (BK XIV/2). Neukirchen, <sup>2</sup>1975.- 426 S.

nja seine Gerichtsbotschaft mit dem Gedanken des Restes Israels und seiner Zukunft in Jahwe:

„Und ich lasse in deiner Mitte übrig ein demütiges und armes Volk, das seine Zuflucht sucht beim Namen des Herrn.“ (Zef 3, 12)

Der Gedanke vom Rest ist die Quintessenz der Gotteserfahrung des frühen Israel. Der Rest symbolisiert die Treue Gottes und die Untreue des Menschen, der sich der Gaben des Lebens vergewissern will, ohne sie als Gaben wirklich anzuerkennen. Die Wirklichkeit Jahwes ist nicht mehr durch den offiziellen Opferdienst im Tempel darzustellen, sondern gehört in die inneren Strukturen des Staates und in die Innerlichkeit seiner Bewohner.

### *Hoffnung auf den neuen Menschen (Nachexilisch)*

Im babylonischen Exil Israels vollzieht sich ein einmaliger Vorgang in der Geschichte. Israel entdeckt nicht nur die Spannung zwischen individueller und öffentlicher Sittlichkeit, also die Subjektivität von Individuum und Staat. Israel befindet sich nicht nur vor einer großen ethischen Herausforderung, auch nicht in dem Konflikt von Legitimität und Moralität, deren Unterscheidung nach Kant den Rechtsstaat ermöglicht. Vielmehr entdeckt Israel die Zukunft als eine Form der Lebensgestalt: Nicht der Mensch wird das Reich, in dem der Rest leben wird, heraufführen, sondern Gott, der sich in neuer Weise zeigen wird. Dadurch gewinnt Israel eine Identität, die nicht mehr durch die Institutionen des Tempels oder des Königtums gestützt wird. In der Ausbildung des Glaubens und der Hoffnung auf das Reich, das Gott heraufführen wird, wird zugleich der Mythos der großen Weltreiche, in deren Fesseln Israel gelangt war, negiert.

Zu Recht nennen die Exegeten diese Zukunftshoffnung Israels eschatologisch. Hier wird die Geschichte im Ganzen, die Geschichte aller Völker, im Lichte eines universalen Heiles angeschaut. Nicht zufällig auch entwickelt sich im exilischen und nachexilischen Israel der Gedanke der *persönlichen* Verantwortung, damit aber auch des persönlichen Gerichtes mit der Hoffnung auf ewiges Leben und der Angst vor eben solcher Verwerfung.

Nachexilisch wird die geschichtliche Hoffnung auf neue Weise verunsichert. Der Tübinger Alttestamentler *Hartmut Gese* hat

nachgewiesen, daß im Sacharja-Buch in der Gestalt der dort berichteten Visionen die erste Apokalypse erscheint,<sup>35</sup> und zwar gleich zu Beginn der theokratischen Restauration nach dem Exil.<sup>36</sup> Noch während der zweite Tempel gebaut wird, erwartet Sacharja schon wieder ein ganz anderes Heil. Er gehört zur Priesteraristokratie, unterstützt selbst den Tempelbau, flüchtet also nicht aus sozialem Ressentiment in dunkle apokalyptische Konventikel. Aber das Heil sieht er im Neuaufbau Israels schon wieder entschwinden. Die Visionen des Sacharja datieren aus dem zweiten Jahr des Darius, aus dem Februar 519 v. Chr. In der ersten Vision (I, 8 - 15) ziehen die Boten Jahwes aus, um die damals bekannte Erde, Asien, Europa und Afrika zu durchstreifen. Als niederschmetterndes Ergebnis haben sie nur die Hoffnungslosigkeit zu verkünden:

„Wir haben die Erde durchzogen - die ganze Erde ruht und liegt still. Da sagte der Engel des Herrn: Herr der Heere, wie lange vermagst du noch Jerusalem und den Städten Judas dein Erbarmen, denen du nun siebzig Jahre grollst?“ (Sach I, 11)

Alles bleibt, wie es ist, Unterdrückung und Herrschaft wechseln in der Geschichte ab und Gottes Wille zum Heil wird nicht befolgt. Die menschliche Geschichte ist ohnmächtig, das Heil zu bringen. Als Fazit seiner Untersuchungen über die Anfänge der Apokalyptik bei Sacharja stellt Gese fest:

„Die zeitlichen Umstände der frühesten nachexilischen Zeit, die Erfahrung einer Heilserfüllung, die nur schattenhaft dem hochgespannten Ideal der Heilserwartung entsprechen konnte, ... die in der politischen Konsolidierung liegende Gefahr eines Verlustes von eschatologischer Erwartung mögen dazu beigetragen haben, gerade jetzt über die einfache Heilsweissagung hinaus den heilsgeschichtlichen Plan, das transzendente System, die jenseitige Wirklichkeit zu bedenken, deren Anfang man nur verspürt hat. Allein so blieb man auf dem Weg.“<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Hartmut GESE: *Anfang und Ende der Apokalyptik dargestellt am Sacharja-Buch*. In: *Vom Sion zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*. München 1974, 202 - 230.

<sup>36</sup> Klaus KOCH; Johann Michael SCHMIDT: *Apokalyptik* (WdF Bd. 365). Darmstadt, 1982.- 500 S. (umfassende Bibliographie; Überblick über die Entwicklung der Forschungen zur Apokalyptik vom 19. Jh. an).

<sup>37</sup> Vgl. Gese (s. Anm. [35](#)), 221.

In weiteren apokalyptischen Texten wird die geschichtliche Erfahrung Israels vertieft. Es gilt nicht nur, daß die Erde unbeweglich still liegt. Vielmehr offenbart sich die Geschichte in ihrer ganzen Bosheit, weil der Mensch in den großen Weltreichen sein eigenes Reich aufzurichten sucht und sich damit an die Stelle Gottes zu setzen sucht.

Auf welche Weise ist die Hoffnung Israels, wie sie sich in der Apokalyptik zeigt, begrifflich zu fassen? Weil Israel in der nach-exilischen Zeit in der Hoffnung auf ein messianisches Reich lebt, ein Reich Gottes als Reich vollendeter Gerechtigkeit und Sittlichkeit, weil es im Tempelbau den Anbruch solcher Hoffnung sehen wollte und nicht sehen kann, auch weil ihm die abgründige Bosheit der Weltreiche aufgeht, muß die Geschichte selbst umgebildet werden. Je umfassender das Unheil, um so größer die Hoffnung. Soll Jahwe die Zukunft Israels bleiben, so kann sie nicht weiter so gedacht werden wie bei Deuterocesaja und Ezechiel. Daher vertieft sich der universale Charakter der Zukunft nochmals. Nicht nur die Geschichte der Völker, sogar aller Völker, bedarf der radikalen Reinigung vom Bösen durch das göttliche Gericht, auch der *Kosmos im Ganzen* wird in dieses Gericht miteinbezogen, weil er zum Menschen gehört und die menschliche Geschichte mit ihm zutiefst verflochten ist. Nicht nur das Sein des Menschen und der Völker, sondern das Leben insgesamt, ja mehr als das Leben, auch das unbelebte Sein, wie es nur je vom Willen Gottes bewegt aus dem Nichts entsprungen ist, wird für die künftige apokalyptische Umwandlung dieses Äons in den Blick genommen. Ein Beispiel dafür findet sich in den Makkabäerbüchern.

Ein Rest Israels kommt aus der Babylonischen Gefangenschaft heim, um den Weg der Hoffnung vor Gott zu Ende zu gehen.<sup>38</sup> Die rein politische Hoffnung und damit das Prophetentum verstummen allmählich. Israel ist über das politische Stadium einer Garantie des eigenen Staates unter den anderen Staaten hinausgewachsen und sieht, daß sich der Friede und das Heil für die Völ-

---

<sup>38</sup> Ausführlicher findet sich das Folgende in: Dieter HATTRUP: *Die Bewegung der Zeit. Naturwissenschaftliche Kategorien und die christologische Vermittlung von Sein und Geschichte*. Münster, 1988.- 296 S.; insbes. „Israels Suche nach Heil“, S. 197 - 208.

ker nur begründen lassen durch ein Loslassen und eine Universalisierung, deren Ausmaß über den Horizont des vom Menschen zu Machenden hinausgeht. Der Weg des Loslassens und der Universalisierung führt in der Weisheit den Blick Israels vom Volk und von den Völkern als möglichen Trägern der Identität hinaus auf den Urheber und Schöpfer dieses Geschehens.<sup>39</sup>

Wie geschieht die Erweiterung des Blickes auf den Ursprung von Himmel und Erde? Unbestritten ist - und Israel muß davor den Blick nicht verschließen -, daß das Böse in den Völkern, in den großen und den kleinen am Werke ist. Aufgehoben werden kann die Bosheit durch keine menschliche Gegenkraft.<sup>40</sup> Diese Kraft müßte die Geschichte der Völker von Grund auf verwandeln und die Geschichte als Schöpfung erkennen lassen, erschaffen von einem Schöpfer, der nicht in den Machtkämpfen der Geschichte steht. Die Quintessenz der israelitischen Weisheit zeigt: In dem ungewandelten Äon dieser Geschichte ist kein Heil möglich; es gibt nur Wege in der Gefahr, die das Schlimmste verhüten und ein begrenztes Leben gestatten. Denn die Ungerechtigkeit hat sich verfestigt und ist zum Bösen an und für sich geworden, dem keine innergeschichtliche Kraft mehr gewachsen ist. Das Böse ist die hoffnungslos gewordene Ungerechtigkeit in der Geschichte, die durch keine Tat des Menschen, sondern nur noch durch eine Tat Gottes überwunden werden kann.

Diese jenseits politischer Änderungsmöglichkeiten liegende Unterdrückung Israels kann nur überwunden werden durch einen dritten Auszug aus dem Land der Sklaverei, nach Exodus und Heimkehr aus Babylon. Ein solcher Auszug aber muß tiefer

<sup>39</sup> „Eine neue Geschichte Gottes mit seinem Volk bzw. mit dem ‚Rest‘ wird angekündigt... Während bei Jesaja noch stärker das Neue am Alten anknüpft, verheißen die vor- und exilischen Propheten das neue Heilshandeln Gottes als eine (wenn auch analoge) Neu-Setzung durch Jahwe: Alles muß ganz von neuem getan werden. Dieses Neue übertrifft das Alte unvorstellbar, denn es ist endgültig und nicht mehr auflösbar.“ Medard KEHL: *Eschatologie*. Würzburg: Echter, 1986.- 370 S.; 110.

<sup>40</sup> „Für die Apokalyptik gibt es das Heil von Gott her nicht mehr in dieser Geschichte und in dieser Welt, wie es die jahwistische und prophetische Hoffnung Israels noch erwartet hatte. Zwischen dieser Geschichte und dem Heil Gottes gibt es einfach keine Beziehung mehr; durch die Sünde ist ein endgültiger Bruch eingetreten.“ (Kehl [s. Anm. 39], 110)

reichen als jene geschichtlichen Ereignisse, in denen Israel zum erstenmal Heil und Leben erfahren hatte. Für den neu zu vollbringenden Auszug können der ägyptische Exodus und Babylon nur Symbole und vorausgeworfene Schatten sein. Der neue Auszug findet seine deutlichste Gestalt in der Apokalyptik, in unerhörten endzeitlichen Erwartungen. Der Durchgang durch die verfestigten Bedingungen der Geschichte zu ihrem Ursprung ist schließlich die Überwindung durch den Tod, und er ist zugleich die Erkenntnis von der Nicht-Notwendigkeit aller irdischen Bedingungen. In einem Moment höchster existentieller Bedrohung ereignet sich die Durchleuchtung der Geschichte bis hin zur Schöpfung aus dem Nichts. Die Geschichte kann die Unmittelbarkeit zu Gott nicht mehr verhindern.

Im zweiten Buch der Makkabäer ist von der Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*) zum erstenmal die Rede. Es ist die Zeit um etwa 170 v. Chr.; der Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes läßt die gesetzestreuen Juden verfolgen. Eine Mutter mit ihren sieben Söhnen wird in Anwesenheit des Königs vor die Wahl gestellt, entweder das Gesetz zu brechen und vom Schweinefleisch zu essen oder - im Fall der Weigerung - gemartert und getötet zu werden (2 Makk 7, 1). Nachdem schon sechs ihrer Söhne durch das Bekenntnis grausam zu Tode gekommen sind, ermuntert sie auch den jüngsten und letzten Sohn, dem Gesetz treu zu bleiben.

„Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen. Hab keine Angst vor diesem Henker, sei deiner Brüder würdig und nimm den Tod an! Dann werde ich dich zur Zeit der Gnade mit deinen Brüdern wiederbekommen.“ (2 Makk 7, 28f)

In der bedrängenden Situation der Verfolgung ist zum erstenmal von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts ausdrücklich die Rede. Warum formt sich das Wort gerade bei diesem Ereignis?<sup>41</sup> Die Wahl, vor der die Mutter mit ihren Söhnen steht, ver

<sup>41</sup> Vgl. dazu: „Die Aussage von der Erschaffung ‚aus nichts‘, mit der erstmals 2 Makk 7, 28 den bibl. S.(chöpfungs)glauben interpretiert (im Ggs. zu Weish. 11, 17, wo noch vom formlosen Stoff als Substrat der S.(chöpfung) die Rede ist), wird in der Sache von Jo 1,3 aufgegriffen...“ RATZINGER: In: <sup>2</sup>LThK IX, 1964, 460; „Die Unabhängigkeit des Schöpfers von allen Kon-

langt die Entscheidung, entweder ihre Identität in Raum und Zeit zu suchen oder in dem, was Raum und Zeit überschreitet und begründet. Die Entscheidung der Mutter ist: Das Gesetz ist absolut und geschichtlicher Veränderung nicht unterworfen, weil es als unmittelbare Erscheinung zwar nur eine Bedingung innerhalb einer völlig bedingten Geschichte ist, aber gerade in der Bedrohung durch das Streben nach innergeschichtlicher Universalisierung zum Symbol Gottes, dem Schöpfer der Geschichte, werden kann. Mitten in der ganz und gar bedingten Geschichte leuchtet hier in letzter Negation des Endlichen das Unbedingte auf, wie es zum erstenmal bei Abraham geschehen war. Die Glaubensentscheidung der Mutter hat eine Voraussetzung in der alles Endliche übertreffenden Erkenntnis: Alle Kräfte, die sich jetzt gegen mich wenden, sind selbst nur partiell, weil sie abhängen und geschaffen sind aus einem einzigen Ursprung. Nur ihn habe ich letztlich zu ehren. Daher kann ich den Tod annehmen, weil ich damit nicht aus der Wahrheit meines Lebens, nicht aus Gott falle.

Im Festhalten des Gesetzes hält die Mutter nicht fest am Leben. Und so gewinnt sie das Leben. Ist ihr das Gesetz also doch Garant eines Bestandes, den sie aus sich selbst zu leisten imstande ist? Hier kann es nun ernst sein oder auch nicht. Das Gesetz garantiert die Einheit und den Bestand eines Volkes und seiner Menschen. Im Augenblick des Konfliktes aber zeigt es die nur gewährte Beständigkeit in der Geschichte und die doppelte Art, ein Gesetz zu halten. Denn das Gesetz als Gesetz behaupten und es in solcher Weise halten, heißt im Bestand des Gesetzes sein Leben suchen, etwa als Zelot, Freischärler oder Proselytenmacher. Und das bringt den Tod. Aber das Gesetz halten, indem man sich selbst daran hält und es bis zum Ende hält, das bringt durch den Tod hindurch das Leben. Und da keine Tat des Menschen aus sich selbst über den Tod hinaus reicht, ist die Erfahrung, solcher-

---

prinzipien der Schöpfung kommt in dem bara so kraftvoll zum Ausdruck, daß man mit diesem Vers (Gn 1, 1) allgemein die Vorstellung von einer creatio ex nihilo verband. Wenn es auch nicht zutrifft, daß dieser Gedanke hier förmlich ausgesprochen ist, so liegt er doch in der Fluchtlinie dieser Aussage, die dann das spätjüdische 2. Makkabäerbuch (2 Makk 7, 28) zur Formel von der creatio ex nihilo ausgestaltete.“ SCHEFFCZYK. In: HDG II/2a, 1963, 4.

art das Gesetz halten zu können, schon die Erfahrung Gottes und des Lebens.

Das Neue, wie es in der Gestalt des Antiochus Epiphanes auftritt, ist keine neue Lebensmöglichkeit, sondern die festgefahrene und gewaltsame Ungerechtigkeit, welche die Welt als Tatsache nimmt. Es ist die falsche Richtung des Lebens, also gar kein Leben und ein Weg in den Tod, wenn eine partikulare Tatsache sich äußerlich universalisieren will. Denn dadurch hebt sie den Konflikt nicht auf, den sie in ihrer Tatsächlichkeit immer schürt, sondern treibt ihn ins Ungemessene. Dagegen ist die Mutter mit ihren Söhnen zum Ursprung des Lebens, zum Wissen vom Heil vorgestoßen, weil sich in ihr das Loslassen zur größten Universalisierung erweitert hat, zum Blick auf den Tod, so daß sie die ganze Schöpfung als Geschenk aus dem unvordenklichen Geschick empfangen kann. Sieh alles an und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts geschaffen!

Mit dem bestimmten Wissen vom Heil, daß der Tod alle geschichtlichen Lebensgestalten verneint und daß dennoch Leben *ist* in der Geschichte, endet der israelitische Weg vor Gott. Das Wissen vom Tod ist das Wissen vom universalen Heil der Geschichte im Modus der Negation: Leben kann es nur geben als Durchgang durch den Tod. Der Tod ist die Negation der Geschichte und dennoch der einzig gangbare Weg in ihr. Diesen Weg in der Geschichte, der nicht nur Kreise um sich selber dreht, der aber auch sein Ziel, das Leben, nicht aus sich erreicht, ist Israel vor seinem Gott gegangen. Alle gewährten konkreten Lebensgestalten werden wieder verworfen, solange das Loslassen in den Tod nicht vollzogen ist. Die israelitische Gnosis als Wissen des Subjektes erreicht soviel an Erkenntnis, daß das Leben *ist* in der Geschichte, daß dem Tod keine Gestalt der Geschichte entgegen kann und daß alles Leben Verlangen hat nach einem Bestand über den Tod hinaus.

### 6.2 Der Weg der Religionen neben Christus

**Satz 6.2: Es geht in den Religionen um das immer neu erfahrene Jenseits, das in das Gefüge von Person und Ge-**

**schichte als Unbegreiflichkeit einbricht. Die Mythen der Religionen feiern dieses Ereignis im ewigen Kreislauf der gleichen Unbegreiflichkeit. Einzig der Buddhismus erkennt, darin Israel ähnlich, ein Ende des Kreislaufs der Geschichte, allerdings zugleich damit auch ein Ende der Person.**

Wenn der Mensch die Endlichkeit von Welt und Geschichte, zugleich aber auch ihre unabschließbare Offenheit entdeckt, so daß er nicht weiß, wovor er mehr erschrecken soll, vor der eigenen Endlichkeit oder der fremden Unendlichkeit, entdeckt er die absolute Grenze, in der ihm die Freiheit der Alternativen zur Qual und Unfreiheit wird. Gibt es einen Ausweg aus dieser Qual? Ist etwa die Religion ein solcher Ausweg, indem sie doch einen Weg in ein Jenseits der absoluten Grenze weist? Ist sie ein Sprung des Menschen über Einsicht und Vernunft hinaus in die Erlösung aus seiner Fraglichkeit?

Wenn man schlicht einen äußeren Vergleich anstellt, wie es etwa der Religionswissenschaftler *Friedrich Heiler* tut, dann liegt eine solche Auffassung nahe.<sup>42</sup> Das jenseitige Leben erscheint bei ihm als Fortsetzung des irdischen Lebens, getrennt nur durch das Gericht, das in allen Religionen vorkommt, etwas verschieden eingefärbt je nach kulturellem Hintergrund (‘Vollendung im ewigen Leben’, 515 - 541). Eine solche Sicht der Religionen ist nicht einfach falsch, aber meint an einem Punkt des Überblicks zu stehen, bei dem das Problem des Lebens, von dem die Religionen handeln, schon gelöst sei. Sie zeigt nur die bunte Außenseite, nicht das Wesen der Religion und was in ihr zu begreifen oder zu lassen gesucht wird. Dem steht hier der Satz entgegen (6.2), daß die Mythen der Religionen das wechselvolle Verhältnis von Welt und Mensch im unabschließbaren Kreislauf des immer Gleichen, aber Unbegreiflichen darstellen. Die Naturreligionen finden ihre Fortsetzung also nicht so sehr in den heutigen Hoch-Religionen, etwa im Christentum, sondern in den Naturwissenschaften, die das Beständige und Gesetzmäßige im Wechsel der Erscheinungen zu fassen suchen.

---

<sup>42</sup> Friedrich HEILER: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart, 1961 (Die Religionen der Menschheit, Bd. 1).

Was erkennt die Religion, wenn wir den Begriff in seiner größten Weite nehmen?<sup>43</sup> Die Wirklichkeit der Geschichte zeigt sich in ihrer tiefen Ambivalenz, ihrer Endlichkeit, ihrer Grenze. Leben und Tod gehören zusammen, und unentwirrbar scheinen Verantwortung und Schuld, Hoffnung und Verzweiflung verknüpft zu sein. Wir stellen uns mühsam dieser Ambivalenz entgegen und werden stets wieder von ihr verschlungen, eben weil uns das wahre Antlitz der Welt nicht erscheinen will, nicht gewollt und deshalb verdrängt von allen Kräften der Erde. Wir selbst verstellen es uns, durch Selbstbeschwichtigung und Verlangen nach Gewißheit. Der Mythos ist der Kampf gegen dieses Vergessen und zugleich die Beschwichtigung über den schrecklichen Inhalt, der sich am Rande des Alltags auftut.

In dem Werk *Die antike Religion*<sup>44</sup> zeigt Karl Kerényi, vor allem mit Blick auf den Tod, daß die antiken römisch-griechischen Religionen Versicherungen zur Selbsterhaltung sind. Wie alle Züge der Wirklichkeit, die in eigener Mächtigkeit das Dasein des Menschen bestimmen, wird auch der Tod in der Vorstellung, der Macht des Hades gefaßt. In der Art, wie er geschildert wird, verdichtet sich in anschaulicher, symbolischer Sprache die Grunderfahrung des Menschen mit dieser Macht. Der Hades ist einer von „den vielen Beherrschern des sterblichen Daseins“ (207). Er gehört mit Dionysos, dem Gott des Lebens, zusammen und ist doch von ihm grundlegend unterschieden. Tod und Leben wechseln; in den sterbenden und dabei ewigen Göttergestalten wird das unauflösliche Geheimnis des Lebens angeschaut. Der homerische Hades umschreibt in anschaulicher Form das, was die Sprache zum Ausdruck bringt, wenn sie die Toten als „Gewesene“ bezeichnet. Das Gewesene ist nicht Nichts, es war ja einmal. Aber es ist nicht mehr, im Hinblick auf das Seiende existiert es nur gleichsam schattenhaft. Es lebt fort in der Erinnerung, verblaßt aber auch dort. Dies alles aber ist heiliges Geschick, unverfügbar und nicht manipulierbar. Auf diesen Tod, der als „Macht des Hades“ eine ganz reale Trennung herbeiführt und insofern Mäch-

---

<sup>43</sup> Gunter STEPHENSON: *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*. Darmstadt, 1980.- 350 S.

<sup>44</sup> Karl KERÉNYI: *Die antike Religion. Ein Entwurf von Grundlinien*. Düsseldorf, 1952.

tigkeit ist, geht der Mensch zu. Er vermag sich aber auch, besonders wenn er leidet, danach zu sehnen. Diese Macht und ihr Reich erscheint ihm dann als Ort der Ruhe, der Besänftigung und des Friedens. Ebenso finden sich Beschreibungen der Welt der Toten als einer Welt „des Übelen, der Finsternis, der Stelle der Kälte, der Häßlichkeit“ (219). Das Jenseits in den Religionen erweist sich damit als Diesseits, in dem das unbegreifliche Nichts sagbar und gemildert wird. Von Gläubigkeit kann hier keine Rede sein, da die Grundstruktur der Unbegreiflichkeit der Welt zwar erkannt, aber nicht anerkannt wird.

Fruchtbarer als das Gespräch mit der Antike oder der teilweise zu ihr zurückkehrenden Moderne und ihrer Verzweigung ist die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, der lange Zeit ohne Berührung mit dem Christentum seinen Weg gegangen ist und an dessen Anfang deshalb kein Verlangen nach Beerbung oder Befreiung von einer Vatergestalt stand, wodurch der Blick immer getrübt wird. Jede Emanzipation bleibt zu sehr am verabscheuten Gegenstand ihres Herkommens gebunden. Nach einem divinatorschen Wort von *Romano Guardini* - noch lange vor dem Ende des Marxismus - ist vielleicht einzig von Buddha das Problem des Menschen in der Geschichte auf eine Weise gelöst worden, die der Existenz Christi konkurrierend nahe kommen kann.

„Einen Einzigsten gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat.“<sup>45</sup>

Es ist für einen westeuropäischen abendländischen Menschen nicht leicht, einen Zugang zum Buddhismus zu finden, weil der Buddhismus eine Anschauung der Welt voraussetzt, die vom begrifflichen westlichen Denken völlig verschieden ist. Zwar kennt auch der Westen Meditation und Kontemplation, aber diese kämpfen meist darum, die Subjekt-Objekt-Spaltung des begrifflichen Denkens zurück zu nehmen, bleiben also in ihrer Negation an den Begriff gebunden. Bis hinter die Grundentscheidung zum

---

<sup>45</sup> *Romano Guardini*, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, 680 S., Paderborn <sup>13</sup>1980; 360.

Begriff wäre aber zurück zu gehen, um verstehen, was Hinduismus oder Buddhismus ist. Das ist zu schwierig und soll hier nicht versucht werden; wir begnügen uns mit der einfacheren Aufgabe, das östliche Denken im Spiegel des westlichen wahrzunehmen, ohne dabei die Spiegel auszutauschen. Zur westlichen Schwierigkeit kommt die östliche, daß der Buddhismus in seiner Geschichte von vielen Mythen und Praktiken überlagert worden ist, so daß der Unterschied zwischen dem genuinen Buddha und den buddhistischen Zerrformen für einen fernen Westeuropäer nicht leicht zu erkennen ist.

Geeignet für eine Darstellung sind die Schriften von *Keiji Nishitani* (1900 - 1990), einem weit bekannten Lehrer des Zen-Buddhismus aus Kyoto in Japan.<sup>46</sup> Die Kyoto-Schule zeichnet sich durch eine genuin buddhistische Tradition aus. Und zugleich vermag sie aus der Begegnung mit der deutschen Philosophie - Nishitani hielt sich zu Studien 1937 - 1939 in Freiburg bei Martin Heidegger auf - die buddhistische Erfahrung auf gewisse Weise in die Begriffssprache des Abendlandes zu übersetzen. Nicht zufällig hat sich eine Verwandtschaft dieser philosophischen Buddhisten mit Heidegger gezeigt, der in seiner Ontologie-Kritik möglichst weit hinter die Seins-Entscheidungen des Abendlandes zurückgreifen wollte.

Das zentrale Wort ist die *Leere*. Das ist für unsere Ohren eine bessere Übersetzung des bekannten Nirwana als das Nichts, weil der westliche Nihilismus, etwa in der Form Nietzsches oder Sartres, zu bemüht und angestrengt wirkt aus Enttäuschung über die nicht zu erringende Fülle des Seins. Der westliche Nihilismus ist ein Ressentiment, den der östliche durch die Länge seiner Tradition zumindest schon gemildert hat, also leben kann, ohne an seinen Gegner gebunden zu sein oder ihn am Leben zu hindern.

---

<sup>46</sup> *Keiji Nishitani*, Was ist Religion?, 437 S., Frankfurt/Main 1982; Ders., Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus, in: *Richard Weiser* (Hg.), Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium, Tübingen 1960, 381 - 398.

Die folgende Skizze kann nur sehr knapp sein. Was ist unter dem Nirwana, der Leere also, zu verstehen?<sup>47</sup> Nishitani<sup>48</sup> führt eine alte buddhistische Mönchsgeschichte an:

Leere ist „der Ursprung der unzähligen wunderbaren Wahrheiten, der Urgrund aller Dinge.“ (386)

Im Unterschied zur westlichen Metaphysik wird der Ursprung der Wahrheiten und der Dinge weder als Substanz noch als Subjekt vorgestellt, wie es besonders die Neuzeit seit Descartes mit dem Naturgesetz oder im philosophischen Idealismus getan hat. Als Substanz oder Subjekt stünde der Urgrund immer in Gegensatz zu einem anderen Grund. Er wäre endlich und stieße sich am Endlichen. Nishitani bezeichnet die Leere als Ereignis, fügt aber gleich alle nur denkbaren Negationen hinzu, um jeden Gedanken an ein Subjekt oder eine Substanz fernzuhalten.

Der Mensch gelangt in diese Leere des Ursprungs dort, wo er selbstlos wird, wobei *Selbstlosigkeit* die Übersetzung des buddhistischen Wortes *Anatman* ist. Wenn der Mensch auf den Weg der Selbstlosigkeit kommt, kann der leere und von Gegensätzen freie Ursprung in ihm durchbrechen.

„... es ereignete sich dadurch, daß jener Mensch ohne aus seiner leiblich-seelischen Verfassung herauszutreten sich dem absolut Offenen öffnete, das Jenseits von allem, von Leib und Seele, von Materie und Geist, ja von Welt und Göttern waltet; dies ist die schlichteste und gründlichste Offenbarung der Urwahrheit.“ (387)

Die Selbstlosigkeit wird der *große Tod* genannt; der Tod ist aber zugleich die *große Wiedergeburt*, da Tod und Leben als die endlichen Formen des Selbst erscheinen, das selbst nicht erscheint. Der Mönch, der den Tod erleidet, wird zum *wunderbaren Sein*, da in ihm sowohl das Sein des Ganzen wie des Einzelnen umfaßt ist. So ist der Mönch zugleich mit allem eins und zugleich ganz er selbst. Die Einheit und die Unterschiedenheit sind beide wahr. Zur Veranschaulichung dieser Haltung greift *Nishitani* auf einen Bericht über Franziskus von Assisi zurück. Er schreibt:

„Dieser Heilige sprach bekanntlich alle Dinge und zwar nicht nur die Menschen, sondern auch Sonne, Mond, Wind, Wasser, Feuer,

<sup>47</sup> *Hans Waldenfels*, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 1976; *Frederik Franck* (Hg.), The Buddha eye crossroad, New York 1982.

<sup>48</sup> Zitate aus: Nishitani, Die religiös-philosophische Existenz.

Erde, Vögel, Tiere als 'Bruder' und 'Schwester' an. Als er einmal an seinen erblindenden Augen mit einem weißglühenden Eisen operiert werden mußte, rief er, indem er das weißglühende Eisen segnete, aus: 'Bruder Feuer, ich habe dich immer geliebt, weil du von allen Geschöpfen Gottes das mächtigste und schönste bist. So habe denn Erbarmen mit mir, brenne mich sanft, daß ich es aushalten kann!' Der Arzt nahm das wie Sonne blendend helle Stäbchen und als er damit die aufzischende Haut berührte und vom Ohr zur Braue fuhr, lächelte der Heilige leise wie ein Kind unter der streichelnden Hand der Mutter. Und als die davongelaufenen Brüder in die Zelle zurückkehrten, sagte der Heilige mit dem gleichen stillen Lächeln zu ihnen: 'Oh, Ihr Kleinmütigen! Wovor hattet ihr denn solche Angst? Ich habe keinerlei Schmerz gespürt.' - 'Es ist ein Wunder geschehen!', rief da der Arzt, der noch nie etwas Ähnliches erlebt hatte.“ (386)

Blickt man mit dieser knappen Skizze auf die Mythen und heidnischen Religionen, so zeigt sich deutlich die Differenz zum Buddhismus. Die mythischen Religionen haften an dem fest, was der Blick des Menschen erfaßt und transponieren es ins Übergeschichtliche. Sie schließen aus der Einzelerfahrung auf die allgemeine und deshalb immer wieder neue Erfahrung. Der Mythos spricht bloß immanent über die Geschichte, auch wenn sich seine Erzählungen und Bilder weltfern anhören. Der Weg des Buddhismus führt in den Abgrund der Geschichte, also jenseits der Erfahrung, da auch die Differenz von Einzelheit und Allgemeinheit noch keine letzte Wahrheit ist. Die geschichtsimmanente Sichtweise des Mythos erzeugt die zyklische Struktur des mythischen Weltbildes, *hier* wird der Zyklus aufgehoben.

In der Spannung von Person und Geschichte zerbricht die Person nicht mehr *an* der Geschichte, wie in der Antike und in der Moderne, sie zerbricht vielmehr *mit* ihr. Das Heil, die Einheit mit dem Ganzen, ist nicht mehr der Triumph der Geschichte im Kampf ums Dasein, sondern ihr Ende, der Austritt aus dem Zyklus der Leiden, das Ende des Rades von Geburt und Tod. Aber zugleich ist es auch das Ende der Person. Das Heil der Person ist im Buddhismus denkbar und erfahrbar geworden durch die Aufhebung der Konkurrenz alles endlichen Lebens, also durch die Aufhebung der Person, ihres Begehrens und ihrer Feinde. Aber solches Heil ist unbeschreiblich und unsagbar, deshalb eine Art

von Nichts, die in keinem Zusammenhang mehr mit der Person und ihrer Geschichte steht. Der Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen fehlt, das uralte Ressentiment der negativen Philosophie und Theologie gegen das Leben; wie ein Tropfen Wasser im Weltmeer hat sich das endliche Sein im Unendlichen aufgelöst. Und noch dieser Tropfen ist zu groß gedacht.

Dennoch kann der Buddhismus eine Schule des Evangeliums sein, sowohl für den Buddhisten wie für den Christen, auch wenn das Gespräch und der Nachweis einer Erfüllung des einen im anderen auf Skepsis stoßen muß. Die Angst um die Identität steht auf, nicht bei Buddha und Christus, aber bei den Buddhisten und Christen, wenn geistige Gestalten zu Vorläufern oder Erfüllern erklärt werden. In der Identitätsfrage spiegelt sich zu Recht die Frage nach dem Heil wider: Wer bin ich? Oder: Wie kann ich sein, was ich bin? Ein unverbindlicher Dialog zum Austausch von Informationen - so wichtig es sein kann, den anderen wenigstens im Spiegel der eigenen Weltsicht wahrzunehmen und im anderen das menschliche Angesicht zu erkennen -, nimmt die Heilsfrage nicht ernst. Der unverbindliche Dialog ist unter dem Niveau dessen, wie im Christentum und im Buddhismus die Erlösung gelebt wird. Ein dritter Weg ist immer nur für denjenigen möglich, der unbeteiligt ist sowohl am ersten wie am zweiten Weg.

Über das Rivalisierende hinaus erwägt Guardini den Gedanken, daß Christus nicht nur im Alten Testament einen Vorläufer gehabt habe, Johannes den Täufer, sondern auch außerhalb der jüdischen Geschichte, ja außerhalb des westlichen Kulturkreises. Neben den Täufer Johannes stellt er Sokrates und Buddha.

„Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer aus dem Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha.“<sup>49</sup>

Diesen Gedanke gilt es tiefer zu erwägen, weil er sich durch die natürliche Theologie anbietet, insofern Gott sich nach Paulus unter den Völkern nicht unbezeugt gelassen, sondern seit Erschaffung der Welt in der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen wird (Röm I, 20). Der allgemeine Heilswille Gottes (I

<sup>49</sup> Vgl. Guardini (s. Anm. [45](#)), 360.

Tim 2, 4) kann die verschiedensten Gestalten annehmen, auch die der je unterschiedlichen Nähe und Ferne zu Christus, ohne daß historische Abhängigkeiten vorliegen müßten. In Rahners Theorie vom anonymen Christen ist diese Allgemeinheit des Heilsangebots inzwischen zum Allgemeingut der Theologie geworden, ohne daß die Differenz zwischen dem Angebot des Heils und seiner Verwirklichung genügend beachtet wäre, da nicht nur das Angebot, sondern auch die Annahme des Heils schon ein dem Menschen vorausliegendes gnadenhaftes Geschehen ist. Hier kann die Erkenntnis eines letzten Vorläufers Christi auch in anderen Glaubensweisen entlastend sein.

### *6.3 Säkulare Eschatologie nach Christus*

**Satz 6.3: Geschichtstheologisch kann die Chronologie nicht die Logik der Geschichte bestimmen. Auch ein nachchristliches Zeitalter ist eine Vorbereitung für Christus. Historische Vorbilder für diese anachronen Ereignisse sind das Exil Israels in der babylonischen Gefangenschaft und das Kreuz Christi. Die vergangenen Etappen der Heilsgeschichte bleiben so nicht nur in der Erinnerung, sondern in der Erfahrung gegenwärtig.**

Eine erste Probe kann der Gedanke über den Vorläufer Christi außerhalb Israels auf paradoxe Weise in unserer eigenen Kultur bestehen, die zwar nicht räumlich, aber zeitlich von Christus entfernt lebt. Die europäische Kultur will in weiten Teilen nicht christlich sein und dies in der Form des Übertreffens, des Fortschritts, des *Nicht-mehr*. Manchen Christen bereitet es auch innere Schwierigkeiten, nicht auf der Welle der öffentlich anerkannten Plausibilität zu schwimmen, sondern zu der radikal kleinen Minderheit gehören zu sollen, deren Einsamkeit Guardini fürchterlich genannt hat.

Geschichtsphilosophisch entspricht dem Gedanken Guardinis, daß es vor und neben Christus mehrere Vorläufer gegeben habe, die Unmöglichkeit eines einzigen Prinzips der Bewegung der

Weltgeschichte.<sup>50</sup> Denn dann gibt es, vom Menschen her gesehen, viele Wege zum Heil, die durch ihre Vielheit zwar den allgemeinen Heilswillen Gottes anzeigen, aber nicht seine Realisierung. Die Annahme selbst müßte noch einmal von Gott bewirkt werden, so daß Gott sein eigenes Heilsangebot annimmt. Und eben das ist das Christusereignis, nicht nur das Angebot des Heiles, sondern seine Annahme und Verwirklichung durch Gott zu sein. Es scheint, daß sich in der Religionsgeschichte diese christologische Struktur in Anfängen oder im Verborgenen findet, die dann als Schule des Evangeliums (*praeparatio evangelica*) bezeichnet werden kann. Und was diese Schule lehrt, ist das christologische Prinzip, daß das Endliche in der Selbstbewegung des Unendlichen lebt.

Ohne den Zwang der Geschichtsphilosophie kann der Gedanke gedacht werden, daß es auch nach Christus weitere Vorläufer geben kann, die ihm wie Johannes der Täufer den Weg bereiten. Philosophisch ist dies der Ausdruck der Unmöglichkeit, ein einziges Prinzip der Weltgeschichte zu beweisen, theologisch der Ausdruck der Souveränität Gottes über die Zeit und heilsgeschichtlich der Ausdruck der immer bedrängten Gegenwart des Volkes Gottes in der Welt. Die Christen dürfen nicht zu den Siegern der Geschichte zählen; auch öffentliche Plausibilität schießt auf Einfluß und Sieg. Die Antwort ist das Gericht Gottes, nicht nur über das vergangene Volk Israel, sondern auch über das neue Volk Israel, die Kirche. Das Leiden an der Kirche ist das Leiden der Kirche, es ist das Geschenk Gottes an sie, nicht zu den Siegern der Geschichte zählen zu müssen, also allezeit Zukunft und Hoffnung zu haben.

### **Aufgaben:**

6.1

—

6.2

—

6.3

—

---

<sup>50</sup> Vgl. oben § 2.3, S. [125](#).

*Ende § 6*

## § 7 DIE ERFÜLLTE ZEIT

### 1.

**Neu in der Zeit.** Neu, als unüberholbar neu in der chronologischen Zeit versteht das Neue Testament die erfüllte Zeit in Christus. Sowohl rücklaufend wie vorlaufend, anachron wie diachron, haben wir uns dem Ereignis genähert, das Jesus selbst die erfüllte Zeit nennt, beginnend mit der Botschaft vom Reich, gebunden an seine Person, bezeugt durch seinen Tod, vollendet in seiner Auferstehung. Mannigfach findet sich das Wort des irdischen Jesus von der erfüllten Zeit und dem nahe gekommenen Reich im Neuen Testament gespiegelt.<sup>1</sup> Mit dem zentralen Begriff der Person suchen wir dieses Ereignis zu verstehen. Person ist der Inbegriff der Durchdringung von Gott und Geschichte, von Zeit und Ewigkeit, von Endlichkeit und Unendlichkeit, in der sich diese Vorstellungen nicht nur äußerlich oder gar konkurrierend verhalten, sondern in wesentlicher Einheit. Personalität sagt den wesentlichen Bezug der Person auf das hin aus, was außerhalb ihrer selbst liegt und ohne das sie doch nicht leben kann. In der Natur ist die Liebe ein Werkzeug der Konkurrenz im Kampf ums Überleben. Das gilt selbst in der Theologie: Nur auf ihre Natur beschränkt sind Gott und Mensch einsam. Gott nur als Natur oder als Naturgesetz angesehen, bringt die Welt in eine totalitäre Abhängigkeit von diesem Gott. Deshalb ist Gott im christlichen Glauben seiner Natur nach vielfältige Person. Davon gibt es ein Abbild im Endlichen, insofern der Mensch außerhalb seiner Natur in der Beziehung der Personen lebt. Im Endlichen, in der Geschichte, macht der Begriff der Person es möglich, die naturhafte Konkurrenz zu klären und zu verwandeln in die Wechsel-

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa: „uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat“ (1 Kor 10, 11); „die Fülle der Zeiten“ (Eph 1, 10; Kol 1, 19); „am Ende der Zeiten“ (Hebr 9, 26).

seitigkeit der Liebe. Selbst der Unendliche kann sich nur auf die Weise der Person zu einem anderen und nicht nur zu sich selbst verhalten. Andersheit ist nicht zu vermeiden und Identität also naturhaft nicht zu erlangen. Liebe ist bejahte, Haß ist verneinte Andersheit. Selbst der Freitod ist nur die Resignation über eine einsam gewordene Natur, die in der Verzweiflung die Andersheit unwillig anerkennen muß.

*Inhalt von § 7.* Wenn die Bewegung der Person der spekulative, also der geschaute Begriff der Erfüllung ist, weil ihr das Andere wesentlich ist, dann haben wir zu sehen, *wie* Jesus in dieser Bewegung zum Anderen die Verkündigung vom nahen Reich Gottes erfüllt (7.1), *wie* die Negation endlicher Identität das Heil an seine Person knüpft (7.2) und *wie* Tod und Auferstehung die Verkündigung vom Reiche erfüllen, so daß darin der Messias, der Christus, anerkannt werden kann (7.3). Der dogmatischen Reflexion widerspricht es durchaus nicht, exegetische Ergebnisse aufzunehmen, auch wenn sie darüber nicht selbst zur Exegese wird.<sup>2</sup> Ihre Aufgabe ist die Einheit und Integration vieler einzelner Ergebnisse unter einer leitenden Perspektive, wobei diese Perspektive durch den Glauben vorgegeben ist: Wie kann sich die Geschichte in Christus erfüllen? Wie vermag Christus in seiner Person die Konkurrenzen und Feindschaften des Endlichen mit sich selbst und mit dem Unendlichen aufzuheben?

### 7.1 Die Verkündigung des nahen Reiches Gottes

**Satz 7.1:** Der irdische Jesus verkündet das nahe Reich Gottes. Er kehrt die aus der Vergangenheit auf die Zukunft gerichtete Hoffnung Israels noch einmal um. Im Heute seiner Verkündigung, das zu jeder chronologischen Zeit vertikal steht, ist das Reich Gottes nahe gekommen. Die Nähe meint, daß Gott selbst in der Geschichte handelt, woraus sein Handeln *heute* folgt.

---

<sup>2</sup> Vgl. hierzu: Peter HÜNERMANN: *Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs*. In: Jesus. Ort der Erfahrung Gottes. Festschrift für Bernhard Welte, Freiburg u.a.: Herder, 1976, 210 - 236; Dieter HATTRUP: *Exegese und Theologie*. In: ThGl 83 (1993) 90 - 94.

Das Wort von der erfüllten Zeit, mit der das Reich Gottes nahe gekommen ist, findet sich in vielen Abwandlungen. Es ist zugleich das erste Wort des NT aus dem Munde Jesu.

„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.“ (Mk 1, 15)

In diesem Wort kommt zum Ausdruck, daß die Zukunft Israels nicht mehr aussteht, jedenfalls nicht mehr von Gott her aussteht und auf sich warten läßt, sondern in gewisser Weise gegenwärtig und nahe ist. Was heißt in gewisser Weise? Wie gewiß ist diese Weise? Wie können wir theologisch, also reflektiert und zugleich bezogen auf die Verkündigung Jesu, exegetisch nachprüfbar sagen, was diese Nähe meint?

Jede christliche Eschatologie hat in der Botschaft Jesu vom nahen Reich Gottes ihre Grundlage, auch wenn sie oft nur in einer enteschatologisierten Weise von den Letzten Dingen zu reden vermocht hat, über Dinge, die einst, in ferner Zukunft auf den Menschen warten.

Die Erwartung so ferner Dinge steht in Widerspruch zur Verkündigung Jesu. Denn eine enteschatologisierte Eschatologie erwartet die Letzten Dinge in der Zukunft, in einer sehr fernen Zukunft, da immer der eigene Tod oder auch das Ende der Geschichte mit naturhaftem Instinkt verdrängt werden. In einem chronologischen und horizontalen Verständnis der Zeit liegt das nahe, da es die apokalyptische Enderwartung Jesu nur für eine mehr oder weniger zeitbedingte Redeform halten kann. Mit der vertikalen Betonung der Person vor der Geschichte aber können wir der konsequenten Eschatologie Jesu, auch in ihrer Fremdheit, einen umfassenden Platz einräumen, ohne die Erwartungen eines Jenseitsglaubens der Letzten Dinge damit beiseite zu schieben. Sie werden zu einer Erscheinungsform der Eschatologie in einer nicht geschichtlich gedachten Welt, in der die Wirkung der Person auf die Geschichte und das Heil oder Unheil, das sie dort anrichtet, noch nicht in den Blick genommen ist.

Für die exegetische Seite stütze ich mich vor allem auf die Untersuchungen von *Helmut Merklein* zur Reich-Gottes-Verkündi-

gung Jesu,<sup>3</sup> allerdings nicht ausschließlich.<sup>4</sup> Die Beschränkung auf *eine* Sicht kann dabei die exegetische Aussage deutlicher machen als die Anführung aller möglichen Autoren, da die Auswahl doch immer von einem außerexegetischen Kriterium besorgt wird, und alle zu diskutieren, sollte selbst dem Spezialisten schwer werden. Hier begnügen wir uns mit einer ersten Reflexionsstufe, um den Dialog mit der Exegese überhaupt möglich zu machen. Unsere leitende Perspektive bestimmt die Auswahl der exegetischen Autoren und diese wiederum wirkt auf die Perspektive zurück. Natürlich wird damit das Moment der Wahl nicht wirklich aufgehoben, aber es wird in seinem verschränkten Charakter als Wahl und Erkenntnis deutlich gemacht.

*Wallfahrt im Raum.* Wir haben zunächst, wenn wir uns den Worten und Taten Jesu nähern wollen, sorgfältig unsere mitgebrachten Begriffe über das, was Nähe ist, zu besichtigen und beiseite zu lassen. Nähe kann *räumliche* Nähe meinen, und Pilgerfahrten ins Heilige Land oder zu einem anderen Wallfahrtsort haben etwas Ehrwürdiges. Sie sind ein Bild der gesuchten wesentlichen Nähe, die gefühlt, erahnt, erlebt und erbeten wird, eben weil Nähe ihrer Erscheinung nicht so bestimmt, jedenfalls nicht so festgehalten werden kann wie ein Meterband oder eine Stoppuhr. Die Wallfahrt ist die Sehnsucht nach wirklicher und wesentlicher Nähe zum Heil im Bild des Raumes. Sie entspricht tief der Artung des Menschen, der leiblich und seelisch verfaßt ist. Noch in den säkularen Formen des Starkultes von Show und Sport kommt sie zum Ausdruck. In allen Religionen wird die Berührungsnähe als eine Manifestation des Heiles gesucht und ist im religionsgeschichtlichen Vergleich nichts spezifisch Christliches. Man kann das Wallfahren zwar wegen der inkarnatorischen Struktur des Glaubens gut rechtfertigen, denn über die Menschheit

---

<sup>3</sup> Helmut MERKLEIN: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip - Untersuchung zur Ethik Jesu*. Würzburg: Echter, <sup>2</sup>1981.- 339 S.; DERS.: *Jesus, Kündiger des Reiches Gottes*. In: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Hrsg. von Walter Kern; H.J. Pottmeyer; Max Seckler. Freiburg u.a.: Herder, 1985, Bd. II, 145 - 174.

<sup>4</sup> Vgl. auch: Joachim JEREMIAS: *Neutestamentliche Theologie. 1. Teil. Die Verkündigung Jesu*. Gütersloh, <sup>2</sup>1973; Wilhelm THÜSING: *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Bd. 1. Kriterien*. Düsseldorf, 1981; Klaus Koch; Johann M. Schmidt (Hrsg.): *Apokalyptik*. Darmstadt, 1982.- 500 S.

Christi bietet es eine Einübung in seine Gottheit. Der Pilgerweg symbolisiert den Weg des Pilgers auf dem Lebensweg, es symbolisiert zugleich die Nachfolge Christi und manches andere. Aber Wallfahren ist damit noch nicht schlechthin die verwirklichte Gestalt des Glaubens. Das Wallfahrtswesen war immer zugleich in der Gefahr des Unwesens, in dem sich die Unwahrheit räumlicher Nähe zeigt. Christlich verfällt das Verlangen nach räumlicher Nähe zunächst sogar der prophetischen Kultkritik, weil die besitzhaft eingenommene räumliche Nähe zum Alibi einer Verweigerung einer wesentlichen Nähe zu Gott und zum Nächsten werden kann.

Die räumliche Nähe allein bringt dem Menschen noch nicht das Heil oder macht ihn gar heilig. Ja, im Leben Jesu und in der Zeit der Kirche tut sich vielfach ein Gegengesetz kund, wenn das größere Angebot der Liebe Gottes auf die größere Ablehnung und den tieferen Haß trifft: es ist das Geheimnis der Ungerechtigkeit (*mysterium iniquitatis*), das dramatische Geheimnis von Schuld und Erlösung. Die gesteigerte Nähe der Liebe bringt den gesteigerten und vertieften Haß der Welt hervor. Hans Urs von Balthasar nennt es den dramatischen Knoten der Offenbarungsgeschichte,

„... daß die gesteigerte Offenbarung der göttlichen Liebe gesteigerte Ablehnung, vertieften Haß erzeugt. Daß das im Alten Testament verborgen bleibende Moment des Teuflischen erst im Neuen Testament vollends hervortritt, ja allererst hervortreten kann.“<sup>5</sup>

Die Verweigerung des Judas, die schließlich im Abendmahlssaal hervortritt, die Vertreibung der Jünger aus den Städten, das Weinen Jesu über die Stadt Jerusalem, aber auch das Unverständnis seiner Verwandten und seiner Heimatstadt Nazareth machen die räumliche Nähe zu einem doppeldeutigen Faktor wesentlicher Nähe des Reiches Gottes. Die rein äußerliche Anwesenheit des Heiligen kann das Gegenteil hervorbringen: die Verweigerung, die Hohlheit oder die Heuchelei, und die Heiligkeit kann dies alles als ihr Gegenteil auch bewirken, zwar nicht aus ihrem Wesen, aber indirekt und aus dem Wesen dessen, der von ihr betroffen wird. Paulus wird sagen, daß des Christen Duft zugleich

<sup>5</sup> Hans Urs von BALTHASAR: *Theodramatik*. Bd. IV *Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes 1983.- 483 S.; 245f.

Lebensduft ist für die einen und Todesgeruch für die anderen (2 Kor 2, 16).

*Intellektuelle Wallfahrt.* Wallfahren mag zu den volkstümlichen Formen der unmittelbaren, ja naiven Nähe zählen, es hat deshalb etwas Liebenswürdigen an sich, das den gelehrten Formen der Nähe leicht abgeht, welche die Annäherung an die Verkündigung Jesu auf *zeitlichen* Wegen suchen. Dieser Weg ist von nicht weniger Gefahren durchzogen, ja wegen der reflektierten Form, also wegen der erhöhten Beteiligung des Menschen, sind dabei sogar von vornherein größere Hindernisse zu erwarten. Die versuchte zeitliche Nähe zum Christus-Ereignis ist das *historische Bewußtsein*, das sich die Lehre und das Leben Jesu als das eines jüdischen Rabbi vor 2000 Jahren vorstellt. Das historische Bewußtsein nimmt nicht an, daß Jesus oder die Bibel unmittelbar zu uns reden könnten, sondern daß es besonderer Anstrengungen bedarf, sich dem fernen Ziel des Verstehens zu nähern. Das historische Bewußtsein ist die Wallfahrt des Intellektuellen, woraus als feine Form der Lüge die Hermeneutik erwachsen kann, wie beim Wallfahrer die Heuchelei. Zwar sucht die Hermeneutik das Fremde als das Fremde zu erkennen und nicht nach eigenen Maßstäben zu messen, zunächst sucht es auch durch die zahlreichen Schichten der Übermalung und Verstellung zu dringen, die das gesuchte Ereignis einer fernen Vergangenheit vom heutigen Bewußtsein trennen, aber sie kann das Ferne auch fernhalten, um es dann für eigene Zwecke zu instrumentalisieren. Die Exegese hält viele Äußerungen Jesu für zeitbedingt, die, bevor es zur eigentlichen Verkündigung kommt, vom Kerygma Jesu abgezogen werden müssen. Es bietet sich zu diesem Zweck die Bezeichnung eines *Kanons im Kanon* an, womit zwischen maßgeblicheren und weniger maßgeblichen Texten unterschieden werden soll.

Ich kann hier nicht auf das umfangreiche dogmatisch-exegetische Problem eingehen, das damit verbunden ist, sondern nur auf eine Grundschwierigkeit aufmerksam machen. Gewöhnlich wird der Kanon im Kanon in der größeren historischen Nähe zur Verkündigung Jesu gesucht, also in den ureigensten Worten und Taten Jesu, in dem, was ein unverdächtiger Zeuge hätte berichten können, der nicht zu den Jüngern Jesu zählt. Die abschwächenden oder gar verfälschenden Zutaten der Jünger, der ersten Ge-

meinden, der biblischen Redakteure sollen dann in Abzug gebracht werden und noch mehr natürlich die kirchliche Theologie der folgenden Jahrhunderte.

Das große Problem scheint aber nicht in der methodischen Vergeisterung zu liegen, wie denn der Exeget sicher sein kann, den wirklichen Jesus zu treffen und nicht immer nur neue Variationen seines eigenen oder des allgemeinen Zeitgeistes. Theoretisch wird jeder Theologe und Exeget sagen, daß die Wahrheit nur von einem liebenden Zeugen, also von einem Glaubenden adäquat wiedergegeben werden kann, aber praktisch zeigen die Formeln von den ureigensten Worten, vom Kanon im Kanon usw. eben doch das schwer überwindbare Verlangen, *dahinter* kommen zu wollen, hinter die Zeugen des Glaubens, und einer Sache mehr zu trauen als einer Person. Auch in der Methodendiskussion zur historischen Auslegung der Bibel zeigt sich also die Spannung von Person und Geschichte oder von Person und Natur, da die Geschichte mit ihren historischen Ereignissen und die Natur mit ihrem mathematisch-gesetzlichen Verlauf eine Objektivität garantieren sollen, die in der dialogischen Situation der Personen und ihrer Geschichte nicht anzutreffen ist. Das tiefere Problem steckt also in der wissenschaftlichen Methode selbst, nicht in unerlaubten methodischen Grenzüberschreitungen. Ist wissenschaftliche Objektivität und Intersubjektivität von sich aus in der Lage, einen unverstellten Jesus (*ipsissimus* Jesus) zu erreichen, der durch diese Wissenschaftlichkeit hindurch sprechen kann? Was schon ein erster Blick in die Schriften über ihn zeigt, ist die Flüchtigkeit seiner Erscheinung in irdischen Kategorien, sein Nicht-Festhalten an der Heimat, am Besitz, ja an seiner Sendung. Jesus lebt zugleich in einer Verantwortungsschwere und einer Sorglosigkeit, die sogar für den eigenen Tod unbekümmert ist und Gott sorgen läßt. Der Tod ist ihm, wie auch Franziskus, ein Zeichen mehr am Himmel und auf Erden, er blüht zwischen Sonne und Mond, Bergen und Flüssen, ist Bruder und Schwester wie jedes Geschöpf. Ist unter solchen Umständen zu erwarten, daß wir aus der Deutung der objektiv-methodischen Exegese Rat für unsere Zeit erwarten dürfen? Jesus scheint seine Identität ganz in die Hände Gottes, den er Vater nennt, gelegt zu haben, also seine Identität durch Negation der endlichen Identität gewonnen zu haben,

weshalb für ihn der Tod zum notwendigen Weg wird. Wie aber kann mit historischem Sinn die Negation der Identität in der Geschichte begriffen werden? Einzig durch das Scheitern, durch die Fremdheit der Person Jesu! Das gilt für jede theologische Frage, die mit Blick auf das Fundament in Christus gelöst werden soll, das gilt auch und besonders für die Eschatologie.

Von vornherein zeigt sich also, daß wir uns weder auf die Weise der Wallfahrt noch auf die Weise der historischen Wissenschaft, also nicht im Modus von Raum und Zeit der Botschaft Jesu vom angekommenen Reich Gottes nähern können. Dennoch sind Raum und Zeit die einzigen Weisen, wie *wir* uns bewegen und wie wir auf ein von Gott her ergangenes Angebot antworten können. Damit aber sind wir auf die *Methode* gestoßen, die hier geboten scheint. Die Nähe des Reiches Gottes zeigt sich auf einer ersten Stufe durch die Negation unserer Erwartungen. Jesus ist uns fremd in den entscheidenden Punkten seines Verhaltens. Aber wir suchen doch seine Nähe, die absolute Nähe, die den Tod überwindet. Wieso erzeugt unser Verlangen nach Nähe hier Fremdheit? Die Antwort muß auf einer zweiten Stufe gegeben werden, nicht mehr in der Form der Reflexion, sondern in der Aufhebung dieser Selbstbewegung des Menschen, da auch die Reflexion noch Selbstbewegung in zeitlicher Form ist. Die Aufhebung der Reflexion ist das Handeln Gottes, die wiedergefundene Unmittelbarkeit, die Nähe des Reiches Gottes, ja der Eintritt in dieses Reich. Was wir tun können, ist also immer nur, die Fremdheit Jesu in der Welt darzustellen, zu seiner Familie, zu seiner Umwelt, zur Vergangenheit Israels, zu unserer Welt. Die zweite Stufe können wir nicht direkt erreichen, aber sie zeigt sich, wenn wir das Verlangen nach Beharren und natürlicher Identität auf der ersten Stufe als widersprüchlich erkennen. Die Natur trägt Ziele in sich, die natürlicherweise nicht zu erreichen sind. Die Natur ist - theologisch gesehen - von solcher Art, daß der Mensch wollen muß, daß Gott nicht Gott sei, sondern er selbst an die Stelle Gottes trete. Wir können die Botschaft Jesu als *stufenweise* Überwindung des tragischen Verlangens nach natürlicher Identität darstellen. Im Adressaten (7.1), in seiner Person (7.2) und in Tod und Auferstehung (7.3) zeigen sich der Entzug und die Umkehr des Verlangens nach Leben.

*Adressat der Botschaft.* Der Adressat der Botschaft Jesu ist das verlorene Haus Israel. Jesus teilt die Sicht des Täufers von der Verlorenheit Israels, von der Verlorenheit jedes Einzelnen, welcher der Grund für den Bußruf des Täufers ist. Jesus erkennt den Täufer ausdrücklich an:

„Ja, ich sage euch: Ihr habt sogar mehr gesehen als einen Propheten.“ (Lk 7, 26)

Aber nicht nur implizit durch den Täufer Johannes spricht Jesus von der abgründigen Verlorenheit, vom Menschen in Sünde und Bosheit, sondern auch sehr direkt und erschreckend.

„Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten!“ (Mt 7, 11)

Zu dieser Stelle stellt *Helmut Merklein* fest:

„Der hier besonders interessierende Ausdruck: 'Ihr, die ihr böse seid' hat im Rahmen des Schlußverfahrens, das die Erhörungs-gewißheit des guten Gottes herausstellt, untergeordnete Funktion. Gerade deswegen ist die Aussage um so unverfänglicher und grundsätzlicher: die Bosheit des Menschen wird einfach vorausgesetzt.“<sup>6</sup>

Angesichts der Leute aus Galiläa, die von Pilatus beim Opfern umgebracht, und angesichts des Unglückes der achtzehn Menschen, die beim Einsturz des Turmes von Schiloach erschlagen worden sind, kündigt ihnen Jesus das gleiche Schicksal an, wenn sie sich nicht bekehren.

„Ihr alle werdet genauso umkommen, wenn ihr euch nicht bekehrt.“ (Lk 13, 6)

Die abgründige Lage Israels vertieft Jesus in der Zurückweisung des Beelzebulvorwurfs (Lk 11, 14 - 26). Jesus sieht ganz Israel unter der Herrschaft des Satans stehen, der das Böse schlechthin ist. Ihn will Jesus entmachten und die Menschen seiner Herrschaft entreißen. Von der Sündhaftigkeit Israels war zwar auch das Judentum zur Zeit Jesu überzeugt, aber in einer wesentlich milderen Weise.

„Neben dieses Buß- und Sündengefühl tritt in bemerkenswerter und hervorragender Weise die Überzeugung von der wenigstens relativ vorhandenen Gerechtigkeit der Frommen, *ein sicheres Selbstbe-*

<sup>6</sup> Merklein 1981 (s. Anm. 3), 125.

*„wußte sein, ein scharfes Aburteilen über die Nichtfrommen. Belege hier zu bringen ist kaum nötig.“*<sup>7</sup>

Das Urteil Jesu zielt auf eine tiefere Schicht als nur auf die Ebene der Moral und der Anklage. Israel ist für Jesus wie für Johannes den Täufer zum Unheilskollektiv geworden, das sich selbst nicht helfen kann.

*Tun und Ergehen.* Warum dann aber die Hinwendung Jesu zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel? Woher auch diese globale Bosheit? Wenn die Welt wirklich böse ist, dann kann sie nicht verbessert werden. Das ist in einer Hinsicht auch richtig: Sie selbst kann nicht besser werden, aus sich selbst heraus nicht. Aber wenn Verlorenheit und Bosheit gleichermaßen universal herrschen, dann wird die Logik von Ursache und Wirkung aufgehoben. Die universale Bosheit und Verlorenheit der Welt schließt die Hoffnung nicht aus. Woher kommt sie? Was sind die Erscheinungsformen ihrer Verwirklichung? Die drei Gleichnisse vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn (vgl. Lk 15) zeigen, wie eigenartig dieses Heil zustande kommt. Der sittliche Tun-Ergehen-Zusammenhang wird nicht außer Kraft gesetzt, sondern umgekehrt. Das Tun Gottes ist jetzt das Ergehen des Menschen. Wegen seiner Treue ist und bleibt das Ergehen des Menschen gut, trotz gegenteiligen Anscheins. Voraussetzung ist, daß er es annimmt; weiterer Voraussetzungen bedarf es nicht. Tun und Verkündigung Jesu wurzeln in der Vergebungsbereitschaft und Freude Gottes, wenn ein Sünder umkehrt.

„Wie immer der Mensch vor Gott steht, bußwillig oder unbußwillig, Gott vergibt zunächst einmal - voraussetzungslos, bedingungslos. Das übersteigt selbst die theologisch tiefste Umkehrvorstellung der alttestamentlichen Propheten, wonach Gott, indem er den Menschen zur Umkehr bewegt, vergibt. Nach Jesus erklärt Gott die Schuldvergangenheit des Sünders apriori für irrelevant: Die Vergebung geht zeitlich und logisch der Umkehr voraus. Dies ist tatsächlich ... mehr als eine radikale Ernstnahme des jüdischen Gottesgedankens. Es ist zwar der gleiche Gott, den Jesus verkün-

---

<sup>7</sup> Wilhelm BOUSSET; Heinrich GRESSMANN: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen <sup>3</sup>1926 (HNT 21).- 576 S.; 391.

det, aber dieser Gott handelt nun so radikal und extrem, wie das bislang noch niemand von ihm zu denken wagte.”<sup>8</sup>

Die Gegenwart ist der Augenblick der Entscheidung. Alle Schuld der Vergangenheit ist abgetan, die Zukunft ist der Raum des Lebens nach der Umkehr. Die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Lk 13, 18 - 21) zeigen, daß das Ereignis, das den Lebensraum für den Menschen eröffnet, *hier und jetzt* anbricht, aber es zeigt zugleich, daß es noch aussteht, bis es vollendet und angenommen ist. Dennoch gibt es eine Kontinuität zwischen dem unscheinbaren Anfang und dem gewaltigen Ende. Es ist nur ein einziges Ereignis, im Kleinen wie im Großen. Das Wirken Jesu und seiner Jünger ist nicht lediglich ein Zeichen des Reiches Gottes, das auf die Erfüllung wie auf ein fernes Ereignis hinweist, sondern der Beginn dessen, so daß es den Menschen zugesprochen werden kann (Lk 6, 20; 12, 32), wieweil das Mahl (Lk 13, 28.29) oder das Gericht noch künftige Ereignisse sind (Lk 22, 30). Das Reich Gottes kann hier und jetzt gesucht und erstrebt werden. Es gilt die Mahnung: Sucht das Reich Gottes (Lk 12, 31), erfaßt es mit Kraft und Gewalt (Lk 16, 16). Der Schatz, die Perle, sie sind hier und jetzt zu haben.

Die Sammlung zum neuen Gottesvolk in Israel kennt aber auch die Kehrseite der frohen Botschaft, die in den *Droh- und Gerichtsworten* Jesu deutlich wird.<sup>9</sup> Christus vergibt ab sofort alle Sünden der Vergangenheit, jetzt, im Augenblick, aber die Sünde der Zukunft nicht auszuschließen, das ist die Verweigerung, an die Güte Gottes zu glauben, und ihr gilt die Drohung.

Die Mahnung zum Glauben ist begleitet von Worten, in denen die Konsequenzen der Ablehnung deutlich gemacht werden. Man muß diese Worte wirklich als Drohworte bezeichnen. Sie schließen eine mögliche Umkehr nicht aus, weisen aber auf die Konsequenzen eines Tuns ohne Umkehr hin. Mit einer Seligpreisung, die zugleich Warnung ist, beschließt Jesus seine Antwort an die Jünger des Täufers:

<sup>8</sup> Merklein 1981 (s. Anm. 3), 204.

<sup>9</sup> Vgl. jetzt: Marius REISER: *Die Gerichtspredigt Jesu*. Münster: Aschendorff, 1990 (Neutest. Abhdlg. 23).- X - 359 S. Hier wird das verbreitete Bild einer reinen Heilspredigt Jesu durch den Hinweis auf den Ernst der Gerichtsverkündigung Jesu korrigiert.

„Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“ (Lk 7, 23)

Schärfer ist die Aufforderung an die ausgesandten Jünger, im Fall der Ablehnung ein Zeichen zu setzen:

„Wenn ihr aber in eine Stadt kommt, in der man euch nicht aufnimmt, dann stellt euch auf die Straße und ruft: Selbst den Staub euer Stadt, der an unseren Füßen klebt, lassen wir euch zurück; doch das sollt ihr wissen: Das Reich Gottes ist nahe.“ (Lk 10, 10f)

Etwas weiter wird der Grund genannt, der zu dieser Folge führt:

„Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab. Wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat.“ (Lk 10, 16)

Von hier aus kommt der Ablehnung Jesu ein letzter, unüberbietbarer Ernst zu: Gott verzeiht ohne Ende, aber ohne Annahme ist die Vergebung wirkungslos. Die Häufigkeit der Drohworte zeigt, daß Jesus auf die Konsequenz einer Ablehnung oftmals hingewiesen hat. Er geht in seinen Drohworten nicht von einer bestimmten Gerichtsvorstellung aus. Die Umschreibungen des Gerichts zeigen aber, daß es sich für ihn um das „totale Unheil“<sup>10</sup> Israels handeln muß.

Besondere Droh- und Unheilsworte gelten den Lehrern Israels. Sie sollen dem Volk den Willen Gottes zeigen, aber durch Bosheit (Lk 6, 43 - 46), äußerliche Gerechtigkeit (Lk 11, 39 - 41), Sucht nach Ansehen und Reichtum (Lk 11, 39.43) verschließen sie sich dem Reich Gottes und schließen es auch anderen zu.

„Wehe euch! Ihr errichtet Denkmäler für die Propheten, die von euren Vätern umgebracht wurden. Damit bestätigt und billigt ihr, was eure Väter getan haben. Sie haben die Propheten umgebracht und ihr errichtet ihnen Denkmäler.“ (Lk 11, 47f).

Die vielfache Drohung bei Nicht-Akzeptanz der Botschaft scheint doch wieder auf einen Tun-Ergehen-Zusammenhang der alten Art hinaus zu laufen, weil die Annahme der Gnade zur Voraussetzung des Heiles gemacht wird. Aber hier ist genauer zuzuschauen. Zunächst ist philosophisch der Gedanke der Freiheit zu wahren: ein schlechthin bedingungsloses Angebot des Heiles kann es nicht geben, weil wenigstens der, für den es gedacht ist, sich frei verhalten können muß. Und zur Gestalt der Selbstverfügung gehört die Möglichkeit, ein Angebot abzulehnen.

<sup>10</sup> Athanasius POLAG: *Die Christologie der Logienquelle*. Neukirchen - Vluyn, 1977 (Wiss. Monographien zum AT und NT 45); 88.

Da die Ablehnung auch etwas ist, ein Schatten zwar und nicht von eigener Substanz, kann sie von Jesus nicht einfach übergangen oder verschwiegen werden, wie es sonst in seinem souveränen Verhalten üblich ist, das die Perlen nicht vor die Säue wirft (Mt 7, 6). Auch sonst liegt eine Vornehmheit und Hoheit in seinem Handeln, als er etwa seine ungezügelten Jünger zurechtweist, die ihren Zorn über die Ablehnung, die sie in einigen Dörfern erfahren haben, mit Feuer vom Himmel zu kühlen wünschen (Lk 9, 53ff).

*Form als Inhalt.* Falls das Angebot nur eine von mehreren Möglichkeiten ist, dann wäre der Empfänger der Botschaft Jesu in der Situation der Wahlfreiheit, dann hätte Jesus kein Recht zu seinen massiven Drohungen. Aber Gott gegenüber ist Wahlfreiheit nur die unterste Form der Freiheit, weil er überhaupt der Geber von Wahl und Freiheit ist. Nur gegenüber den Kündern dieses Heiles gibt es, - wenn die Verkündigung nicht wirklich selbstlos ist -, Wahl und Distanz, nicht gegenüber der Gabe von Gott her, da die Ablehnung Gottes als des Gebers aller Gaben auch die Möglichkeit der Ablehnung ablehnt, also innerlich widersprüchlich ist. Die Frohbotschaft enthält wegen der Freiheit des Menschen auch eine Drohbotschaft, die auszusprechen nicht jedem zusteht, letztlich nur Gott, die aber im Wesen wirklichen Heiles liegt.

Tiefer aber noch reicht der Blick, wenn er nicht nur auf das formale Moment der Freiheit, sondern auf die inhaltliche Gestalt des Heiles fällt. In Christus kann theologisch nur dann absolut, also unübertreffbar, das Heil angekommen sein, wenn die Form, in der es mit ihm ankommt, nicht mehr von seinem Inhalt getrennt werden kann. Wären sie trennbar, dann hätte er gesagt: Das Heil ist nahe, aber kommen wird es erst später. Das ist nicht die Verkündigung einer Liebe Gottes, die keine Bedingungen mehr stellt. Darin liegt das vielfache Mißverständnis seiner Jünger und Gegner, die Zeichen von ihm verlangen, entweder zur Beglaubigung seiner Rechtmäßigkeit oder zur Befriedigung ihrer Wünsche, nämlich ihrer Vorstellungen, die sie selbst mit dem Begriff des Heilseins verbinden. Jesus gibt zunächst Zeichen der Nähe Gottes, dann aber verweigert er sie zunehmend, weil sie als beschränkte Formen des Heiles schließlich doch das absolute und

universale Heil verdecken müssen. Form und Inhalt müssen sich decken, wenn die Botschaft glaubwürdig sein soll. Also muß die Form des Reiches Gottes zugleich sein Inhalt, also die Verkündigung zugleich die Erscheinungsweise des Heiles sein, das nicht noch eine andere Gabe sein darf, die diesem voraus- oder nachgetragen wird. *Die Sendung ist das Heil.* In der Verkündigung des Gesandten fallen Form und Inhalt der Nähe des Reiches Gottes zusammen. Die Sendung ist die Umkehrung der Bewegung, mit welcher der Mensch sich im Raum selbst bewegt oder mit der er in der Zeit bewegt wird. Der Verweigerung gegenüber dieser Nähe der Sendung gelten die Drohworte Jesu.

### 7. 2 Die Bindung an die Person Jesu Christi

**Satz 7.2: Die Bindung des eschatologischen Heiles an die Person Christi ist die Negation eines begreifbaren Prinzips der Geschichte, aber die Bestätigung eines absoluten Zuspruchs für die Geschichte. Der Absolute zeigt sich in der Geschichte als historische Person.**

Jesus Christus ist die Zusage, das Amen Gottes, der treue und zuverlässige Zeuge, wie es in der Offenbarung des Johannes heißt (Offb 3, 14). Es bedarf keiner umständlichen exegetischen oder dogmatischen Diskussionen, um die Absolutheit Christi für den christlichen Glauben zu erweisen. Wenn Gott in Christus wirklich sein Heil mitgeteilt hat, nämlich sich selbst, wenn er wirklich das Amen Gottes ist, dann kann das Heil in ihm nicht übertroffen werden, ist also in diesem Sinne absolut. Bis in die lehramtliche Formel hinein ist die Selbstmitteilung in Christus als Tat und Wort des sich offenbarenden Gottes gedrungen.<sup>11</sup> Als Zuspruch und unverfügbare Gabe in der Sendung Christi ist das Heil absolut. Nun hat das Wort Absolutheit keinen guten Klang in der neueren Zeit, es klingt der absolute Fürst und die Unfreiheit der Untertanen durch, aber auch aus Gründen des Fortschritts liebt der moderne Mensch nichts Absolutes und bevorzugt hypothetische Wahrheiten. Es soll jetzt nicht die Herkunft einer solchen

<sup>11</sup> „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun: ...“ DV 2.

Abneigung gegen letzte Begründungen und Wahrheiten untersucht werden, auch nicht, ob die Selbstinterpretation des allseits Hypothetischen in sich stimmig ist, weil ein Allsatz immer einen absoluten Charakter zu haben scheint, sondern es soll der Sinn der religiösen und glaubenden Absolutheit, die kein Anspruch, sondern ein Zuspruch ist, dargelegt werden. Zugleich wird auch deutlich, wodurch die Absolutheit verdorben werden kann.

Tatsächlich verdirbt das Absolute, wenn es im Modus des Begreifens statt der Gnade und der Sendung angenommen wird. Das Begreifen des Menschen ist immer partikulär, weil er auch anderes begreifen könnte; die Sendung kann nur dann unüberbietbar sein, wenn sie vom Unendlichen selbst kommt, eben als das oder der Unendliche selbst. Durch den Anspruch verdirbt die Absolutheit. Der Anspruch wird zur Deformation, weil er in einen endlichen Vergleich tritt. Theologisch ist es sinnvoll zu sagen, daß Gott sich ganz in Jesus Christus ausgesprochen hat, weil er sich selbst darin offenbart hat. Aber zu sagen, über ihn hinaus sei nichts zu erwarten, da beginnt schon das Vergleichen, da beginnt das Schielen, ob nicht ein anderer noch etwas mehr bekommen hat. Es tut sich ein anfänglicher Neid darin auf, der das Heil zur Seite des Quantitativen ziehen möchte. Jeder Vergleich enthält eine Art von Begreifen, und das Begreifen widerspricht als solches der Art, wie Gott sich in Christus mitteilt, durch die Sendung, die sich selber losläßt.

Noch schwieriger wird es, Jesus Christus mit anderen historischen Gestalten der Religionsgeschichte zu vergleichen, weil er sich dann nach dem einen oder anderen Erfolgskriterium *in* der Geschichte bewähren muß. Hier gilt zu Recht: Erfolg ist keiner der Namen Gottes. Im Vergleich und in der Konkurrenz eine Absolutheit zu beanspruchen, ist selbst schon die Verbreitung von Unheil, da die Absolutheit als Anspruch von sehr beschränkten Gestalten des Heiles verkörpert wird, von uns, die wir endlich sind, so daß im Modus des Begreifens das Partikuläre als Absolutes behauptet wird, wodurch alles verdirbt.

Die Frage des 2. Abschnittes lautet, wie die Bindung eines Absoluten an ein historisches Ereignis verständlich gemacht werden kann, wobei wir unter Absolutheit die Fülle des Heiles verstehen, das Gott selbst ist, und unter einem historischen Ereignis ein in

Raum und Zeit beschreibbares Geschehen, das deswegen, weil es in Raum und Zeit geschieht, mit einer ungeheuren Fülle anderer Ereignisse konkurriert. Wir gehen wieder in doppelter Weise vor, mit der Methode, die wir der Eschatologie zugrunde gelegt haben. Wir suchen also zunächst (a) das Scheitern des Versuchs auf, ein letztes Ereignis des Heiles durch *Begreifen* und *in* der Geschichte zu erreichen, das allfällige Scheitern, wenn das Endliche das Unendliche zu begreifen sucht. Im zweiten Schritt (b) machen wir aus dem Scheitern die Umkehr des Begreifens als den Sinn des Begreifens deutlich. Die Umkehrung hat dann die Gestalt der Sendung von Heil in einem historischen Ereignis, das zugleich seine Personalität darin zeigt, daß es sich ergreifen läßt, also diese Sendung annimmt. Damit gewinnt das mögliche Ereignis eines Heilsbringers eine Plausibilität, wie sie besser nicht gedacht werden kann, weil sie über das Begreifen hinaus geht, also auch keine begreifbaren Absolutheitsansprüche stellt, dennoch diesen Begriff vollkommen in sich birgt und zugleich im strengen Sinne historisch, also eingebettet in Raum und Zeit bleibt. Erst im dritten Schritt findet die Identifizierung des möglichen Heilsbringers mit dem konkreten Jesus Christus statt (c). Abgekürzt könnte man den ersten Gang der Argumentation philosophisch, den zweiten theologisch, den dritten historisch nennen, da der erste den Begriff an seine Grenze führt, der zweite auf die bleibende Voraussetzung der Offenbarung, die Zusendung, schaut und der dritte die Gestalt gewordene Liebe Gottes in einem sehr bedingten, deshalb dem Menschen sehr gemäßen historischen Ereignis ausmacht.

a) Der erste Schritt im Modus des Begreifens, bis hin zum Scheitern, sieht so aus: Wenn das Endliche das Unendliche begreifen will, muß es aus der Bewegung von Raum und Zeit hinaus treten. Das Begreifen, jeder Begriff muß Raum und Zeit unter sich lassen, wie ja auch das Unendliche nicht im Modus der Veränderlichkeit existieren kann, da es sonst an den verschiedenen Gestalten, in denen es selbst auftritt, seine Grenze hätte. Wenn das Endliche aber etwas von Raum und Zeit Losgelöstes erfaßt, hier das Unendliche, erfaßt es dies als Notwendigkeit. Notwendigkeit ist das Sosein der Dinge, wie es von jedem Raum- und Zeitpunkt aus begreiflich ist, das heißt zu aller Zeit und von je-

dermann mit der gleichen Vernunft eingesehen werden kann. Das Notwendige ist das schlechthin Allgemeine im Modus des Verfügens und Begreifens. Wenn das Unendliche aber in dieser Form des Begreifens auftritt - und es kann nur so auftreten -, dann verschwindet das Endliche im Unendlichen und wird ein willenloser Gegenstand der Notwendigkeit. Oder es kommt in dieser Allgemeinheit überhaupt nicht vor, dann aber steht es beziehungslos zum Begreifbaren, es ist zufällig, schlechthin unzugehörig zum Notwendigen. Im Modus des Begreifens läßt sich zwischen Notwendigkeit und Zufall letztlich nichts denken. Die Alternative ist vollständig.

Die absolute Beziehungslosigkeit hebt das Endliche als Endliches, das in der Mitte zwischen der Leere des Nichts und dem All des Unendlichen einen Platz gesucht hat, auf. Wenn es nicht maßlos hybrid wird, also sich selbst mit dem Unendlichen gleichsetzt, meist abgemildert im Sinne der fortschreitenden und asymptotischen Annäherung daran, hat es nur die andere Möglichkeit, sich zu negieren, den Nihilismus, der dann auch die tatsächlich historisch zu beobachtende Möglichkeit in unserem und im letzten Jahrhundert war, die Kehrseite der Fortschrittsidee aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Am Ende steht das Gegenteil dessen, was das Endliche ausgezogen war, als sein Heil zu suchen, nämlich als es selbst in Einheit mit dem Unendlichen zu sein. Im Modus des Begreifens ist das unmöglich geworden und war es damit schon immer. Das Gegenteil wird erreicht, die Aufhebung des Endlichen in der einen oder anderen Weise. Das kann man das Scheitern des Versuchs nennen, das Heil durch das Begreifen des Unendlichen zu erlangen.

b) Wenn wir jetzt zum zweiten Schritt übergehen, zur theologischen Sendung, dann nicht an dem Versuch des Begreifens vorbei, sondern durch ihn hindurch, da das Begreifen selbst in den Prozeß der Umkehr einbezogen werden muß. Was zeigt die Analyse des Scheiterns? Das Endliche kann nicht das Unendliche, das sich als unabgeschlossen offen im Endlichen zeigt, begreifen; es lassen sich Zeit und Raum vom Endlichen her nicht überspringen. Soll ihm, dem Menschen, das Heil nahe kommen, so kann es sich ihm nur in der Form von Raum und Zeit zeigen, eben weil der Mensch endlich ist, unabhängig von einem Diesseits oder

Jenseits. Denn hier liegt eine wesentliche Bewegung vor, vom Nicht-Eins-Sein mit dem Unendlichen zum Einssein. Die Geschichte und ihre gewissermaßen personfremde Materialität ist das notwendige Existential, die notwendige Existenzbedingung des Menschen, in der ihm als Endlichem nur Heil werden kann. Die Geschichte ist verschieden vom Unendlichen, aber nicht getrennt von ihm. Der Mensch kann nicht gleich in die Vollendung des Himmels hinein geboren werden, wenn er wirklich Mensch und als solcher vollendet werden soll. Die Unfreiheit der materiellen Geschichte ist die Bedingung endlicher Freiheit. Karl Rahner benennt es im Jahr 1966 so:

„Materie in einem metaphysischen Verstand ist vielmehr das notwendige Andere, in dem und auf das hin nur eine *endliche, kreatürliche* Geistigkeit das sein und sich vollziehen kann, *was* sie im Wesen ist: Selbstbewußtsein, Transzendenz und Freiheit.<sup>12</sup>

Dann aber zeigt sich das Ereignis absoluten Heils in doppelter Weise: Es ist zum einen als historisches Ereignis in Einheit mit dem Unendlichen, und es vollbringt zum anderen diese Einheit als Person, nicht als zuerst in sich ständige substantielle Natur, sondern als zugleich außen- und in sich ständige Person, die in sich die Naturen umschließt und freisetzt. Das aber nennen wir das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung der Freiheit, der Gnade, des Erbarmens, der Erlösung Gottes in Jesus Christus. Und es heißt schon, sich im Glauben zu ihm zu bekennen, wenn wir dieses Ereignis als solches und nicht als bloß historisches annehmen.

c) Nun bedarf es noch eines letzten, eines dritten Schrittes, des Nachweises, daß nur ein konkreter Heilsbringer in historischer Gestalt die Gegenwart des absoluten Heils sein und lehren kann, ein Schritt, der zum konkreten Jesus Christus führt. Wir haben das Konkrete allgemein, aber nicht konkret nachgewiesen. Hier zeigt sich die Grenze des Denkens und damit auch der Theologie, weil sie die überbegriffliche - nicht die darunter bleibende - Struktur des Glaubens offenbart, in der das Begreifen umgekehrt wird. Die Ergriffenheit zeigt sich darin, daß man nicht hinter das Ergreifen durch das Konkrete kommen kann, hier des Ereignisses Christi. Wer das versuchen wollte, wäre eo ipso schon wieder auf

---

<sup>12</sup> Karl RAHNER: *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*. In: *Schriften zur Theologie VIII*. Einsiedeln u.a., 1967.- 714 S.; 605.

das Begreifen wollen, also auf das Verfehlen des Heiles, zurückgeworfen worden.

Im Leben Jesu wird der Versuch, seine Botschaft zuerst zu prüfen, sehr deutlich abgewiesen. Sein Anfang, gelegentlich als galiläischer Frühling bezeichnet, bringt zwar die Frohbotschaft, die Ankündigung der Nähe des Heiles, unter Zeichen und Wundern, wie es eben heißt:

„*Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet.*“  
(Lk 7, 22)

Dagegen verdüstert sich im Blick auf Jerusalem seine Botschaft immer mehr. Er kündigt das Leiden an, sein eigenes und das der Jünger. Angesichts der Verweigerung wird aus der frohen Botschaft eine drohende Botschaft für alle, die sich sicher fühlen oder die noch mehr Zeichen und Beweise von ihm haben wollen. Damit findet sich in den Ereignissen, von denen in den neutestamentlichen Zeugnissen berichtet wird, die gleiche Struktur wie in der spekulativen Vorzeichnung eines absoluten Heilsereignisses. Auf dem Weg der Zeichen und Wunder oder auf dem des Begreifens kann der Mensch auf den Weg kommen. Dieser Weg aber führt ihn an die Grenze seiner Endlichkeit, weil das Verlangen nach Wundern wie nach Begreifen nicht abbricht. Angesichts seiner Endlichkeit und seiner Grenze sucht der Mensch in seiner natürlichen Verfassung durch ein unbegrenztes Weiterwirken die Anerkennung der Grenze zu umgehen und seine Endlichkeit hinaus zu schieben bis hin zu einer schlechten Unendlichkeit, die nur die zeitliche oder räumliche Addition seiner Endlichkeiten ist. Das Ergebnis ist die Weigerung Jesu gegenüber solcher Forderung des Immer-weiter, ja jedweden Fortschreitens durch menschliche Anmaßung.

Mehr als *diese* strukturelle Ähnlichkeit kann eine theologische Überlegung nicht hervor bringen. Der Glaube in seiner Faktizität ist der Theologie immer voraus. Was exegetisch feststellbar ist, was aber noch ganz im Rahmen des historischen Bewußtseins liegt, also in unserer spekulativen Schau auf der ersten Stufe steht, wird von Merklein so zusammen gefaßt:

„Repräsentant und Geschehen der Gottesherrschaft bilden ... insofern eine Einheit, als es ohne die Person Jesu das Geschehen der

Gottesherrschaft nicht gäbe. Die Gottesherrschaft bleibt deshalb unlöslich an die Person Jesu gebunden. ...man könnte Jesus als den *unmittelbaren und unverletzlichen irdischen Repräsentanten des eschatologisch handelnden Gottes* bezeichnen.<sup>13</sup>

Damit soll die Untersuchung der Bindung der Botschaft des Reiches Gottes an die Person Jesu Christi abgeschlossen sein.

### *7.3 Die Erfüllung in Tod und Auferstehung*

Die Botschaft Jesu vom Reich Gottes und sein Tod am Kreuz sind tief miteinander verbunden. Es bedarf nur weniger biblischer Hinweise darauf, daß das Neue Testament, ja daß der irdische Jesus seinen Tod für heilsbedeutsam hält. Die Dogmatik fragt hier nicht mehr nach der Tatsache, sondern nach der Möglichkeit, im Tod Jesu das Heil endgültig zu erkennen. Wie kann im Kreuz das Heil, die Hoffnung und das Leben sein? Steht der Tod nicht im Widerspruch zur Botschaft Jesu vom Reiche Gottes? Jesus hat Gott als den unendlich gütigen, verzeihenden Vater verkündet, der besser als jeder irdische Vater für seine Söhne und Töchter zu sorgen weiß. Konnte er da nicht verhindern, daß dieser sein geliebter Sohn starb? Ist das gut gesorgt, seinen Sohn elendiglich am Kreuz umkommen zu lassen?

Aber noch mehr: Wenn Gott ohne jede Vorleistung die Vergebung der Sünden schenkt, so daß es für den Menschen lediglich darauf ankommt, das Angebot anzunehmen und ein Leben nach dem Evangelium zu führen, kann dann ein Tod, ein abgrundloses Mißlingen, der Tod Jesu also, zu dieser Frohbotschaft beitragen? Wenn Jesus den bedingungslos vergebenden Vater verkündet, der keine Vorleistung will, wie kann dieser gleiche Vatergott von Jesus das Leben fordern? Ist das nicht noch ärgerlicher als die mißlungene Sorge, weil nachträglich das Mißlingen als höchste Kunst ausgegeben wird, so daß der Messias all das leiden mußte (Lk 24, 26)? Denn nicht weniger sagt der Zusammenhang zwischen Tod und Auferstehung aus: Die Auferstehung nimmt nicht die Notwendigkeit und das Muß des Todes Jesu zurück, sondern

---

<sup>13</sup> Merklein 1985 (s. Anm. 3), 169.

bestätigt sein todbringendes Leiden als erlösend, als nicht mehr aufhebbarer Anfang des Reiches Gottes.

Daß das Frohe in der Botschaft Jesu nicht zum Fröhlichen und Unbekümmerten ausschlägt, zeigten bereits seine Droh- und Unheilsworte im vorigen Abschnitt. Wenn Heil wirklich Heil ist, kann es nur von Gott kommen, dann gibt es gegenüber der Veröhnungsbereitschaft des Vaters keine weitere Heilsmöglichkeit. Die Ablehnung der Botschaft Jesu ist deshalb das Selbstgericht des Menschen, der sich in seiner Schuld verstrickt und verzehrt. Wer aber trägt das Selbstgericht? Noch einmal Gott in Christus! Wenn in der zugesagten Güte das Dunkle drohend als Widerstand gegen die Güte auftaucht, so wendet Gott auch dieses Versagen noch einmal auf sich selbst zurück, auf den Urheber und Vollender des Heiles. Der Satz (7.3) besagt dann: Im Kreuzestod vollbringt Jesus endgültig den Beginn des Reiches Gottes, und die Auferstehung zeigt das.

Je mehr Jesus in die Nähe von Jerusalem gelangt, um so mehr schlägt ihm die grundsätzliche Ablehnung seiner Botschaft entgegen, worin zugleich die Herrschaft Gottes abgelehnt wird.

„Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt.“ (Mt 23, 37)

Nichts anderes besagt das Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21, 33 - 46), die nicht nur die Knechte, sondern schließlich den Sohn des Weinbergsbesitzers töten. Gegen das deutlich genug herannahende Schicksal wehrt sich Jesus nicht, auch wenn er sich, wie das Ölbergleid zeigt, noch einmal in der Stufe des Hörens und Gehorchens auf seinen Vater hin vertieft. Ohne Zweifel, der irdische Jesus sieht in seinem Leiden einen Sinn, auch wenn er nicht einmal seinen Jüngern zutraut, ihn zu verstehen. Auf die Bitte der Zebedäussöhne Jakobus und Johannes, Minister im Reiche Gottes werden zu dürfen, erwidert er:

„Ihr wißt nicht, um was ihr bittet. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder die Taufe auf euch nehmen, mit der ich getauft werde?“ (Mk 10, 38)

Der Kelch meint das Schicksal, vor allem das Todesschicksal, das auf den Menschen wartet. Es entstammt der Hand Gottes (Ps

75; Jer 25, 15ff; Jer 51, 7). Der Sinn des Wortes ist dann: Könnt ihr den Tod auf euch nehmen, den Gott mir bestimmt hat? Auf Verständnis kann er nicht hoffen, aber dennoch findet sich die Hoffnung mit Händen greifbar, wenn er wenige Stunden vor seinem Tod mit den Jüngern das Paschamahl feiert und eine Verwandlung eben dieses Mahles durch seinen Tod erwartet.

„Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstockes trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reiche Gottes.“ (Mk 14, 25)

Worauf gründet sich diese Hoffnung? Ein Moment in dieser hoffenden Erwartung ist die Stellvertretung durch seinen Sühnetod, wie er sein Sterben vorweg deutet. Im Brot- und Kelchwort sind deutliche Anklänge an das 4. Gottesknechtslied zu hören.

„Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen, und mit den Mächtigen teilt er die Beute, weil er sein Leben dem Tod preisgab und sich unter die Verbrecher rechnen ließ. Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein.“ (Jes 53, 12)

Jesus selbst übernimmt Schuld und Gericht, die über Israel hereinbrechen, da es die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes abgelehnt hat, als sein eigenes Gericht. Die Ablehnung ist in der Stunde des Abendmahles offenbar geworden. Jesus antwortet darauf, indem er seinen Dienst für Israel und damit für die Menschen insgesamt ins Äußerste und Universale steigert.

Die *Auferstehung* offenbart den im Tode Jesu Christi vollbrachten Anbruch der Herrschaft Gottes. Paulus spricht vom Zusammenhang der Auferweckung Christi und der Wegnahme der Sünden.

„Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren.“ (1 Kor 15, 17f)

Die Auferstehung ist das Siegel dafür, daß Gott die stellvertretende Sühne seines Sohnes angenommen hat und ihm die Vielen als Gerechtfertigte schenkt (Jes 53, 11f). Christus ist durch die Auferweckung zu dem Ort geworden, wo der verzeihende Vater erscheint. Der Vater bejaht den Menschen in einer äußersten Weise. Die Bejahung umschließt die völlige Identifikation mit den Sündern, die Übernahme ihrer Gottesferne. Damit aber ist im Himmel wie auf Erden der Wille Gottes, der Wille zur

schrankenlosen Vergebung aufgerichtet. Mit der Auferstehung ist das Reich Gottes *real* geworden, so daß es nun durch den Glauben an Jesus Christus wirksam wird.

Der Tod, da er freiwillig von Jesus auf sich genommen wird, bestätigt seine Frohe Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes. Wir haben uns darauf beschränkt, den leicht zu erhebenden biblischen Befund vorzutragen. Auch hier wie im Abschnitt (7.2) wäre eine spekulative Darstellung möglich. Die Bewegung des Gedankens ist die gleiche wie oben, nur ist jetzt nicht das *Begreifen eines Absoluten* der zentrale Begriff, sondern das *Verlangen nach Leben*.

In einer spekulativen Darstellung müßte zunächst überlegt werden, daß der Wille zum Begreifen eine Form des Willens zum Leben, ja zum unbedingten Leben ist, der das Endliche nicht akzeptieren und deshalb aufheben will. Dieser Wille erzeugt den Tod, wenn er in der Eigenmächtigkeit des Menschen verbleibt. Erst die Umwandlung dieses Verlangens durch den Tod, führt zu dem ersehnten unbegrenzten Leben. Wer durch den Tod seines Verlangens nach Leben gegangen ist, der erst hat Leben aus Gott. Und der Moment des Lebens, das den Tod hinter sich gelassen hat, heißt Auferstehung. Bis in die Umwandlung des Todes mußte sich die Verkündigung des Reiches Gottes erstrecken, denn schließlich gibt es nur noch eines, was seine Nähe verhindert, der Tod, der Tod in der doppelten Gestalt seiner Wirkung, als real existierend, aber nur dadurch real, daß er in der Angst vor ihm immer neu erzeugt wird. Die Aufhebung dieser Angst durch das freie Leiden Jesu nimmt ihm schließlich auch seine Existenz.

### **Aufgaben:**

7.1

Ende § 7

## § 8 Die Tradition des Lehramtes

### 8.1 Die Differenz von Person und Geschichte

**Satz 8.1:** Die Lehrentwicklung nimmt das antike Erbe auf und klärt begrifflich die Differenz zwischen Person und Geschichte. Der Visiostreit führt zur Konstitution *Benedictus Deus* von 1336, die für die Eschatologie eine ähnliche Bedeutung hat wie das Konzil von Chalcedon 451 für die Christologie, da sie Person und Geschichte wesentlich unterscheidet, ohne sie zu trennen.

1.

**Person und Geschichte.** Lehrmäßig treten die Aussagen über das Verhältnis von Person und Geschichte erst allmählich und nur langsam hervor. In eschatologischen Fragen hat die Alte Kirche aus unserer Sicht einige widersprüchliche Konzepte hinterlassen, ohne auf diesem theologischen Gebiet das Bedürfnis nach Klärung zu empfinden. Über das Schicksal der Toten, vor allem über die Allerlösung der Menschheit oder über Strafe für einen mehr oder minder großen Teil, aber auch über die Art und den Zeitpunkt der Erfüllung waren die Theologen zwar verschiedener Meinung, dennoch gab es kaum offizielle Entscheidungen. Auch theologisch wurde nur um die erste Frage ernsthaft gerungen, während es über die zweite nur verschiedene Ansichten gab, ohne daß die Unterschiede als klärungsbedürftig empfunden wurden.

Über Verdammnis oder ewiges Verlorengehen wurde in dem einen Punkte ernsthaft gestritten, über die Allversöhnung. Vom biblischen Zeugnis her ist zwischen einem einfachen Ausgang der Geschichte, in dem die gesamte Schöpfung zum Heil kommt,

und einem doppelten Ausgang, in dem ein größerer oder kleinerer Teil das Heil verfehlt, nicht zu entscheiden. Ja, auch das Neue Testament scheint sich in dieser Frage nicht eindeutig zu erklären. Der Hoffnung auf die allgemeine Versöhnung mit Gott steht die ernste Möglichkeit einer ewigen Verweigerung von seiten des Menschen gegenüber. In der 2. Predigt nach Pfingsten stellt Petrus die Wiederherstellung aller Dinge am Ende der Zeiten in Aussicht, die berühmte Apokatastasis panton (ἀποκατάστασις πάντων; Apg 3, 21). Aber das Gleichnis Jesu vom Weltgericht (Mt 25) lehrt eindringlich den doppelten Ausgang der Geschichte, mit den Schafen zu seiner Rechten und den Böcken zu seiner Linken. Aber kann es nicht beides zugleich geben? Ein Gericht mit zwei Seiten, zur Rechten und Linken, *und* die Wiederherstellung aller Dinge? Eine Systematisierung dieser biblisch offen gelassenen Spannung sollte nie ohne Verkürzung geschehen. Gerade die systematische Theologie ist hier gefährdet, weil der begreifende Gedanke zur Entscheidung drängt, da er nur dann Begriff ist, wenn er zwischen Ja oder Nein eine Wahl eröffnet.

## 2.

**Apokatastasis panton?** Der Allversöhnungslehre, die Apokatastasis panton,<sup>1</sup> mag sie nun bei Origenes mehr aus platonischen Ideen stammen oder biblisch begründet sein, steht die Lehre von der großen Zahl der Verdammten bei Augustinus gegenüber, der deshalb die kirchliche Verurteilung des Origenes und seiner Anhänger, der sogenannten Misericordisten begrüßt hat. Misericordisten heißen sie deshalb, weil sie eine solche Barmherzigkeit (misericordia) an den Tag legen, daß sie auch bei den schwersten Sündern Mitleid haben und auf jeden Fall von Strafe als Gerechtigkeit absehen wollen.<sup>2</sup> Bei Origenes ist die Hölle gewissermaßen als Fegefeuer für alle gedacht, aus dem auch der Teufel nach einer langen Zeit der zur Besserung festgesetzten Strafe wieder auszieht und zu dem Engel wird, der er vorher war. Viele große, vor allem östliche Theologen wie Gregor von Nyssa oder Gregor von Nazianz waren entschiedene Anhänger dieser

<sup>1</sup> Franz MUSSNER; J. LOOSEN: Art. *Apokatastasis*, I.II. In: LThK<sup>2</sup> I, 708 - 712; Wilhelm BREUNING: Art. *Apokatastasis*, I.II. In: LThK<sup>3</sup> I, 821 - 824.

<sup>2</sup> Vgl. oben (5.3), S. [232](#).

Lehre, und die amtliche Ablehnung des Origenes ist auch niemals bis zur höchsten lehrmäßigen Form gediehen. Die Ablehnung hatte, wo etwas verurteilt wurde, nur die extremsten Seiten der Lehre abgewiesen, von denen nicht einmal sicher ist, ob Origenes sie vertreten hat. Die gegen ihn gerichtete Synode von Konstantinopel im Jahr 543 verwirft mit Billigung des Papstes Vigilius und vieler Bischöfe zwar die Ansicht, die Strafen der Sünder und Dämonen seien zeitlich begrenzt und würden einmal aufgehoben werden.

„Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, ... a. s.“ (DH 411)

Aber dies positiv zu behaupten und damit den Endausgang festzulegen, ist selbst im Falle des Teufels noch einmal ganz etwas anderes, als die Möglichkeit offen zu lassen, daß die Barmherzigkeit Gottes sich mit seiner Gerechtigkeit auf eine Weise verbindet, die all unser Begreifen übersteigt. Insofern hat die Synode nicht die Hoffnung auf eine Apokatastasis panton verworfen, sondern vor allem das Recht und den Anspruch auf diese Form der Universalität des Heils. In der Ablehnung eines Anspruchs auf gutes Gelingen muß ihr jede Theologie Recht geben, selbst wenn der Anspruch nur faktische Allgemeinheit bedeuten will. Auch die Bemerkung des 4. Laterankonzils von 1215 über die fortwährende Strafe der Verworfenen schließt nicht definitiv die Allversöhnung aus, wohl aber jedweden Anspruch darauf oder die Einsicht in ihre Realisierung.

„... illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.“ (DH 801)

Das weist auf die Rede Jesu vom Weltgericht bei Matthäus. Das scheint ein Kennzeichen der Hölle zu sein, daß sie keine Verbesserung mehr kennt. Eine begrenzte Strafe sollte aus Gründen der Klarheit nicht Höllenstrafe genannt werden. Nach der Rede Jesu zeigen sich beide Seiten überrascht, die Guten über ihr gutes, die Bösen über ihr böses Urteil. (Mt 25, 37-39) Das letzte Urteil wird auch noch einmal darüber aufklären, was überhaupt Gerechtigkeit ist, und darin besteht wohl die Überraschung. Und auch das gehört in das Endurteil hinein, daß die Guten ihr Heil in Furcht und Zittern gewirkt haben, die Bösen aber gerade das Gericht über sich gelehnet haben.

## 3.

**Gnosis oder Monismus.** Weiter verbreitet als die monistischen Ideen, die universales Heil erwarteten, waren allerdings die dualistischen Lehren der Gnosis.<sup>3</sup> Diese schlossen für den größten Teil des Kosmos jedes Heil aus, ja für den Kosmos überhaupt, und nur gewisse Licht- und Seelenpartikel, die sich in ihn verirrt hatten, konnten Hoffnung geben. Die Gnosis ist ein entarteter Platonismus. Sie wertet die Geschichte entschieden ab und macht aus ihr das Produkt eines bösen Demiurgen. Die Gefahr, die von der populären Gnosis ausging, war für die Kirche mindestens eben so groß wie von seiten des Monismus, wohl noch größer. Denn dieser war elitär, nur in philosophisch oder mönchisch geprägten Kreisen verbreitet. Er setzt stets eine meditative Erfahrung des Lebens, das heißt ein Leben der Kontemplation voraus. Die Gnosis dagegen war populär, und es ist auch verständlich warum: Sie partikularisierte das Heil, indem sie die Alltagserfahrung von Kampf und Widerspruch zum Prinzip des gesamten Kosmos erhob. Der Kampf ums Dasein ist die Philosophie des Alltags. Gnostisches Denken gibt dem einfachen Menschen das Gefühl, sein unbestimmt sorgenvoller Alltag sei auch der tragende Grund des Kosmos, und was ihn bedränge, das bedränge auch den Gott, den er verehrt. Denn wenn auch der Lichtgott gegen die Dunkelheit ankämpfen muß, so liegt ein gewisser Trost darin, daß es ihm nicht besser geht. Die periodisch wiederkehrenden gnostischen oder esoterischen Ideen zeigen ein Erschlaffen des Geistes an, der sich in die Natur und ihren immerwährenden Kampf zurücksinken lassen will.

Für die Einheit und die Lehre der Kirche war die Abwehr der Gnosis ein Kampf auf Leben und Tod. In der Eschatologie findet dieser Kampf seinen deutlichsten Ausdruck, denn dort mußte die dualistische Schöpfungslehre den Menschen in seiner Zukunft zeigen. Die eschatologischen Lehren etwa der Apologeten und ihre Betonung der konkreten Leiblichkeit in der Auferstehung ist das unterscheidende Kennzeichen, das Schibboleth gegen den

---

<sup>3</sup> Hans JONAS: *Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis* (1954). Hrsg. von Kurt Rudolph. Göttingen: Vandenhoeck, <sup>4</sup>1988.– 456 S.

Dualismus der Gnostiker. Die Kirche wehrte sich mit Berufung auf das biblische Zeugnis gegen die Plausibilität des Alltags; und es gelang. Bei den Apologeten wird die Auferstehung der Toten, was ein genuin biblischer Ausdruck ist (1 Kor 15, 42), zur Auferstehung des Fleisches, ja sogar zur Auferstehung dieses konkreten Körpers, mit diesen Knochen da, die der Mensch an sich trägt, was kein biblischer Ausdruck mehr ist. Mit allen Kräften soll der Versuchung des Dualismus und der Partikularität widerstanden werden, indem das universale Heil für jede Form des Konkreten behauptet wird. Selbst das Paulus-Wort, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können (1 Kor 15, 50), behindert im anti-gnostischen Schwung nicht die geradezu gegenteilige Formulierung. Aber hier gilt wie bei allen ernsthaften Erkenntnissen: Das Gegenteil von richtig ist falsch, aber das Gegenteil einer tiefen Wahrheit kann wieder eine tiefe Wahrheit sein. Denn Paulus hatte sich bei den Korinthern gegen die spiritualistischen Versuchungen zur Wehr gesetzt. Später muß das Gegenteil gesagt werden, um die gleiche Wahrheit gegen die pessimistischen Gnostiker auszudrücken. Der Dogmengeschichtler Alfred Adam faßt in seinem Lehrbuch diesen Vorgang so zusammen:

„Deutlich ist die antignostische Betonung, die den Begriff 'Auferstehung des Fleisches' geprägt hat.“<sup>4</sup>

#### 4.

**Klemens von Alexandrien.** Besonders Klemens von Alexandrien, gestorben vor dem Jahr 215, hat gegen die valentinianische Gnosis und in Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition des Platonismus und Stoizismus das Körnchen Wahrheit, das in ihr steckte, zu übernehmen versucht.<sup>5</sup> Der Mensch ist nach ihm weder einfach von der materiellen Welt unabhängig, noch ist er an sie gebunden und von ihr geknechtet. Sie gehört zwar wesentlich zu ihm, weil er nur durch sie das Heil empfangen kann, zum anderen übersteigt die Erwartung des Menschen alle

---

<sup>4</sup> Alfred ADAM: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1. *Die Zeit der Alten Kirche*. Gütersloh, <sup>5</sup>1985.– 408 S.; 161.

<sup>5</sup> Vgl. Klaus SCHMÖLE: *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*. Münster: Aschendorff, 1974 (MBTh 38).– VIII - 152 S.

Heilsmöglichkeiten der Geschichte bei weitem. Besonders im Schicksal der Verstorbenen kommt diese Sicht zum Ausdruck. Weder ein monistisches noch ein dualistisches Konzept, von welcher Art auch immer, wird der Erfahrung des Glaubens gerecht. Klemens spricht von einer reinigenden und zugleich erziehenden Kraft des Feuers und deutet den Naturalismus der Gnosis, nach dem das Materielle im Feuer verbrannt, das Geistige aber hindurch gerettet werde, ins Humane und Personale um.<sup>6</sup> Die Reinigung wird zu einem Prozeß der Erziehung auf das Göttliche hin, der mit der Taufe beginnt und bis in die Ewigkeit reicht.<sup>7</sup>

Insgesamt machen die Aussagen der Alten Kirche über die eschatologischen Fragen keinen sehr zusammenhängenden Eindruck, besonders dann nicht, wenn man die heute mögliche Präzision des Begriffes zum Maßstab nimmt. Wir haben aber kein Recht, der weisheitlichen Theologie der Alten Kirche, der *Sapientia christiana*, die Konsistenz abzusprechen, die sich häufig eher in Bildern als in Begriffen ausdrückt. Wenn es damals Streit gab, dann lag das nicht daran, daß die Begriffe nicht klar genug gewesen wären. Jeder echte theologische Streit streitet um mehr als um Begriffe oder gar um Worte, es geht nicht einmal zunächst um eine konsistente Darstellung der Lehre, sondern um Verschiebungen im Grundgefüge des menschlichen Daseins vor Gott. Die origenistische Theologie neigte zu einem schließlichen Monismus, wie Augustinus in seiner Zwei-Reiche-Lehre zum Dualismus neigte, ohne daß sie mit den Extremformen ihrer Neigung auch nur entfernt gleich gesetzt werden dürfen. Gewiß konnte Augustinus die Aporien seiner Zwei-Reiche-Lehre nicht genügend zur Auflösung bringen, aber welches Denken franst nicht an seinen Rändern aus? Wer wirft hier den ersten Stein? Eine Grenze im Denken ist aber etwas anderes als der manichäische Dualismus, von dem sich Augustinus durch die Einheit des göttlichen Willens und die Gutheit der Schöpfung weit unterscheidet.

<sup>6</sup> Vgl. Schmöle (s. Anm. 5), 60f.

<sup>7</sup> Joseph RATZINGER: *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977). Regensburg: Pustet, <sup>6</sup>1990 (KKD IX).– 206 (238); 183 - 186.

## 5.

**Problem des Fortschritts.** Monismus und Dualismus sind beides keine Systeme, die letztlich befriedigen können; sie sind zu starr. Sie erlauben keine wirkliche Bewegung zum Guten hin, weil nach dem einen schon alles gut ist und nach dem anderen nichts gut werden kann. Es gibt einen Ausweg zwischen beiden hindurch, aber auf diesem Weg liegt eine Falltür mit Namen Fortschritt oder Erziehung. Zwischen dem einen Prinzip des Monismus und den zwei Prinzipien des Dualismus erscheint der Fortschritt manches Mal in der Geistesgeschichte als einer der Auswege, um die Kluft zwischen dem schlechten realen und dem erhofften idealen Zustand zu überwinden. Beispiele geben hier Klements im 2. Jahrhundert oder - in größerem Maßstab - die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts ab. Die Aufklärung verwandelte schlicht ihren Optimismus in eine Erziehung des Menschengeschlechts um, weil sie die idealen Gesellschaftsentwürfe von Freiheit und Mündigkeit mit den Realitäten, die so viel anders aussahen, versöhnen wollte. Die Pädagogik bekam deshalb bei den Anhängern des Fortschritts eine quasi-religiöse Dimension, weil sie die Vermittlung zu einem Zustand neuen Heiles werden sollte. Die Pädagogik ist dann in Gefahr, zu einer Liturgie der säkularen Welt zu werden, und unter dieser Hoffnung bricht sie dann zusammen.

*Neue Ebene zur Lösung.* Wir werden im folgenden sehen, wie die Theologie das eschatologische Problem des menschlichen Schicksals zwischen Gut und Böse ganz anders löst. Das biblische Schon und Noch-nicht der Reich-Gottes-Botschaft Jesu findet seinen zureichenden Ausdruck in der Spannung zwischen Person und Geschichte und damit wiederum seinen Platz in der spannungsvollen Einheit von Gottheit und Menschheit Christi, wogegen Fortschritt und Erziehung wie ein Hinausschieben des Problems auf die lange Bank erscheinen müssen, wie eine Verdrängung des Widerspruchs, daß der Mensch seine ersehnte Einheit, seine allseitige Versöhnung im Guten nicht durch sich selbst erreichen kann. Ja, mehr noch, sollte der Fortschritt im Modus des Begreifens versucht werden, vergrößert sich die Entfremdung nur weiter. Der *Begriff* zersplittert unter der Hand in Monismus

oder Dualismus, auch der Begriff der Versöhnung oder der Humanität; wenn er gar seine Verwirklichung weit in der Zukunft sucht, wird er in der Gegenwart totalitär. Der Fortschritt ohne Gott ist der dunkle Schatten der personalen Versöhnung, die in der chronologischen Zeit nicht zu erreichen ist. Erst im Entzug des Begreifens bildet sie sich in der Nähe der Gabe heraus. Auf die Unmittelbarkeit der Seligkeit, die nicht von der Geschichte abhängig ist und ihr doch verpflichtet bleibt, steuert die lehrhafte Entwicklung im Mittelalter bis zur dogmatischen Konstitution von 1336 zu, in der die differenzierte Einheit von Person und Geschichte einen angemessenen Ausdruck findet.

*Toledo 675, Innozenz IV. 1254, Lyon 1274*

6.

**Mittelalterliche Entscheidungen.** In Toledo in Spanien fanden im Übergang der Antike zum Mittelalter viele Synoden statt, die *Nationalkonzilien* des Westgotenreiches. Die spanischen Westgoten hatten unter König Rekkared im Jahre 587 den Arianismus abgelegt und waren katholisch geworden.<sup>8</sup> Auf diesen Konzilien bildete sich das theologische Bewußtsein der spanischen Kirche durch die Rezeption der westlichen und östlichen Patristik heran. Inhaltlich wird die Frucht der patristischen Arbeit auf hohem theologischen Niveau gesammelt und weiter gereicht. Die eschatologischen Aussagen der II. Synode von Toledo (675) sind geprägt durch die Frontstellung gegen die Priscillianisten, eine Sekte mit manichäischen und dualistischen Tendenzen, die längere Zeit in Nordspanien und Südfrankreich verbreitet war. Für diesen Dualismus sind Leib und Materie böse Elemente; nur ein Personkern im Menschen, flüchtig wie ein Funke, ist an sich gut und muß aus den Verstrickungen in die böse Geschichte gerettet werden. Gegen dieses Trennen und Auseinanderreißen antwortet die Synode mit einem Bekenntnis zur Einheit von Person und Geschichte, ohne daß sie die Einheit zu einem Begriff oder gar einer Leistung des Menschen macht.

„So bekennen wir: Nach dem Vorbild unseres Hauptes (Jesus Christus) wird die wahre Auferstehung des Fleisches aller Toten

<sup>8</sup> Vgl. HKG II/2, 143.

kommen. Wir glauben aber nicht, daß wir in einem luftförmigen oder in irgendeinem anderen Fleische (in aëra vel qualibet alia carne), wie manche irren, auferstehen werden, sondern in diesem da, in dem wir leben, bestehen und uns bewegen (qua vivimus, consistimus et movemur). Da nun unser Herr und Erlöser als Vorbild auferstanden war (peracto huius sanctae resurrectionis exemplo), nahm er durch seine Auffahrt den väterlichen Thron wieder ein, den er seiner Gottheit nach nie verlassen hat: dort sitzt er zur Rechten des Vaters und wird zum Ende der Zeiten als Richter aller Lebenden und Toten erwartet. Von dort wird er mit den heiligen Engeln und Menschen kommen zum Gericht, um jedem seinen verdienten Lohn zu erstatten, je nach dem er zu Lebzeiten Gutes oder Böses getan hat.“ (DH 540)

Hier werden die biblischen Aussagen in den Horizont der Zeit gestellt, indem das Konzil an die leibfeindlichen Vorstellungen der Priscillianisten anknüpft, indem es ihnen widerspricht.

Der auferstandene und erhöhte Herr kehrt am Ende der Zeiten wieder, um mit den Heiligen, mit Engeln und Menschen über Lebende und Tote zu richten. Die Formulierung geht auf eine Aussage im lukanischen Abendmahlsbericht zurück:

„Ihr sollt in meinem Reich mit mir an meinem Tisch essen und trinken, und ihr sollt auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“ (Lk 22, 30)

Die Vorstellung des Richtens zusammen mit den Engeln taucht bei Matthäus auf:

„Der Menschensohn wird mit seinen Engeln in der Hoheit seines Vaters kommen und *jedem* Menschen vergelten, wie es seine Taten verdienen.“ (Mt 16, 27)

Die genaue Entsprechung von Verdienst und Lohn ist ein Motiv aus dem zweiten Korintherbrief (2 Kor 5, 10). Die Auferstehung Jesu Christi ist das Maß für das Leben des Menschen. Wie Christus von den Toten auferstanden ist, so werden alle Menschen auferstehen, um im Gericht von ihm Heil oder Unheil zu empfangen. Der Widerspruch ist dieser: Das Heil ist nicht *in* der Geschichte zu finden, es kommt nicht durch die Geschichte, sondern *für* die Geschichte, indem der Sohn die Welt zum Vater heimholt. Von ihm geht alles Sein, alle Identität aus, auch die des Menschen bis hin zu seinem Leib, so daß auch dieser seine Identität und sein Heil in Gott finden wird. Wenn das Heil von außen

kommt, für Geist und Seele, dann kann es auch für Leib und Körper des Menschen von außen kommen. Das ist durchaus physikalisch zu verstehen, insofern das Physische zur Existenz des Menschen gehört. Dennoch braucht die Aussage nicht mit wissenschaftlichen Vorstellungen von heute in Konflikt zu kommen, auch wenn die körperliche Betonung *dieses* Fleisches gegen alle nur luftförmigen Heilserwartungen etwas naiv anmutet. In der damaligen Situation war die Betonung durchaus sinnvoll, ohne daß wir heute die Atome oder Moleküle physikalisch mit diesem Leib da gleichsetzen müßten, in dem wir leben, bestehen und uns bewegen. Die Physik als solche ist mit ihren Begriffen nicht in der Lage, die Konkretheit verständlich zu machen, die mit dem emphatisch genannten Fleisch gemeint ist, da sie nach ihrer Art nur wiederholbare Gesetze zu erfassen, aber das Individuelle nicht auszusagen vermag.

Trotz des christologischen Bezugs kann man hier in Toledo noch nicht von einer Klärung des Verhältnisses von Person und Geschichte, von Individualität und Allgemeinheit sprechen. Der Blick auf die Christologie oder besser der Blick auf Christus wehrt bloß negativ einige mögliche Mißverständnisse ab. Positiv wird auf das Vorbild Christi verwiesen (*exemplum*), das wir als solches nicht nachahmen können, da es Ursache und Grund unserer Auferweckung ist. In ihm ist vollendet, was an uns und an der Geschichte noch vollendet werden soll. In seinem Leib ist Christus schließlich zur Vollendung gelangt, nicht nur in Bezug auf Gott, seinen Vater, sondern auch in Bezug auf die Geschichte, was viele Jahrhunderte später, erst 1950 auch von Maria gesagt werden wird. Das aber ist bei uns gerade noch nicht der Fall, so daß die Synode nur den äußersten Endpunkt unseres zeitlichen Schicksals in den Blick nimmt. Über die Geschichte und ihr Verhältnis zum Menschen aber, solange sie noch besteht, sagt sie nichts. Mehr ist auch von ihr nicht zu fordern: Gegen den Dualismus bekennt sie die schließliche Einheit und das nicht nur partikuläre Heil des Menschen.

7.

**Abwehr des Monismus.** Das andere Moment, das der Unterscheidung und betonten Differenz von Person und

Geschichte, findet sich in einem Schreiben des Papstes Innozenz IV. aus dem Jahr 1254 an seinen Legaten bei den Griechen. Es handelt sich bei dem Vorgang um einen der vielen mittelalterlichen Versuche, eine lehrmäßige Grundlage zur Verständigung mit den seit 1054 getrennten Orthodoxen zu finden. Das Verhältnis von Person und Geschichte wird unter dem Thema der himmlischen Seligkeit und der Auferstehung der Toten abgehandelt.<sup>9</sup> Der Aufenthalt zwischen Tod und Auferstehung, der auch in der Ostkirche geläufig war, schien im Westen eine Wandlung zum Purgatorium, zum Reinigungsort durchgemacht zu haben, während die Ostkirche den Zwischenzustand allgemeiner faßte, ohne die begrifflichen Entwicklungen aufzunehmen, die in der abendländischen Theologie während der damals schon langen Zeit der Entfremdung stattgefunden hatten.<sup>10</sup> Das Purgatorium oder das Fegefeuer ist das Symbol einer neu erwachten oder überhaupt erst einmal neu entstandenen Individualität, welche die Person nicht in der Geschichte aufgehen läßt. Daß sie unter dem Bild der erhöhten Schuld auftritt, ist schon von der Gnadenlehre, aber auch von der Psychologie her verständlich: Das Maß der - Freiheit ist das Maß meiner Fähigkeit, mich selbst als Quelle meines Unglücks anzusehen. Über das Purgatorium wird weiter unten im Zusammenhang zu sprechen sein.<sup>11</sup> Im Abschnitt, der vom Los der Verstorbenen handelt, heißt es:

„Auch von den Griechen selbst sagt man, daß sie wirklich und zweifelsfrei glauben und festhalten, daß die Seelen jener, welche die Buße begonnen, aber noch nicht vollendet haben, oder die ohne Todsünde, jedoch mit Vergehen und leichteren Sünden abgeschieden sind, nach dem Tod gereinigt werden (*purgari post mortem*), und daß ihnen mit den Fürbitten der Kirche geholfen wird. Weil sie sagen, daß der Ort dieser Reinigung (*locum purgationis*) von ihren Lehrern nicht mit sicherem und eigentlichem Namen benannt worden sei, möchten Wir, daß sie ihn gemäß den Überlieferungen und

<sup>9</sup> Hermann J. WEBER: *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*. Freiburg [u.a.] : Herder, 1973.- 410 S.

<sup>10</sup> Nikolaus WICKI: *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*. Freiburg/Schweiz: Univ.Verl., 1954.- XVI,334 S.

<sup>11</sup> Vgl. unten § 10.2: Zwischenzustand, Gericht und ewige Seligkeit, S. [406](#).

der Autorität der heiligen Väter *Reinigungsort* oder *Purgatorium* nennen, wie er im übrigen auch bei ihnen mit diesem Namen gerufen wird.“ (DH 838)

## 8.

**Differenz zur Orthodoxie.** Die Interpretation dieses Briefabschnittes aus dem Jahre 1254 ist nicht leicht, weil die historischen Positionen nicht ohne weiteres auszumachen sind. Was kann eigentlich kontrovers sein, wenn die Griechen wie die Lateiner von einer Reinigung nach dem Tode sprechen und wenn beide Seiten, besonders in der Feier der Eucharistie, für die Verstorbenen ihre Fürbitten einlegen? Die Orthodoxen betonen, daß sie jede aktive jenseitige Sühne ablehnen. Nur aufgrund der Güte Gottes, nicht aufgrund von Strafen mit Satisfaktionscharakter würden die Seelen der Sünder gereinigt. Auch Zeitangaben, die eine Äquivalenz zwischen Schuld und Sühne herstellen, werden von der Orthodoxie abgelehnt. Nicht die Toten, sondern nur die Lebenden können für die im Hades weilenden Seelen durch die Eucharistie, durch Gebet und Almosen Erholung, Erfrischung und schließliches Heil erwirken. Keinesfalls aber wird den Verstorbenen ein aktives und sühnendes Leiden selbst zugestanden.<sup>12</sup>

*Existenz vor Funktion.* Von einem Handeln der Toten ist aber in dem Brief des Papstes auch gar nicht die Rede, eher von einer Passivität gegenüber dem Reinigungsgeschehen und der Fürbitte der Kirche. Dennoch artikuliert dieser Brief eine Differenz, die er gleichzeitig zu überwinden sucht. Sie besteht darin, daß die Reinigung nicht nur als ein *Geschehen*, sondern als ein *Ort* bezeichnet wird, der als solcher auch vor seiner Funktion schon eine Existenz hat. Es kommt nicht nur auf das an, was an diesem Ort mit den Verstorbenen geschieht, sondern es kommt auf die Existenz als Ort an. Das erhöht seine Bedeutung. Erst in zweiter Linie, also akzidentuell kommen diesem Ort dann Aufgaben zu. Die Betonung des Ortes in den Worten Innozenz IV. klingt zwar archaisierend, aber was sich darin ausdrückt, zeigt ein verändertes und vertieftes, man kann auch sagen ein fortgeschrittenes Glau-

<sup>12</sup> Vgl. Johannes N. KARMIRIS: *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*. In: Panagiotis BRATSIOTIS: *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*. Stuttgart: Evgl. Verlagswerk, 1959.— 406 S.; 15 - 120; 116.

bensbewußtsein in Richtung auf Individualisierung und Personalisierung an. Das Purgatorium wird entfunktionalisiert. Indem es dem Menschen eine *unbedingte Existenz* zuspricht, abgelöst von Gesellschaft, Kirche und Gott, ja von Tod und Leben, worauf sich all das Reinigen von mißlungenem Bezug, also von Schuld bezieht, um ihn erst später wieder damit in Beziehung zu setzen, wird dem Menschen ein In-Sich-Stehen, eine Substanz zugesprochen, die er vorher nicht hatte. Was sich in den Vorstellungen ausspricht, ohne daß es in der Sache einen leicht benennbaren Unterschied gibt, ist die Hintergrundvorstellung, die im Westen das Individuum und die Person stärker betont als im Osten, während die östliche Theologie im wesentlichen auf dem Standpunkt des hl. Chrysostomos († 407) stehen bleibt.<sup>13</sup> Man hat die besondere Entwicklung im Westen Europas mit den sozialen und wirtschaftlichen Umbrüchen des 12. und 13. Jahrhunderts zu erklären gesucht und mit solcher Deutung gewiß eine vorhandene Seite der Entwicklung getroffen. Das Verlangen nach Gewißheit ist die Folge eines Wandels im Bewußtsein, der nach persönlicher Sicherheit verlangt gegenüber der Gesellschaft, gegenüber der Kirche, gegenüber allem, was das Andere ist, gegenüber der Geschichte. Aber es ist einseitig, nur von einer Geburt des Fegefeuers in dieser Zeit zu sprechen.<sup>14</sup> Denn nicht der Gewißheits- oder Strafaspekt ist das Primäre, sondern der höhere Grad der Individuation, der nach Bestätigung sucht und der die zugleich erhöhten Gefahren für sein Ich vermeiden will. Im Visiostreit von 1331 bis 1336 wird sich der Hintergrund unverstellt zeigen: Im betonten Verlangen nach dem Zwischenzustand tritt das erhöhte Selbstbewußtsein auch im Glauben zutage, mit dem sich der Einzelne in die Verantwortung vor Gott gerufen sieht: Der Mensch ist unvertretbar der eine und einzige in der Geschichte, und ihr tritt er als Individuum gegenüber.

## 9.

**Konzil von Lyon.** Zwanzig Jahre später fand es auch das Konzil von Lyon 1274 bei einem erneuten Unionsversuch mit

<sup>13</sup> Vgl. Ratzinger (s. Anm. 9), 186.

<sup>14</sup> Jacques LE GOFF: *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter* (1981). München: dtv, 1990 (dtv 4532).– 454 S.

den Griechen für notwendig, über das Schicksal der Toten zu sprechen. Damit hatte nach dem ordentlichen auch das außerordentliche Lehramt seine Stellung bezogen. Das Purgatorium ist zu dieser Zeit schon ganz selbstverständlich und braucht nicht mehr betont zu werden. Was ansteht, ist eine weitergehende Frage. Wird die Seele, wenn sie auf Erden oder im Fegefeuer zur Seligkeit gelangt ist, sofort die Vollendung im Himmel empfangen, das berühmte *Mox*, oder muß sie bis zum Ende der Tage warten? Im klassischen Latein hat *mox* die Bedeutung von *bald* oder *in Kürze*, im mittelalterlichen Latein aber war die Vorstellung der Zeit in dem Wort auf ein *sofort* geschrumpft. *Sofort* oder *später*, das ist zugleich die Frage nach dem doppelten Gericht: Gibt es ein persönliches Gericht gleich nach dem Tod und schließlich das allgemeine Weltgericht am Ende der Zeiten mit der Auferstehung der Toten? Diese Fragen sind Zeichen erhöhter Individualisierung. Diese Aussagen zu betonen wird als notwendig für die Einheit mit den Griechen empfunden, weil die Theologie der Griechen weniger als der Westen der Individualität gefolgt war.

Das Kapitel, in dem das Konzil über das Schicksal der Toten spricht, hat vier Abschnitte (De sorte defunctorum: DH 856 - 859). Zum einen wird die Aussage über die Fürbitte der Kirche für die Toten im Purgatorium wiederholt, dann folgen die beiden Aussagen, die vom *Sofort* der Entscheidung über das persönliche Schicksal geprägt sind.

„Die Seelen derer aber, die sich nach der empfangenen heiligen Taufe nicht den geringsten Makel der Sünde zuziehen, auch jene, die nach dem zugezogenen Makel der Sünde gereinigt worden sind (quae ... purgatae), entweder während sie in ihren Körpern waren oder von ihnen entblößt, werden, wie weiter oben gesagt wurde, sofort in den Himmel aufgenommen (*mox in caelum recipi*). - Die Seelen derer aber, die in der Todsünde oder aber auch nur mit der Erbsünde verscheiden, steigen sofort in die Hölle hinab (*mox in infernum descendere*) und werden mit ungleichen Strafen bestraft.“ (DH 857f)

Und zum vierten wird in diesem Glaubensbekenntnis zwischen einem unmittelbar nach dem Tod eintretenden Gericht und dem allgemeinen Gericht unterschieden, das zugleich mit der Auferstehung der Körper verbunden ist.

Es wird nicht gesagt, daß sofort über das künftige Schicksal zur Seligkeit oder Verlorenheit nur entschieden, der Vollzug aber bis zum allgemeinen Gericht hinaus geschoben würde. Vielmehr wird der sofortige Eintritt in Himmel oder Hölle angekündigt, wobei das Ende der Geschichte nicht abgewartet wird. Die Aussage ist vom gleichen Bewußtsein getragen wie die vom doppelten Gericht, ein eschatologisches Thema, das nicht mit dem doppelten Ausgang der Geschichte verwechselt werden sollte. Das doppelte Gericht meint die Unterscheidung in ein persönliches und ein allgemeines Weltgericht. Der doppelte Ausgang der Geschichte will im Gegensatz zur Allversöhnungslehre sagen, daß der eine Teil der Menschheit zur Seligkeit gelangt, der andere Teil verloren geht. Während die Alte Kirche nur von den Märtyrern und anderen Heiligen geglaubt hatte, daß sie sofort, noch vor dem Ende der Zeit zur Seligkeit bei Gott gelangen, empfand das selbstbewußter gewordene individuelle Mittelalter die Einschränkung auf die Heiligen als zu eng, durchaus in Übereinstimmung mit der Botschaft des Neuen Testaments, daß das Reich nahe ist und Christus den Glaubenden zur Freiheit befreit hat (Gal 5,1).

Wenn der Mensch nicht unmittelbar nach seinem Tode zur Seligkeit oder zur Strafe gelangt, dann wäre diese Nähe noch von einer Bewegung der Geschichte abhängig, was eine entschiedene Einschränkung der verkündeten Nähe bedeuten würde. Denn die *Differenz der Person*, diese Emanzipation aus der Geschichte, fand nicht gegen Gott, sondern mit ihm statt, es war eine Befreiung von den Fesseln, die dem Menschen von den Bedingungen der Geschichte angelegt worden sind. Darin hat der Manichäismus sein Recht, daß die Geschichte faktisch kein Ort des Heiles ist, sondern den Menschen weit von seinem eigentlichen Ziel, nämlich vom Heil weit abführt. Der Mensch ist auf eine größere Erfüllung hin angelegt, als ihm die Geschichte bieten kann. Seit und durch Christus, sagt der Glaube, ist die Erfüllung in Gott so unmittelbar gegenwärtig, daß die Bedingungen von Raum und Zeit den Menschen nicht mehr hindern können, so zu leben, wie es die unmittelbare Nähe des letzten Zieles ermöglicht und erfordert. Ohne den Lauf der Geschichte abzuwarten, tritt der Mensch in sein Schicksal ein, was aber nicht einfachhin nur Glück und Seligkeit, sondern höhere Verantwortung in größerer Freiheit

bedeutet. Die Unmittelbarkeit des *Mox* oder *Sofort* zeigt nicht nur zur Seligkeit nach oben, sondern ebenso auch in den Abgrund des Scheiterns und der Verwerfung.

## 10.

**Ungeklärte Fragen.** Geklärt aber war mit dem Konzil von Lyon 1274 das Verhältnis von Person und Geschichte noch keineswegs, denn die Dimension der Verantwortung für die Geschichte, ja die geschichtlichen Bezüge scheinen in der Unmittelbarkeit zu Gott weitgehend verloren zu sein, wenn man den Menschen mit dem *Sofort* so weit aus der Geschichte entrückt, daß er seine Vollendung auch ohne sie erreichen kann. Und in der Überlieferung war das nicht das einzige, was das Glaubensbewußtsein herausgebildet hatte. Bei Bernhard von Clairvaux finden sich zahlreiche Stellen der Lehre vom wartenden Himmel, nach der Christus selbst und seine Heiligen noch nicht völlig in die Seligkeit des Himmels eingetreten sind, sich jedenfalls aus Liebe und Mitleid der noch nicht Erlösten erinnern.

„Nachdem er in den Himmel eingegangen ist, den er auch vorher mit seligen Augen offen gesehen hat, schaut er nun mit verklärtem Gesicht die Herrlichkeit Gottes, verschlungen zwar, aber ohne das Schreien der Armen zu vergessen. – *Iam caelos ingressus, quos et ante apertos beatis oculis suspiciebat, vere nunc revelata facie specularum gloriam Dei, absorptus quidem, sed non oblitus clamorem pauperum.*“ (PL 183, 375; vgl. auch PL 182, 579. 993; 183, 705).

Oder von den Heiligen heißt es:

„Sie warten, bis die Vollzahl der Brüder erreicht ist. Denn in dieses hochselige Haus wollen sie nicht einziehen ohne uns, noch ohne ihren Körper, das heißt, die Heiligen wollen nicht ohne das Volk und der Geist nicht ohne das Fleisch sein.– „*Exspectantes donec impleatur numerus fratrum. In illam enim beatissimam domum nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis, id est sancti sine plebe, nec spiritus sine carne.*“ (BERNHARD: *Sermon 3 zu Allerheiligen.*)

Denn das Moment der Großzügigkeit und des Großmuts war noch nicht in die lehrmäßigen Formeln eingegangen, und dieser Mangel löste den vielleicht wichtigsten Streit in der Geschichte der Eschatologie aus, den sog. Visiostreit, der kurz und heftig in vergleichsweise moderaten Formen verlief und zur allgemeinen

Zufriedenheit endete. Dabei entstand wiederum ein neues Problem, das der Unsterblichkeit der Seele, das bis zum heutigen Tag weniger zufriedenstellend gelöst ist.

### *Der Visiostreit*

#### 11.

**Allerheiligen 1331.** Am Allerheiligenfest des Jahres 1331, am 1. November, predigt Papst Johannes XXII. in Avignon zum Thema des Tages und erregt mit seinen Lehren über das Schicksal der Toten ein unerwartet großes Aufsehen. Die Predigt löst einen mehrjährigen Streit über Zeitpunkt und Art und Weise der Gottesschau aus. Daher trägt er den Namen Visiostreit. Daß die nicht ganz Gerechtfertigten durch einen Reinigungsort gehen müssen, bevor sie zur Seligkeit gelangen, war seit der Zeit der Alten Kirche allgemeine Überzeugung und stand hier nicht zur Frage an. Aber der Papst lehrte jetzt, daß auch die Seelen der Gerechten und Märtyrer nicht sofort nach ihrem Tod, sondern erst nach der allgemeinen Auferstehung von den Toten und dem Weltgericht zur Gottesschau gelangen würden. In der Zwischenzeit würden sie zwar nicht Strafe erleiden, aber sie würden unter dem Altar aufbewahrt, wie die bildreich-biblische Auskunft bei ihm lautet, was so viel heißt, wie unter dem Schutz und Trost der Menschheit Christi. Um zur persönlichen Vollendung zu gelangen, muß also der Mensch als Einzelner den Lauf der Geschichte bis zum Gericht über die gesamte Menschheit abwarten. Darin ist die in der patristischen Zeit bis hin zu *Bernhard von Clairvaux* häufig vertretene Lehre vom *wartenden Himmel* enthalten. In der Predigt des Allerheiligentages 1331 heißt es bei Johannes XXII.:

„Brüder, Augustinus, Bernhard und andere Heilige sagen, daß jener Altar Christus nach seiner Menschheit ist, also sagt der hl. Bernhard, daß die Seelen der Gerechten bis zum Tag des Gerichts unter dem Altar sein werden, d.h. unter Schutz und Trost der Menschheit Christi Jesu; aber wenn Christus zum Gericht gekommen sein wird, werden sie über dem Altar sein, d.h. über der Menschheit Christi. – *Frater, dicunt Augustinus et Bernardus et sancti alii, quod istud altare est Christus secundum humanitatem, et ideo dicit beatus Bernardus quod animae iustorum usque ad diem iudicii erunt sub*

altare, id est, sub protectione et consolatione humanitatis Christi; sed postquam Christus venerit ad iudicium, erunt super altare, id est, supra humanitatem Christi.“<sup>15</sup>

## 12.

**Lehre alt oder neu?** Es ist nicht ganz klar, ob die von Johannes XXII. vorgetragene Lehre alt oder neu ist. Für den Blick des Historikers scheint sie alt zu sein, weil der Papst hier einen einzelnen Strang aus der vielfältigen Tradition herauszieht und ihn als Lehre der Kirche darbietet. Damit ist die Lehre als solche alt. Die einseitige Betonung und Zuspitzung hatte es bisher allerdings nicht gegeben. Die Gegner des Papstes suchten dies auch zu behaupten, indem sie die Lehre als neu hinstellten, also als nicht gedeckt durch die Offenbarung und die Väterlehre. Gemäß der Norm und Sprachregel der Antiquitas, nach der nur das überaus Alte wahr und gut sein könne, war sie damit als Irrlehre bezeichnet. Die Heftigkeit des Protestes aber zeigte selbst ein gewandeltes Bewußtsein an, das sich als solches nicht zu erkennen vermochte und wohl deshalb so heftig war. Denn ganz ohne Deckung durch die Tradition waren die Formeln des Papstes keineswegs. **Die Lehre vom wartenden Himmel ist die halbe Wahrheit in der personalen Eschatologie.** Allerdings, wenn sie als ganze Wahrheit hingestellt wird, dann ist die Behauptung als solche eben falsch und ganz falsch, und nur ihr Inhalt bleibt zur Hälfte wahr.

Tatsächlich verbirgt sich hinter dem Streit um den Zeitpunkt der Gottesschau ein bis zum hohen Mittelalter in der Theologie und in der Geistesgeschichte wenig wahrgenommenes und deshalb nicht entschiedenes Problem, ja eine erst mit der Zeit entstandene Frage. Die Glaubensgeschichte erzeugt von selbst immer neue Problemüberhänge, indem sie tiefer in die Offenbarung und den Glauben eindringt. Die theologische Lösung neu entstandener Fragen bedeutet dann die Reflexion auf die neueren Formen des Glaubenslebens und ihre Deutung aus der Offenbarung. Erst damals war es möglich zu fragen: Welchen Wert hat das Individuum als Person? In welchem Verhältnis steht die Per-

<sup>15</sup> In: Marc DYKMANS SJ: *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*. Rom: Gregoriana, 1973.– 236 S.; 95.

son zum Gesamtlauf der Geschichte? Diese Frage stellt sich in einer heidnischen Welt kaum, da in ihr die Individualität oder die Seele nur Momente eines umfassenden kosmischen Prozesses sind. Erst das Christentum erzeugt mit seiner Botschaft von der Erlösung durch einen einzigen Menschen auch die Frage nach der Einzigkeit des Menschen, nach der Person eines jeden Menschen. Damit erzeugt es die Schmerzen, die mit jeder Individuation verbunden sind. Das Wort *Person* gibt es in allen neueren Sprachen, aber es ist bezeichnend, daß es in keiner Sprache außerhalb des Christentums vorkommt.

„Wenn ich recht sehe, hat die Antike den echten Begriff der Person noch gar nicht gehabt, - ja er scheint sich außerhalb des Offenbarungsbereiches überhaupt nicht zu finden. Die neuzeitliche Geistesentwicklung aber neigt dazu, den Begriff der Person aufzulösen... - oder aber die Endlichkeit der Person zu überschwingen und von ihr in einer Weise zu reden, die nur von der absoluten Person zulässig ist.“<sup>16</sup>

### 13.

**Geburt der Person.** Hier im Visiostreit stellt sich die Frage nach der Individuation auf folgende Weise: Ist der Mensch unmittelbar zu Gott und deshalb von unbedingtem Wert oder ist er so tief an die Geschichte gebunden, daß er auf ihre Vermittlung für sein letztes Heil angewiesen ist? Denn das sagt Johannes XXII. mit der alt-neuen Lehre seiner Predigt aus: Erst wenn die gesamte Geschichte ihren Lauf vollendet hat, dann kann der Mensch zur letzten Erfüllung seines Lebens gelangen. Der alte, schon 86-jährige Papst erregte damit die Empörung einer Epoche, deren Bewußtsein im Aufbruch zum Individuellen begriffen war, so daß sein Versuch, die Person ganz und gar von der Geschichte abhängig zu machen, archaisch wirken mußte. Im Visiostreit geht es nicht um die letztlich müßige Frage, wann die Verstorbenen zu ihrem Lohn kommen, da in der Ewigkeit die Zeit wohl nicht mit dem Chronometer gemessen wird. Es geht im Visiostreit zuerst um das Verhältnis des Menschen zur Geschichte, dann zu sich selbst und, insofern Gott das letzte Ziel

---

<sup>16</sup> Romano GUARDINI: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (1939). Würzburg: Werkbund, <sup>2</sup>1940.- 159 S.; 96.

des Menschen ist, auch um Gott. Allerdings, insofern das letzte Ziel auch die alles bestimmende Ursache ist, geht es auch zuerst um Gott und um die Gottesschau.

Nicht von den Formeln, aber von der einseitigen Deutung her verkündete Johannes XXII. eine neue Lehre. Die Lehre vom wartenden Himmel kann auf die Schrift und einige Väterstellen verweisen, die durchaus für sie sprechen. Auch hat sie einen Zug von Großmut und Hochherzigkeit an sich, weil sie nicht einfach nach persönlicher Seligkeit verlangt, unabhängig von fremdem Schicksal, sondern nur zusammen mit allen Menschen der Geschichte in den Himmel einziehen will. Man könnte die Lehre vom wartenden Himmel als eschatologische Solidarität bezeichnen. Dagegen kündigt sich im Protest gegen den Papst der neuzeitliche Heilsindividualismus an, hier zwar noch sehr früh unter der Hülle des scheinbar lebensfernen Visiostreites, aber unverkennbar. Im Streit um die Unsterblichkeit der Seele wird er noch lange fortgesetzt werden. Nicht von ungefähr kann der Historiker am Phänomen des Fegefeuers den tiefgreifenden Wandel in der damaligen Gesellschaft studieren.<sup>17</sup> Dabei muß sich der Historiker auf das Verhältnis von Mensch und Geschichte beschränken, während der Theologe zugleich das Verhältnis von Mensch und Gott in den Blick zu nehmen hat, weil Gott und die Geschichte die beiden Gestalten des Anderen sind, einmal in unendlicher und einmal in endlicher Form.

#### 14.

**Janusförmiger Protest.** Der Protest gegen die archaischen Vorstellungen des Wartens unter dem Altar ist doppeldeutig. Der Protest verlangt nicht nur nach der Personwerdung und größeren Verantwortlichkeit, er kann auch das stolze Selbstbewußtsein der Emanzipation von Gott meinen, wie es bald in der Renaissance hervortreten wird. Das hatte dann aber wieder die Reduktion des Menschen auf die Geschichte zur Folge oder auf eine allgemeine Vernunft, wie sie etwa beim Renaissance-Aristoteliker Pomponazzi hervortritt.<sup>18</sup> Die illegitime Emanzipation von Gott fes-

<sup>17</sup> Vgl. oben LeGoff (s. Anm. 15).

<sup>18</sup> Vgl. unten S. [331](#).

selt den Menschen tiefer an die Geschichte, da er gerade dabei war zu meinen, alle Ketten abschütteln zu können: Der Kursus beginnt von neuem. Die legitime Emanzipation zerstört die Bilder, die ich mir zur Sicherung meines Ich aufbauen mußte, die Bilder von Gott und von der Welt, die nur Götzenbilder waren, und läßt mich tiefer erkennen, daß ich mein Ich nicht retten muß: Es ist schon gerettet.

Es seien einige Beispiele aus der damaligen Tradition angeführt, die für die Lehre vom wartenden Himmel zu sprechen scheinen. In der Johannes-Apokalypse bitten die Seelen der Märtyrer, die unter dem Altar warten, den Herrn der Geschichte um ein baldiges Gericht. Er antwortet ihnen, daß sie sich noch eine Weile gedulden sollen, bis die Zahl der Erwählten erreicht sei (Offb 6, 9 - 11). Weitere Kronzeugen für diese Lehre sind vor allem Augustinus und Bernhard. Allerdings spricht der hl. Augustinus doppelsinnig:

„Ich sage, daß unter all diesen Umständen der menschliche Verstand eben doch nicht so die unveränderliche Wesenheit Gottes zu sehen vermag, wie sie die heiligen Engel sehen. Es mag dies irgendeinen verborgenen Grund haben, oder weil dem Verstand ein gewisser natürlicher Drang innewohnt, seinen Leib zu besorgen.“<sup>19</sup>

Die Argumentation ist zweipolig. Zum einen scheint Augustinus hier neuplatonisch zu reden, da nur der reine, engelhaftige Geist Gott in seiner Wesenheit zu schauen vermag. Die Seele des Menschen ist aber nicht Geist genug für solche Schau, sie ist kein reiner Geist, sondern hat ein natürliches Verlangen zum Leib hin. Deshalb kann sie ohne ihn nicht völlig selig sein. Erst wenn dieses Verlangen in der Vereinigung mit ihrem Leib erfüllt ist, - mit einem gereinigten Leib allerdings, der selbst das Verlangen nach dem Geist hat -, dann erlangt sie die vollendete Gottesschau. Hinter der vordergründigen Maske des Neuplatonismus zeigt sich also als leitende Vorstellung die umfassende christliche Erwartung des universalen Heiles, von dem der Leib des Menschen und die Geschichte nicht ausgenommen sind. Und wenn wir in neuem Verständnis die Seele als das Organ des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott ansehen und den Leib als das Organ in seinem Verhältnis zur Geschichte, dann zerrt an der Aussage des hl.

<sup>19</sup> AUGUSTINUS: *De Genesi ad litteram* XII, 35.

Augustinus das noch ungeklärte Verhältnis von Person und Geschichte. Sowohl die Unmittelbarkeit zu Gott wie die Solidarität mit der Geschichte ist darin zu finden, wenn auch noch verdeckt, so daß Augustinus selbst hier sein Unwissen eingesteht. Es muß da noch irgendeinen verborgenen Grund geben, sagt er, den er nicht fassen kann, den wir vielleicht heute als fehlende geschichtliche Eschatologie bei ihm ansprechen können. Eine ähnliche Argumentation läßt sich auch beim zweiten Hauptzeugen des Papstes, bei Bernhard von Clairvaux nachweisen.

Allerdings bildet die Lehre vom wartenden Himmel nur den einen Strang der Überlieferung. Der andere, die Lehre vom geöffneten Himmel, hatte einige Zeit zuvor, auf dem 2. Konzil von Lyon 1274 eine erste amtliche Bestätigung erfahren durch die Lehre vom *Max*, die Lehre von der sofortigen Aufnahme der gereinigten Seele in den Himmel. Aber das *Sofort* der beseligten Seele ließ in Bezug auf die Auferstehung der Toten noch vieles offen. Vor allem war zu klären, von welcher Art die Aufnahme in den Himmel sein soll, da die endgültige Auferstehung und die Wiedervereinigung mit dem Leib für die Art der Seligkeit nicht ohne Bedeutung sein kann, was schon Augustinus als ungeklärte Frage offen lassen mußte. In der stärker wahrgenommenen Differenz von Person und Geschichte stellt sich diese Frage jetzt umso dringender.

Wie bei allen theologischen Querelen ist auch der Visiostreit von sachfremden Motiven überlagert. Wilhelm von Ockham, zugleich politischer und doktrинeller Gegner des Papstes, nahm nach den Predigten Johannes' XXII. von München aus die Gelegenheit zur Attacke auf den mißliebigen Papst wahr. Philipp VI., König von Frankreich, veranlaßte schließlich ein Urteil aller Magister der Theologischen Fakultät von Paris, in dem die neue Lehre verworfen wurde. Weiter braucht der historische Fall hier nicht vorgetragen zu werden.<sup>20</sup> Der Papst seinerseits versammelte Ende Dezember 1333 Kardinäle, Bischöfe und Theologen zu einem Konsistorium und verpflichtete jeden einzelnen, die Frage gewissenhaft zu studieren und sich ehrlich zu äußern, auch wenn das Urteil seinem eigenen entgegen stehe.

<sup>20</sup> Vgl. dazu Dykmans (s. Anm. 15).

## 15.

**Beispiel von Fallibilität?** Manchmal wird Johannes XXII. im Streit um die Infallibilitätslehre des Vaticanum I als Beispiel eines fehlbaren Papstes angeführt. Das Beispiel ist nicht gut gewählt, da dieser Papst seine Lehre eben nicht als amtliche Entscheidung qualifiziert sehen wollte. Eine zweite Predigt am 3. Adventssonntag 1331 hatte zum Schluß schon die Aufforderung enthalten, ihn zu verbessern. Er sehe aber im Moment, unter dem Eindruck der Schrift und der Tradition, keine andere Möglichkeit, als zu lehren, was er eben lehre. Er versichert auch, er werde seine Meinung ändern, falls die Gegenargumente stärker seien als seine eigenen. Es scheint dies kein leeres Versprechen gewesen zu sein.

„Nescio aliter quam Augustinus dicit in materia ista. Unde, non video adhuc quod animae videant divinitatem usque post iudicium, sed dico cum Augustino, quod: 'Si decipior hic, qui melius sapit corrigat me. Michi autem aliud non videtur' ...“<sup>21</sup>

Nachdem die Kommission unter der Leitung des Kardinals Jacob Fournier während des Jahres 1334 über ihre Arbeit getan hatte, ließ Johannes XXII. am 3. Dezember 1334 die Kardinäle an sein Krankenbett rufen und leistete einen Widerruf, dem Tode schon sehr nahe. Darin bekennt er sich zur Unmittelbarkeit von Gottesschau und Strafe. (DH 990f) Der entscheidende Satz lautet:

„Wir bekennen und glauben, daß sich die gereinigten und von den Körpern getrennten Seelen (animae purgatae separatae a corporibus) im Himmel befinden, im Reich und im Paradies der Himmel, daß sie mit Christus in der Gemeinschaft der Engel versammelt sind, daß sie Gott schauen der allgemeinen Bestimmung nach und das göttliche Wesen von Angesicht zu Angesicht klar sehen (vident Deum ... facie ad faciem), sofern es der Zustand und die Bedingtheit der (vom Leib) getrennten Seele zuläßt.“ (DH 991)

Einen Tag später starb Johannes XXII.; zum Nachfolger wurde Kardinal Fournier gewählt. Benedikt XII., wie er sich nannte, hatte schon auf Geheiß seines Vorgängers geraume Zeit lang eindringlich die eschatologischen Fragen untersucht. Er publizier-

<sup>21</sup> Vgl. Dykmans (s. Anm. 15), 138f.

te den Widerruf Johannes' XXII. und gab im Jahr 1336 in der dogmatischen Konstitution *Benedictus Deus* dem gewachsenen Glaubensbewußtsein der Kirche einen spannungsreichen und göltigen, aber noch keineswegs endgültigen Ausdruck.

*Denzinger Nr. 1000.* Was besagt die Entscheidung von 1336 (DH 1000 - 1002)? Formal hat sie zwei Teile: Im ersten handelt sie von der beseligenden Schau Gottes, von der *Visio Dei beatifica*, im zweiten von der Hölle, vom *Infernum*. Zunächst werden jene Verstorbenen aufgezählt, die zur beseligenden Schau gelangen: Die Seelen aller heiligen Menschen, die vor dem Leiden und der Verherrlichung Jesu Christi gestorben sind, also die vorchristlichen Heiligen; besonders aber die Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen und andere, also die christlichen Heiligen, die gestorben sind, ohne der Reinigung zu bedürfen; alle Menschen, die nach ihrem Tod gereinigt worden sind; die Kinder, die getauft sind und noch nicht zum Gebrauch des freien Willens gelangt sind. Von diesen wird gesagt:

„Nach der Auffahrt unseres Heilandes und Herrn Jesus Christus in den Himmel waren, sind und werden diese im Himmel, im Reich der Himmel und im Paradies sein, sofort (*mox*) nach ihrem Tod und nach der besagten Reinigung bei denen, die einer solchen Reinigung bedurften, auch schon vor der Wiederannahme ihrer Leiber und vor dem allgemeinen Gericht (*etiam ante resumptionem suorum corporum et iudicium generale*)...“ (DH 1000)

Seit der Auffahrt Christi ist der Himmel wieder offen, also ist die Verbindung mit dem Ziel der Geschichte wieder unmittelbar geworden, ohne daß diese Unmittelbarkeit des letzten Zieles durch ein Ereignis der Geschichte noch einmal unterbrochen werden könnte.

#### 16.

**Fegfeuer und Fortschritt.** Hier erst zeigt sich der tiefere Sinn des Zwischenzustandes, der nicht auf das Purgatorium eingeschränkt werden kann, der auch unerkannt im Verlangen nach individueller und säkularer Emanzipation steckt. Das Fegfeuer und der säkulare Fortschritt sind zwei Orte der Individuation, einmal im Diesseits, einmal im Jenseits, beides schmerzliche Orte, voll von Kampf und Gefahren, wie es zum Leben

gehört. Einmal ist es die Individuation des Menschen vor Gott, dann vor der Geschichte, also vor dem Anderen in seinen beiden Gestalten. Das Fegefeuer ist der Geburtsschmerz der Person aus der Geschichte in Gott hinein, und umgekehrt ist der säkulare Fortschrittsprozeß der Schatten des Fegefeuers, nämlich das Verlangen nach Individuation *in* der Geschichte. Das verdeutlicht, daß die geschichtliche Individuation nur ein Schatten der Personwerdung vor Gott sein kann, weil die endliche geschichtliche Identität zeitlich verfaßt ist und deshalb aufgerieben wird. Ein Schatten ist allerdings nicht einfach nichts, sondern der Widerschein eines indirekt wahrgenommenen Lichtes. Hinter dem Schatten tut sich das Licht und die Unmittelbarkeit mit Gott auf, der zugleich als Unendlicher das Endliche in sich enthält.

Von Unmittelbarkeit war in Lyon 1274 noch nicht die Rede gewesen, da die sofortige Aufnahme in den Himmel dort noch nicht als die Art und Weise empfunden wurde, wie der Einzelne als Person in Beziehung zu Gott stehen muß, damit Gott selbst das Ziel und der Lohn seines Lebens sein kann. Über das in der Seligkeit erstrebte Gut war noch nichts gesagt worden, deshalb konnte Johannes XXII. darunter auch den Trost unter dem Altar in der Menschheit Christi sehen. Jetzt, fünfzig Jahre später, heißt es im Abschnitt über die beseligende Schau weiter:

„Und nach dem Leiden und dem Tod unseres Herrn Jesus Christus schauen und schauen sie das göttliche Wesen in intuitiver Schau, auch von Angesicht zu Angesicht, ohne Vermittlung eines Geschöpfes (*nulla mediante creatura*), das dabei irgendwie Gegenstand der Schau wäre. Vielmehr zeigt sich ihnen das göttliche Wesen unmittelbar, unverhüllt, klar und offen.“ (DH 1000)

Hier wird die Unmittelbarkeit theologisch in ihrem Wesen genauer bestimmt. Entscheidend ist, daß die Schau Gottes nicht durch die Vermittlung eines Geschöpfes geschieht, kein Altar und keine Menschheit Christi mehr. Diesen Ausweg hatte der Papst zu gehen versucht, indem er das *Moax* von 1274 in die Menschheit Christi, also in eine geschöpfliche Vermittlung gelegt hatte. Eine vermittelte Erkenntnis Gottes wäre aber erst eine analoge, in der Gott noch nicht gegeben hat, was er hätte geben können. In der Schau gewährt Gott sich selbst unmittelbar, so daß seine Wesenheit aus und in sich selbst erkannt wird. Ob allerdings die Un-

mittelbarkeit mit der Vorstellung und dem Begriff der Schau, der Visio, schon genügend gut dargestellt ist, bleibt zu untersuchen. Aber die Betonung liegt nicht auf diesem bildhaften und biblischen Element, sondern auf der Aussage der Unmittelbarkeit ohne kreatürliche Vermittlung.

## 17.

**Wartender Himmel.** Im Rückblick auf das Fegefeuer und den Visiostreit lassen sich drei Stufen einer gesteigerten Individuation ausmachen: Erhöhte Sorge um das individuelle Heil (1254), Unabhängigkeit von der Zeit (1274), Unmittelbarkeit zum Schöpfer (1336). Zum ersten wird der Zustand zu einem Ort und bekommt einen Namen, Purgatorium heißt er, dann zeigt das *Sofort*, das Mox, die Loslösung von der Zeit an, schließlich findet der Prozeß in der Unmittelbarkeit der Gottesschau, *nulla mediantē creatura*, seine vorläufige Vollendung.

Die eine Seite, der offene Himmel, ist damit gegen jede Einschränkung auch offen gehalten und seit 1254 immer weiter geöffnet worden. Die andere Seite, der wartende Himmel und die Solidarität mit der Geschichte, fehlte jetzt dagegen. Das hat auch Benedikt XII. empfunden und deshalb als Theologe seine Untersuchungen über das intensive Wachstum der Gottesschau weiter betrieben. Aber eine lehramtliche Entscheidung hat er nicht mehr treffen wollen. Erst im Jahr 1342 veröffentlichte er seine Studien unter dem Titel *Über den Zustand der Seelen der Heiligen vor dem allgemeinen Gericht*, lateinisch betitelt *De statu animarum sanctorum ante generale iudicium*, worin er der Frage nachgeht, welchen Zuwachs an Seligkeit die Auferstehung der Toten erbringt, wenn die Seelen schon vorher zu ihrer Seligkeit gelangt sind.<sup>22</sup> Er plädiert für ein intensives und nicht nur äußerlich-extensives Wachstum der Seligkeit und wertet so den geschichtlichen Bezug auf, der in der inneren Zunahme der Seligkeit des Menschen liegt, wenn nach dem allgemeinen Gericht auch sein Leib zur Vollendung gelangen wird. Damit vereinigt Benedikt XII. in gewisser Weise die Lehre vom wartenden mit der vom geöffneten Himmel, also

<sup>22</sup> Vgl. Friedrich WETTER: *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau*. Rom: Gregoriana, 1958 (AnGr 96).– 236 S.

die Solidarität mit der Erde wie die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott. Der Dogmengeschichtler Ludwig Ott sieht eine solche Synthese im Werk Benedikts XII. angestrebt. Er sagt:

„Nach ihm lassen sich mit der Annahme eines intensiven Wachstums zwei Strömungen der Überlieferung, von denen die eine die selige Gottesschau schon mit dem Tod bzw. nach der Reinigung beginnen läßt, die andere aber erst nach dem allgemeinen Gericht, am leichtesten vereinigen; denn nach ihr ist die Gottesschau vor dem Gericht ihrem Inhalt nach geringer und nach dem Gericht größer.“<sup>23</sup>

Aber ausdrücklich trägt der Nachfolger von Johannes XXII. seine Synthese in Form der theologischen Diskussion vor, ohne amtlichen Charakter. Die Lehre vom extensiven Wachstum lehnt er persönlich zwar ab, läßt sie aber als theologische Meinung gelten, zumal sie einige Jahre zuvor Thomas von Aquin vertreten hatte. Nach dem späten Thomas – der frühe hatte es etwas anders gesehen und ein gleichermaßen intensives und extensives Wachstum der Glückseligkeit gelehrt<sup>24</sup> – ereignet sich der Zuwachs nur quantitativ oder extensiv, weil mit dem Körper nur ein etwas größerer Teil des Menschen zur Seligkeit gelangt.

„Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive.“<sup>25</sup>

Auf der Seite des erstrebten Gegenstandes aber kommt es nach Thomas zu keinem Zuwachs, weil das Ziel eben Gott ist, und wenn die Seele des Menschen in die größtmögliche Nähe Gottes gelangt ist, kann ihr nichts weiter zukommen als dieses Nahesein. Deshalb bringt die Auferstehung des Leibes lediglich eine gewisse Extension, eine Ausdehnung der Seligkeit von der Seite dessen, was an der Seligkeit dann zusätzlich teilnehmen wird, nämlich der Leib und sein Bezug zur Geschichte.

Die Untersuchungen Benedikts XII., die er noch als Kardinal angestellt hatte, zeigten aber ein schon weiter entwickeltes Glaubensbewußtsein. Die thomanische Lösung unterbewertet die Geschichte, da sie das erstrebte Heil nur in Gott sieht. Gott ist tatsächlich in jeder Theologie das erstrebte höchste Gut, aber

<sup>23</sup> Ludwig OTT: *Eschatologie. In der Scholastik*. Freiburg u.a.: Herder, 1990 (HDG IV/7b).- 258 S.; 257.

<sup>24</sup> Vgl. Sent IV d. 49 q1 a4 qc1.

<sup>25</sup> THOMAS VON AQUIN: *STb* I - II; q4 a5 ad 5.

damit kann in Gott, der ein Unendlicher ist, auch die Geschichte, die ein Endliches ist, selbst noch erstrebt werden, wenn sie in Gott erstrebt wird. Hier trennt Thomas, der sonst viel von der substantiellen Kommunikation Gottes mit dem Menschen spricht, die Geschichte von der Erfüllung ab; nicht in dem Sinn, daß er kein Ziel für sie weiß, aber so, daß er die Geschichte zu stark von ihrer Erfüllung in Gott abschneidet. Der Preis, den Thomas für die relative Autonomie der Vernunft zahlt, ist die Beziehungslosigkeit der natürlichen Ziele mit dem letzten Ziel des Menschen. In der im späteren Mittelalter anhebenden Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele kommt die geschichtliche Ortlosigkeit und Enteschatologisierung der Seele immer deutlicher zum Ausdruck.

*Die Konzilien von Florenz 1439 und Lateran 1513*

18.

**Unsterblichkeit der Seele.** Die Diskussion um die Unsterblichkeit der Seele nimmt im Spätmittelalter einen eigenartigen Verlauf, in dem sich ein erwachendes individuelles Bewußtsein in religiösen Kategorien ausspricht, die für den Glauben nicht eigentlich im Mittelpunkt stehen, ja die ihm in der Tiefe widersprechen. Eine solche nicht zentrale, aber in die Mitte gerückte Kategorie ist die *Unsterblichkeit der Seele*, die *Immortalitas animae*. In der Frage der Unmittelbarkeit der Seele zu Gott bewegt sich nichts mehr, abgesehen vielleicht von der Schrift *De visione Dei* des Nikolaus von Kues. Aber diese Schrift behandelt nur die personale, individuelle Eschatologie, also nicht die Frage nach dem Verhältnis von Person und Geschichte.<sup>26</sup>

Das Konzil von Florenz 1439, ein weiterer Versuch zur Union mit den Griechen, sagt fast das gleiche wie das Konzil von Lyon 1274 aus und ist nur vermehrt um die dogmatische Klärung Benedikts XII. von 1336. Sie spricht von einer klaren Schau Gottes

<sup>26</sup> Michael KUNZLER: *Die Herrlichkeit Gottes hinter der Paradiesesmauer. Ein Vergleich über die Aussagen zur beseligenden Gottesschau bei Nikolaus von Kues und bei den Griechen auf den Verhandlungen des Konzils von Ferrara-Florenz*. In: ThGl 86 (1996) 552 - 563.

selbst, von einem „intueri clare ipsum Deum trinum et unum“, (DH 1305) womit die Unmittelbarkeit des geschaffenen Menschen zum ungeschaffenen Gott ausgedrückt ist. Offen bleibt das palamitische Anliegen der Griechen, daß zwar der Ungeschaffene nach 1 Joh 3,2 gesehen wird, *sicuti est*, in seinen göttlichen Energien, aber nicht in seinem göttlichen Wesen. Für den Westen bleibt diese Frage am Rande, ja sie muß dem Westen archaisch erscheinen. Denn die dem Evangelium gemäße Spannung zwischen Nähe und Distanz des Reiches Gottes in der Welt wird im Westen christologisch in der Person des Gottmenschen ausgedrückt, während der Osten eine Unterscheidung in der Natur Gottes macht. Seit Chalcedon ist das Anliegen des Gregor Palamas schon erfüllt, aber nicht auf der Ebene der Naturen, sondern der Personen.

Aber der zeitliche Inhalt der Geschichte vagabundiert, es fehlt der Geschichte recht eigentlich der Ort, um vor Gott sie selbst sein zu können. Das Christentum entwickelt nicht leicht Vorstellungen von der Geschichte, denn mit Christus ist die Geschichte ans Ende gekommen. Weit über Thomas hinaus wird die Geschichte in der Renaissance und Reformation der Ort, wo der Mensch allein wirkt, ohne Gott, nicht weil dieser Mensch etwa Gott leugnen wollte, sondern weil er sich im letzten in ihm festgemacht hat, um im vorletzten nicht weiter gestört zu werden. Theologisch will es nicht mehr gelingen, dem Weltgericht am Ende der Tage noch viel Sinn abzugewinnen, da das Individualgericht schon den ganzen Ernst der Existenz trägt. Wenn Gott in zweiter Instanz urteilt, kann er dann anders urteilen als in der ersten Instanz? Die Unklarheit des Verhältnisses von intensivem und extensivem Wachstum der Seligkeit im Letzten Gericht wächst sich zum großen Problem aus oder, besser umgekehrt gesagt, es zeigt die freiwillig-unfreiwillige Loslösung der Geschichte vom letzten Ziel an, von Gott.

Immer mehr spitzt sich die eschatologische Frage auf das Problem der Unsterblichkeit der Seele zu, die theologisch völlig geklärt ist, die aber, weil sie den neuralgischen Schmerz des Individuums im Gedanken an sich selbst und seinen Tod ausdrückt, zum *philosophischen* Problem wird. Die Geschichte gerät ins Vagabundieren und wird bald völlig säkularisiert. Nach der Klärung

und Sinnggebung des Ich hätte auch die Geschichte personal durchdrungen werden können, und zwar durch das, was das Weltgericht an neuem Entscheid über die persönliche Geschichte hinaus urteilt. Das ist zunächst durch das Aufkommen von Renaissance und Neuzeit unterbunden worden.

## 19.

**Das philosophische Problem.** Die Unsterblichkeit der Seele ist ein philosophisches, weniger ein theologisches Problem. Zuerst ist nämlich zu bemerken, daß die Unsterblichkeit der Seele kein Begriff der Bibel ist und bis zur Renaissance auch kein Begriff der Theologie war. Im Neuen Testament ist an keiner Stelle von einer Unsterblichkeit der Seele die Rede. Wenn von Unsterblichkeit (αζζανας#a) gesprochen wird, dann von dem auferstandenen Christus und dem am Ende der Tage wieder leibhaft gewordenen Menschen nach der Auferstehung der Toten, insgesamt an drei Stellen (I Kor 15,53-54; I Tim 6,16).<sup>27</sup> Auch Thomas von Aquin spricht nicht von einer unsterblichen Seele, sondern diskutiert nur ihre Unzerstörbarkeit. Ja, bei der Diskussion um das Wesen der Seele und um die Frage, ob die menschliche Seele unsterblich sei, antwortet er viermal bejahend, aber mit einer Korrektur der Frage. Die Antwort lautet: Also ist die menschliche Seele unzerstörbar, sie ist *in corruptibilis*.<sup>28</sup> Bewiesen werden kann nach ihm nur die Unzerstörbarkeit, nicht die Unsterblichkeit der Seele. Ja, genau genommen, ist die Unsterblichkeit der Seele, wenn das Sterben des Menschen die Trennung von Leib und Seele ist. Zur Zeit des 13. Jahrhunderts ist die blanke Existenz noch kein Glücksgut, geschweige denn das erste und höchste aller Güter. Es ist nur die Voraussetzung für die Seligkeit, deshalb postuliert er mit dem Glauben aus der Unzerstörbarkeit der Seele ihre Unsterblichkeit. Diese positive Gabe des Lebens aber über das endliche Leben hinaus ist philosophisch verschlossen und wird nur im Glauben, also im Annehmen der Gabe zur Wirklichkeit.

<sup>27</sup> Vgl. Josef PIEPER: *Tod und Unsterblichkeit*. München: Kösel, 1979.- 208 S.; 53f.

<sup>28</sup> Quaest. Disp. *De Anima*, a14.

„Die Unzerstörbarkeit unserer Seele kann bewiesen werden, ihre Unsterblichkeit muß postuliert werden. Aus den Argumenten für die Unzerstörbarkeit ergibt sich das Postulat für die Unsterblichkeit.“<sup>29</sup>

Man kann noch darauf hinweisen, daß in der hochmittelalterlichen scholastischen Diskussion des 13. Jahrhunderts die Unsterblichkeit der Seele kein Streitthema war. Wenn über die Seele gestritten wurde, dann darüber, ob es nur eine einzige Weltseele geben könne oder auch viele individuelle Seelen. Noch 1277 gehörte die Aussage, die Seele sei ewig, zu den *verurteilten* Lehren, weil darunter allenthalben eine kosmische Weltseele im aristotelischen Sinn verstanden wurde.<sup>30</sup>

## 20.

**Existenz als Seligkeit.** Zunehmend im späten Mittelalter wird aber die Existenz selbst zum höchsten Gut. Deshalb gerät die Frage nach dem Zwischenzustand immer mehr aus dem Blick, der dialogische Prozeß der Beseligung reduziert sich auf die monologische oder monomane Frage: Ist die menschliche Seele unsterblich? Als erster hält Johannes Duns Scotus die Unsterblichkeit der Seele für philosophisch nicht beweisbar, und das durchaus aus Gründen, in denen die religiöse Bedeutung des Glaubens gesteigert erscheint. Die Unsterblichkeit ist ihm ein individuelles Qualitätsmerkmal, also weniger die Voraussetzung für die Seligkeit als schon deren Anfang. Deshalb kann sie von der Vernunft auch nur noch mit Wahrscheinlichkeitsgründen erkannt werden. Ebenso denkt sein Ordensbruder, der Franziskaner Wilhelm von Ockham. Er bestreitet, daß die Unsterblichkeit der Seele aus der natürlichen Einsicht der Vernunft beweisbar sei. Auch leugnet Ockham, daß der Mensch das Denken als Operation erfahre, die der immateriellen Substanz angemessen sei (ope-

<sup>29</sup> Johannes MUNDHENK: *Die Seele im System des Thomas von Aquin*. (Dissertation 1935) Hamburg: Meiner, 1980.– 284 S.; 119.

<sup>30</sup> Vgl. die These 109 der 219 von Bischof Tempier verurteilten Thesen: „Quod substantia anime est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt eterni.“ Vgl. *Schartularium universitatis Parisiensis*. Hrsg. von Heinrich S. DENIFLE; CHATELAIN: Band 1, Paris, 1899, Brüssel, 1964; auch: Kurt FLASCH: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz: Diederichs, 1989.– 320 S.; 188f.

ratio propria substantiae inmaterialis). Vielmehr würde der Mensch, der seiner natürlichen Vernunft folgt, sagen, daß wir das Denken als Akt einer körperlichen und zerstörbaren Form erfahren.<sup>31</sup> Hier scheint die Vernunft geringer bewertet zu sein; *deshalb* kann sie das hohe Gut der geistigen Unsterblichkeit nicht erfassen. Vernunft und Glaube treten in ein unbestimmtes Nebeneinander, bei den Theologen und Philosophen des Mittelalters durchaus meistens mit der Höherbewertung des Glaubens, aber zugleich auch mit einer Freisetzung der Vernunft, die sich durch scheinbare Selbsterniedrigung autonom zu machen bestrebt ist. Die Reihe dieser Philosophen und Theologen läßt sich nach Ockham in breiter Weise fortsetzen, angefangen mit Johannes Buridan, 1340 Rektor der Universität in Paris, der starken Einfluß ausübte durch die neugegründeten Universitäten von Wien und Heidelberg. Die Unsterblichkeit der Seele wird langsam unabweisbar, denn die Vernunft wendet sich den endlichen Wirklichkeiten zu.

*Thomas de Cajetan Vio.* Eine lehramtliche Fassung hat die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele im Streit um den Renaissance-Aristoteliker Pietro Pomponazzi (1462 - 1525) auf dem 5. Laterankonzil 1513 gefunden, der mehr oder weniger ein Schüler des Kardinals Thomas de Vio Cajetan gewesen war. Als einer der wenigen in der Renaissancezeit scheint dieser Kardinal etwas von der Irreligiösität und vom Unglauben verstanden zu haben, wenn mit der Unsterblichkeit der Seele schlechthin eine Garantie auf ein Leben über den Tod hinaus gemeint ist. Tatsächlich wird die Situation unübersichtlich, da sich an die Bestreitung der vernunftmäßigen Erfassung der Unsterblichkeit der Seele nicht nur der religiöse Ernst, sondern auch der Unernst hängen kann, der eine Individualität in Gott leugnet.

#### 21.

**Pietro Pomponazzi.** Hier hatte sich der Aristoteliker Pomponazzi hervorgetan, indem er 1518, also *nach* dem Konzil,

---

<sup>31</sup> WILHELM VON OCKHAM: *Opera theologica* IX. Hrsg. von J. C. Wey. New York, 1980, 86, 88 - 97.

ein Buch über die *Unsterblichkeit der Seele* schrieb.<sup>32</sup> Er sagt darin, daß die Vernunft die Unsterblichkeit der menschlichen individuellen Seele nicht beweisen könne, sie also sterblich sei und die Unsterblichkeit nur im Glauben, mit Hilfe der Denkfigur der doppelten Wahrheit, als wahr anzusehen sei. Das hatte schon wenige Jahre zuvor, im Jahr 1513, mit Blick eben auf Pomponazzi, das 5. Lateran-Konzil entschieden zurückgewiesen.

„Der Sämann des Unkrauts, der alte Feind des Menschengeschlechtes, wagte es..., in unseren Tagen einige ganz verderbliche, von den Gläubigen immer verabscheute Irrtümer in das Ackerfeld Gottes auszustreuen und wachsen zu lassen, besonders über die Natur der vernünftigen Menschenseele: sie sei sterblich oder sie sei ein und dieselbe in allen Menschen (*natura ... animae naturalis ... mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus*). Einige, die in ihrer Philosophie keine Vorsicht kennen, halten dies, wenigstens philosophisch gesehen, für wahr.

... Mit Zustimmung der heiligen Kirchenversammlung verurteilen wir ... alle und weisen wir alle zurück, die behaupten, die vernünftige Menschenseele sei sterblich oder sie sei nur eine einzige in allen Menschen. Ebenso alle, die diese Wahrheit in Zweifel ziehen; denn die Seele ist nicht nur wirklich durch sich selbst und wesentlich die Form des menschlichen Körpers, wie es in dem von der Kirchenversammlung in Vienne veröffentlichten Lehrsatz unseres Vorgängers, des Papstes Clemens V. seligen Angedenkens, enthalten ist, sondern auch unsterblich und entsprechend der Vielheit der Körper, in die sie eingegossen wird, kann sie vervielfältigt werden, wurde sie vervielfältigt und muß sie vervielfältigt werden.“ (DH 1440)

Die positive Affirmation der Sterblichkeit hatte damals schon und hat zum Teil noch heute die Bedeutung einer Leugnung der religiösen Dimension des Menschen; und diese mußte das Konzil natürlich abweisen. Das Problem, das in der Unsterblichkeitsfrage steckte, hat es damit aber nicht gelöst, weil dafür die Zeit nicht reif war. Denn in der Folge kommt es zu dem Paradox, daß gerade das säkulare Bewußtsein, antikirchlich und antitheologisch gesinnt, die Unsterblichkeit des Einzelmenschen in seiner Existenz

---

<sup>32</sup> Pietro POMPONAZZI: *Tractatus de immortalitate animae*. Lat.-dt. Übers. und hrsg. von Burkhard Mojsisch. Hamburg: Meiner, 1990 (PhB 434).–XXXV - 229 S.

zum höchsten aller Werte, nicht nur im kollektiven Sinne des Averroes, sondern je als individuelle Einzelexistenz, erhob.

Seltsam erscheint auf diesem Hintergrund, daß der Kardinal Cajetan trotz der Verurteilung des Konzils, bei der er selbst beteiligt war, in seinem Todesjahr 1534 schreibt:

„... Kein Philosoph hat bislang bewiesen, daß die Seele des Menschen unsterblich ist, es zeigt sich kein Beweisgrund, sondern im Glauben glauben wir dies.“<sup>33</sup>

## 22.

**Grund der Doppeltheit.** Man hat eigenartige Gründe für diese Aussage vermutet, da es nur zwei sehr späte Stellen in seinem Werk gibt, in denen Cajetan von der Unbeweisbarkeit der unsterblichen Seele spricht, während er sonst für die Beweisbarkeit eintritt.<sup>34</sup> Hier drückt sich das ernste religiöse Bewußtsein aus, daß Unzerstörbarkeit der individuellen Geistseele noch keine Seligkeit sei, also auch in keiner Weise Leben genannt werden kann. Wir sind Menschen, betont er immer wieder, keine Seelen: *Sumus homines, non animae*. Deshalb steht er quer zum neuzeitlichen Selbstbewußtsein des Menschen, dem es vor allem und zuerst um seine Selbsterhaltung ging. Er kann weder mit letzten Gründen dafür noch dagegen streiten, sondern darin nur eine vorletzte und auch von der Vernunft zu bedenkende Begriffsregulierung sehen. Das letzte Ziel des Menschen ist die Auferstehung. Diese kann allerdings nicht bewiesen werden, weil sich sonst die endliche Vernunft des unendlichen Lebens in Gott bemächtigt hätte. Deshalb muß man am Ende wohl sagen, daß Cajetan in den umstrittenen zwei Stellen, die gegen alle seine anderen stehen, unter der Unsterblichkeit der Seele, die man nicht beweisen könne, eben die Auferstehung von den Toten versteht.<sup>35</sup> Damit lehrt er aber genau das, was Thomas, den er um-

<sup>33</sup> In: *Eccl. Rom* 1542, 117.

<sup>34</sup> Das Urteil über Cajetan stützt sich vor allem auf: Barbara HALLENSLEBEN: *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*. Münster: Aschendorff, 1985.– 640 S.

<sup>35</sup> Vgl. Hallensleben (s. Anm. 34), 202; anders urteilt Olaf PLUTA: *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance*. Bochumer Studien zur Philosophie 7. Amsterdam: Grüner, 1986.– 137 S.

fangreich kommentiert hat, auch gelehrt hat, daß nämlich aus der bewiesenen Unsterblichkeit der Seele nur das *Postulat* der Auferstehung und eines ewigen Lebens folgt, nicht aber seine Wirklichkeit.

Im Rückblick auf die Diskussion um die unmittelbare Gotteschau und die Unsterblichkeit der Seele zeigt sich, daß alle Versuche, den Menschen durch eine einzige Individuation zu sich selbst zu bringen, vergeblich sind. An sich, in Bezug auf den einzelnen Menschen gibt es nur eine Individuation, aber geschichtlich erscheint sie verdoppelt, als Verhältnis der Person zur Geschichte und als Verhältnis zu Gott, als Verhältnis zum Endlichen und zum Unendlichen. Jede Emanzipation in nur eine Richtung, in der das Endliche über das Unendliche dominiert oder umgekehrt, versklavt den Menschen und bringt ihn gerade nicht zu sich selbst. Warum es diese Doppelung überhaupt gibt, warum die Gestalt des anderen als endlich und unendlich, als geschaffen und ungeschaffen erscheint, als zeitlich und ewig, eröffnet sich nur einer tiefgreifenden Analyse. Eine Ahnung dieses notwendigen Verhältnisses läßt sich durch eine Untersuchung in der Arbeitsweise jeden Begreifens erwecken. Denn ein Begriff teilt, unterscheidet, grenzt ab. Das Ganze läßt sich nicht auf einmal erkennen, außer man wäre das Ganze, also Gott. Also ist in theologischen Begriffen immer eine nicht auflösbare Dialektik oder Doppelung zu erwarten.

### *8.2 Die Christologisierung der Differenz*

**Satz 8.2: Luthers Lehre vom Seelenschlaf zeigt die Verlegenheit an, Person und Geschichte zu verbinden. Das Trienter Konzil bestätigt das Fegefeuer und bindet es in den Prozeß der Heiligung ein. Erst in der Christologisierung der Eschatologie durch das Vaticanum II wird die Differenz von Person und Geschichte und die doppelte Individuation zur Einheit in der Kirche gebracht.**

## 23.

**Predigt des Fegefeuers.** Wenn auch die Lehre und mehr noch die Predigt des Fegefeuers den Anlaß zur Reformation gegeben hat, wenn auch diese Lehre ganz und gar zur Eschatologie gehört, so bestehen in den eschatologischen Fragen dennoch keine ernsthaften katholisch-protestantischen Differenzen. Tatsächlich gibt es zwar heftige Äußerungen Luthers gegen das Fegefeuer, aber was er dort ablehnt, scheint wohl nur ein Zerrbild der katholischen Lehre gewesen zu sein. Das trifft vor allem auf seine Meinung zu, die Messe sei ein Werk des Menschen und es werde mit der Messe in Aussicht gestellt, die Seelen aus dem Fegefeuer zu holen.<sup>36</sup>

Insgesamt sagt Luther in den Schmalkaldischen Artikeln,<sup>37</sup> die er 1537 für ein mögliches Konzil verfaßt hat, daß zwischen den Reformatoren und der katholischen Kirche in Bezug auf Trinität, Christologie und Eschatologie keine Differenzen bestehen. Er zählt die Artikel des Glaubensbekenntnisses auf, insbesondere das Symbolon *Quicumque*,<sup>38</sup> das unter dem Pseudonym des hl. Athanasius überliefert ist, (vgl. DH 75f) und erklärt dann:

„Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen [gläuben und] bekennen. Darumb nicht vonnoten, itzt davon weiter zu handeln.“<sup>39</sup>

Streit gibt es also nicht in der Lehre vom Tod als Strafe für die Sünde, in der Trennung von Leib und Seele, vom Gericht, von der Auferstehung der Toten, von der Seligkeit für die Guten und von der Verdammnis für die Bösen. Nur in Bezug auf das Fegefeuer und den Zwischenzustand der Seligkeit oder Strafe schon vor dem Jüngsten Tag gibt es Differenzen, die weniger theologischer als zeitgeschichtlicher Natur sind. In seiner Auffassung vom Fegefeuer hat Luther auch eine gewisse Entwicklung durchge-

<sup>36</sup> Vgl. Erhard KUNZ: *Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung*. Freiburg u.a.: Herder, 1980 (HDG Bd. IV, 7c, 1.Teil).– 113 S. Otto Hermann PESCH: *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*. Mainz: Grünewald, 1967; 354 - 365.

<sup>37</sup> BSLK; 405 - 468.

<sup>38</sup>

<sup>39</sup> Vgl. oben (Anm. 39), 414f.

macht und erst allmählich diese Lehre abgelehnt und schließlich entschieden bekämpft. Er hielt zunächst an der Existenz des Fegefeuers fest und interpretierte die Leiden dieses Feuers als inneren Zustand von Gewissensqualen, worin der Mensch der Verzweiflung ganz nahe komme, *prope desperatio*.<sup>40</sup> Er deutet es also mit seiner eigenen Erfahrung der Anfechtung. Später hat er vom Fegefeuer nichts mehr wissen wollen. Es bilden sich zwei Argumente heraus: Er sieht keine Schriftgrundlage für die Lehre vom Fegefeuer und er wittert darin ein Lockmittel für die guten Werke, also eine Beeinträchtigung des einzig möglichen Sünden-nachlasses durch das Leiden Christi. Gebete, Werke der Buße, das Totengedächtnis bei der heiligen Messe suchen nach einer Erleichterung für das Los der Verstorbenen, und damit scheint in den Augen Luthers das Heil zu einem Werk des Menschen zu werden, das in Konkurrenz zu Leben und Werk Christi tritt. Unter den Voraussetzungen einer solchen Konkurrenz muß die Theorie natürlich nur Gott selbst das rechtfertigende Handeln zugestehen.

## 24.

**Rechtfertigung des Sünders.** Daß der Mensch sich nicht selbst rechtfertigen kann, ist eine religiöse Grunderfahrung, besser gesagt, eine Grunderfahrung des Glaubens. Von außen, *extra nos*, muß das Heil kommen, wenn es denn eines sein soll. Hier tritt nun ein Grundkonflikt auf. Luther vermag aufgrund seiner neuzeitlichen Voraussetzungen keine Stellvertretung anzuerkennen, die in dem fürbittenden Eintreten in der Lehre vom Fegefeuer besonders gefordert ist. Vom Ansatz her meint die postmortale Reinigung keinesfalls Selbstrechtfertigung, aber mit den möglichen und tatsächlichen Mißbräuchen von Meßopfern und Meßstiftungen kann Luther nicht mehr zur ursprünglich gemeinten Lehre vordringen, sondern muß schon im Ansatz den Mißbrauch sehen.

Daß Luther und seine Freunde in ihrem Eifer und polemischen Ton für die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben (*sola fide*) über das Ziel hinaus geschossen sind, verwundert nicht. In der haupt-

<sup>40</sup> D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883ff; abgek. WA (= Weimarer Gesamtausgabe) I, 234.

sächlich von Melanchthon verfaßten Apologie zur *Augsburger Konfession*<sup>41</sup> von 1531 zeigen sich eine ganze Reihe von Unterstellungen, die der kirchlichen Lehre gemacht werden, wie sie nie ernsthaft theologisch oder gar amtlich vertreten worden sind. Aber sie vom gläubigen oder abergläubischen Bewußtsein breiter Volkskreise zu unterscheiden, war nicht Luthers und seiner Freunde Art, wenn sie erst einmal in Kampfeslaune waren.

„Denn da erdichten sie ihnen selbst, daß die ewige Pein werde vor Gott verwandelt in Pein des Fegfeuers und ein Teil der Pein werde vergeben und erlassen durch die Schlüssel, für ein Teil aber müsse man genugtu mit Werken.“<sup>42</sup>

Mit den Schlüsseln sind die Schlüssel Petri gemeint, also die Binde- und Lösegewalt, von der Kirche überzeugt ist, daß sie ihr aus dem Munde Jesu durch die Vermittlung des Petrus übertragen worden ist. (Mt 18, 18) Daß die ewige Pein stufenweise nachgelassen werde bis hin zur völligen Aufhebung der Strafe, ist nicht neu erwachter Origenismus mit Allversöhnungslehre, sondern Polemik, die man besser hätte wissen können.

Luther fühlt richtig, daß eine einseitig oder falsch verstandene Lehre vom Fegfeuer der Selbstrechtfertigung Vorschub leistet. Aus persönlichen oder zeitgeschichtlichen Gründen kann er sie aber nicht in ihrer wahren Gestalt als Gemeinschaft von Lebenden und Toten erkennen. Er verwirft damit nicht einfach das Fegfeuer als solches, sondern den Gebrauch, der davon tatsächlich oder vermeintlich in seinen Augen gemacht wird. Während er in den allgemeinen Fragen der Eschatologie friedvolle Töne anklingen läßt, kommt in den *Schmalkaldischen Artikeln* von 1537 seine Polemik gegen das Purgatorium auf den Höhepunkt:

„Erstlich: das Fegfeuer. Da hat man mit Seelenmessen, Vigilien, dem Siebenden, dem Dreißigsten und jährlichen Begängnis, zuletzt mit der Gemeindwochen und Allerseelentag und Seelbad ins Fegfeuer gehandelt, daß die Messe schier allein für die Toten gebraucht ist, so Christus das Sakrament allein für die Lebendigen gestiftet hat. Drumb ist Fegfeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespens zu achten; denn es ist auch wider den Hauptartikel, daß allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen sollen, ohn daß sonst auch uns nichts

<sup>41</sup> Vgl. oben (Anm. 39), 139 - 404.

<sup>42</sup> Vgl. oben (Anm. 39), 255.

von den Toten befohlen noch gepoten ist, [derhalben man es mocht wohl lassen, wenn es schon kein Irrtum noch Abgötterei wäre.]<sup>443</sup>

Der Abschnitt zeigt, daß sich Luther primär gegen die Praxis wendet und theologisch nach keiner Klärung sucht. Er fühlt die abergläubischen Irrwege in der ausufernden Sorge um das Seelenheil, er sieht aber nicht, daß diese Praxis aus dem individuellen Selbstbewußtsein der Epoche und der Angst um die Selbsterhaltung stammt. Ja, weil er selbst schon die reine Existenz des Menschen als sein höchstes Gut ansieht und damit das Vorurteil der Epoche teilt, tritt er gegen ihre Praxis an, weil er noch darüber hinaus erkennt, daß mit den Werken des Menschen seine Existenz nicht gesichert werden kann. **Das religiöse Genie setzt das Denken Luthers außer Balance.** Aber seine Betonung des Werkes, das allein Christus vollbringen kann, zeigt auch für die Eschatologie noch einen mangelnden Bezug zur Christologie an. Das eschatologische Verhältnis des Schon zum Noch-nicht und das Verhältnis von Person und Geschichte läßt sich in philosophisch geprägten Begriffen nicht angemessen aussagen. Der Mißbrauch in der kirchlichen Praxis ist von Luther zwar überzeichnet worden, war aber nicht völlig aus der Luft gegriffen. Philosophisch zeigt sich die mangelnde Christologisierung im ortlos gewordenen Begriff der Unsterblichkeit der Seele.

## 25.

**Der Seelenschlaf.** In der Eschatologie tritt der Eifer Luthers für das reine Wort der Schrift in seiner Lehre vom *Seelenschlaf* hervor. Mit dem Schlaf der Toten will er das Problem des Zwischenzustandes lösen. Ihn direkt abzulehnen, hätte ihm schwer fallen müssen, da nach biblischem Zeugnis zwischen dem persönlichen Tod und dem Ende der Geschichte in irgendeiner Weise unterschieden werden muß. Andererseits will er aus den genannten Gründen kein Fegefeuer. Das tiefere theologische Problem der Eschatologie Luthers steckt nicht in der Ablehnung des Fegefeuers, sondern in der Unbestimmtheit der schlafenden Seele zwischen Tod und Weltgericht. Mit der Ortlosigkeit der Seele wird das Verhältnis zu Gott und zur Geschichte insgesamt ortlos. Da

<sup>43</sup> Vgl. oben (Anm. 39), 420.

die Seele das Identitätsprinzip des Menschen ist, weiß auch der Lebende nicht mehr, wer er ist, wenn er als Toter keinen Platz für sie finden kann. Als Ergebnis erreicht Luther das Gegenteil dessen, was er gewollt hat: Statt sein Vertrauen ganz auf Gott zu setzen, sucht der neuere Mensch die fehlende Affirmation in sich selbst, er sucht sich von Gott und der Geschichte, den beiden Gestalten des Anderen, *zugleich* zu emanzipieren und gerät in eine maßlose Werkgerechtigkeit hinein, nämlich in die Selbstbehauptung, die das Gegenteil von Luthers reiner Gerechtigkeit aus dem Glauben war. Woher kommt diese Ambivalenz?

Luther lehrt zunächst in der Frühzeit die überkommene Position, daß sich im Tod die Seele vom Leib trennt. Im Tod tritt der Mensch vor Gott, es wird Gericht gehalten, in dem der Mensch nicht aufgrund seiner Werke, sondern aufgrund seines Glaubens gerichtet wird, wobei der Glaube an seinen Früchten sichtbar geworden sein muß. Auf diese Weise verbindet Luther die jesuanisch-paulinische Lehre, daß jedem vergolten wird nach seinen Taten (Mt 16,27; Röm 2,6) mit der reformatorischen Auffassung von dem allein rechtfertigenden Glauben. In der Überlieferung ergibt sich aber eine Schwierigkeit. Luther empfindet stark neuzeitlich, also individuell, hat aber nur eine scholastische Terminologie nominalistischer Prägung zur Verfügung, um sein Empfinden auszusprechen. Scholastisch steckt in der Unmittelbarkeit der Seele zu Gott kein Anspruch und keine Selbstbehauptung, die auf ein gnädiges Handeln Gottes nicht mehr angewiesen wäre. Die großen scholastischen Theologen hatten in der Unsterblichkeit der Seele noch kein ewiges Leben für den Menschen gesehen.<sup>44</sup> Die Seele ist für Thomas keine Person. Ebenso deutlich sagt der Thomasinterpret und Lutherdisputant Cajetan, daß wir Menschen und keine Seelen sind. Scholastisch ist dem Menschen oder der Seele die reine Existenz noch keine Seligkeit: Es kann auf ihn die schmerzliche Reinigung oder die Verwerfung warten, und nur die Heiligen gehen sofort und ohne Reinigung in die Seligkeit ein.

Luther aber kann das nicht mehr hören. Der neuzeitliche Geist in ihm muß schließen: Erst kommt die Gabe der Existenz, dann kommen die Beigaben. Die Existenz ist das höchste und köst-

---

<sup>44</sup> Vgl. oben Mundhenk (s. Anm. 29).

lichste Gut, der dann die Beigaben als Einzelglücksgüter noch hinzufallen. Die Unsterblichkeit der Seele bekommt deshalb einen anderen Stellenwert als in der Zeit von Platon bis Thomas von Aquin, bei denen immer zugleich von Lohn *und* Strafe die Rede ist.<sup>45</sup> Im Angesicht des Gerichts bedeutet Unsterblichkeit der Seele keine Sicherheit vor dem Tod, da sie wegen der Vergeltung, – jedem wie es seine Taten verdienen –, den bedrohlichen Aspekt des Todes deutlich macht. Würde die Seele schlichtweg nach dem Tode weiter existieren, so muß Luther schließen, dann wäre sie sich der größten Gabe schon gewiß, der Existenz; dann könnte sie mit dieser Gewißheit dem Gnadenhandeln Gottes selbstbewußt entgegen treten und dieses Handeln auf den zweiten Platz verweisen. Selbst in die Hölle hinein hätte sie ihr größtes Gut gerettet, die Existenz.

## 26.

**Luthers Aktualismus.** Die neuzeitliche Auffassung über die Seele macht einen doppelten Wandel durch. Zum einen wird sie zum Gut der Existenz und des Lebens, zur Substanz des Menschen und zum Träger aller weiteren Güter. Zum anderen wird sie immer mehr mit dem Bewußtsein und dem Intellekt identifiziert. Nicht das Christentum, sondern das neuzeitliche Leistungsethos entkörperlicht den Menschen. Dieser doppelte Wandel, daß die Unvergänglichkeit der Seele schon für ewiges Leben gehalten wird und daß der neuere Mensch sein Leben mit dem Bewußtsein und dieses wieder mit der Seele identifiziert, macht die Seele zum philosophisch-theologischen Lieblingskind der Neuzeit und zum Gegenstand ihrer tiefen Besorgnis, so daß sie im Affekt zwischen der Liebe und dem Haß zur Seele schwankt.

Luther steht ganz vorn in dieser Entwicklung und übernimmt ihr Denken als Voraussetzung und Ausdruck seines Fühlens. Zugleich muß er aber als religiöses Genie dagegen protestieren. Denn er sieht die Unmöglichkeit einer von der endlichen Natur verliehenen Identität überwältigend ein. Der Widerspruch ist der Boden, auf dem er kämpft. Seiner neuzeitlichen Natur nach will er Heil und Identität aus sich selbst, das ist die schuldhaft

<sup>45</sup> Vgl. Wilhelm BREUNING: *Tod und Auferstehung in der Verkündigung*. In: *Concilium* 4 (1968) 79.

Werkgerechtigkeit; seinem religiösen Geist nach weiß er, daß das Verlangen eine Illusion ist. Das macht seine Lehre schwankend und seine Wirkung doppeldeutig. Um jeden Anspruch des Menschen vor Gott auf ein künftiges Leben auszuschließen, muß er alle Bindungen zu Gott durchschneiden, wobei er damit zugleich den Menschen ortlos macht in Zeit und Welt.

„Denn so wie er am Anfang aller Kreaturen die Welt aus nichts schuf, wovon er Schöpfer und allmächtig heißt, so bleibt er bei solcher Art zu wirken unverwandelt. Und es sind noch alle seine Werke bis ans Ende der Welt also getan, daß er aus dem, was nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas Köstliches, Ehrliches, Seliges und Lebendiges macht.“<sup>46</sup>

Das klingt fromm und ist es auch, unter der allerdings nicht selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Existenz das höchste aller Güter für den Menschen ist. Das höchste Gut an Gott zu übergeben ist allemal wahre Frömmigkeit. Also in diesem Fall muß der Mensch seine irdische Existenz opfern und aufreiben lassen, damit Gott und nur Gott allein etwas schaffen kann. Sonst könnte sich der Mensch, eben weil er schon einmal geschaffen ist, des ruhigen Besitzes seiner Existenz für die Zukunft quasi ohne Gnade erfreuen. Deshalb heißt es bei Luther, daß Gott unverwandelt immer aus nichts wirkt, damit solcher Besitz ausgeschlossen ist. Die Natur Gottes besteht darin, aus dem Nichts zu schaffen, *creare ex nihilo*, also muß Luther auf der Vernichtung der menschlichen Natur bestehen, nicht nur der alten und sündigen, sondern jedweder, die gerade in die Existenz gekommen ist. Das ist sein berühmter *Aktualismus*. Die Naturen stehen in Konkurrenz. Es gibt keine Relation, keine *Analogia entis*, die ihre Gegnerschaft mildern könnte, es gibt nur die immer neu zu vollziehende Vernichtung des Menschen vor Gott; nur sie hebt die naturgemäße Feindschaft zu Gott auf. In den Formeln der Vernichtung zeigt Luther indirekt an, wie über alle Maßen wertvoll ihm die Existenz dünkt, von der er ganz zutreffend weiß, daß er sie nicht sichern kann, daß er sie also opfern muß. Es gibt viele Aussagen über die Vernichtung des Menschen als Vorbedingung der Gnade, aus denen das Vorurteil der Neuzeit über die Existenz selbst als des höchsten aller Güter heraus leuchtet.

<sup>46</sup> WA 7, 547 (Das Magnificat).

„Es gehört zur Natur Gottes (*natura Dei est*), zuerst zu zerstören und, was immer in uns ist, zu vernichten (*annihilare*), bevor er das Seine gibt.“<sup>47</sup>

27.

**Menschen gegen Gott.** Das ist spiegelsymmetrisch zur Natur des Menschen gedacht, der von seiner Natur aus darauf bestehen muß, mit Gott den Platz zu tauschen, um selbst Gott sein zu können.

„17. Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, daß Gott Gott sei, vielmehr will er, daß er Gott sei und Gott nicht Gott sei. - 17. Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum.“<sup>48</sup>

Weil Luther ein solch selten religiöses Genie ist, ein äußerst empfindsamer Mensch für jeden Eigenanspruch gegen Gott, muß er die endliche Identität erst vernichten, bevor der Mensch zu Gott kommen, also Gott an ihm ein Werk vollbringen kann. Weniger groß ist das Genie Luthers in der denkerischen Prüfung seiner Voraussetzungen, in der Untersuchung der Frage, ob die Epoche, in der er lebt, Recht daran tut, die Existenz zur höchsten Seligkeit zu erheben und so jede Kommunikation zwischen Gott und Mensch unmöglich zu machen. Der Mensch kann bei Luther nicht wirklich auf den Ruf Gottes antworten, wenn die Existenz das höchste Gut ist. Denn ohne Existenz kann er nicht antworten; antwortet er aber, dann setzt er das höchste Gut voraus, das zugleich ein Affront gegen Gott ist, also kann er wieder nicht antworten. Die Situation des religiösen Menschen ist bei Luther sehr prekär und schwierig geworden, eben wegen des undurchschauten Vorurteils der Epoche. Von diesem vorgängigen Urteil kann sich Luther nicht befreien, also kämpft er mit seiner Rechtfertigungslehre ein Leben lang dagegen an.

In dieser Situation tritt der Zwiespalt auf, aus dem die Lehre vom Seelenschlaf heraus helfen soll. Die Identität des Menschen darf für Luther nicht erhalten bleiben, aber sie darf auch nicht wirklich vernichtet werden, weil in der Neuschaffung des Menschen dann ein Wesen hervor gebracht würde, das mit dem alten

<sup>47</sup> WA 56, 375.

<sup>48</sup> *Disputatio contra scholasticam theologiam*. In: WA I, 225, If.

in keinerlei Beziehung steht. Die Lösung zwischen Identität und Nicht-Identität findet er im Seelenschlaf.

„Sofort wenn die Augen zugehen, wirst du auferweckt werden. Tausend Jahre werden sein, als wenn du eine halbe Stunde geschlafen hättest. Gleichwie wir nachts den Stundenschlag nicht hören, nicht wissen, wie lange wir geschlafen haben, also noch viel mehr im Tode sind tausend Jahre hinweg. Ehe sich einer umsieht, ist er ein schöner Engel.“<sup>49</sup>

Der Schlaf der Seele nimmt die Mitte ein zwischen Existenz und Vernichtung, der Mensch ist noch, aber er weiß nichts mehr von sich. Diese Mitte ist ungewiß, weil sie ein Bild bleibt. Luther will also nicht schlechthin jeden Zwischenzustand ausschließen; er sieht im Tod bis zum allgemeinen Gericht eine Art von traum- und erinnerungslosem Schlaf. Ja, er verwendet wieder die alten Formeln, die schon Johannes XXII. gebraucht hatte: Die Toten ruhen in „Christi Schoß“,<sup>50</sup> sie schlafen „zufrieden in der Ruhe Christi“,<sup>51</sup> bis der Jüngste Tag kommt. Aber sie besagen 200 Jahre nach dem Avignoneser Papst etwas anderes. Dieser meinte, daß die Toten unter dem Trost der Menschheit Christi ruhten und in gewisser Weise auch lebten, daß sie dort eine Art von geminderter Seligkeit schon jetzt empfangen, gemindert im Vergleich mit dem letzten Heil nach dem letzten Gericht, aber doch eine solche, daß man vom Leben der Toten sprechen konnte, besonders der Heiligen. Johannes XXII. teilte die Vorurteile einer archaischen Zeit; nach seiner Vorstellung war der Mensch allzu tief eingebunden in die Geschichte. Luther teilt die Vorurteile der neueren Zeit und kommt zu gegenteiligen Aussagen bei ganz ähnlichen Bildern. Im todesähnlichen Schlaf wird die Identität des Menschen nicht nur in Bezug auf Gott unbestimmbar, sondern auch in Bezug auf die Geschichte. Luther will das doppelte Gericht vermeiden, das individuelle und das allgemeine, deshalb betont er, daß vor Gott alles gleichzeitig sei, eine Aussage, die theologisch wohl möglich, aber in keine begreifbare und philosophisch nachvollziehbare Aussage umsetzbar ist, da der Einheits-

<sup>49</sup> WA 36, 349.

<sup>50</sup> WA 43, 361.

<sup>51</sup> WA Br 5, 240.

punkt der Gleichzeitigkeit völlig jenseitig und dem Begriff entzogen ist.<sup>52</sup>

Insgesamt ist Luthers Eschatologie von einem religiösen Ernst getragen, der unter den unbesehenen, weil erst anfänglichen Voraussetzungen der Neuzeit eine verständliche Reaktion ist. Aber zwischen der eigenständigen Geschichte und der Unmittelbarkeit des geöffneten Himmels zeigt sie eine Verlegenheit an, die keine Lösung ist, die aber das für die lutherische Gnadenlehre heikle Problem des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln umgehen konnte. Eine Verbindung zwischen Person und Geschichte, womit man ihre Einheit und Differenz aussagen könnte, ist nicht zu finden. Diese könnte erst in einer Christologisierung gefunden werden, die auch Luther zu erstreben scheint, wenn er die Toten im Schoße Christi ruhen sieht. Aber nicht nur die Person muß in die Christologie einbezogen werden, sondern die Geschichte selbst. Das hat aber einen Durchbruch geschichtlichen Denkens zur Voraussetzung, mit dem die vermeintlich eigenständige Natur auch in die Bewegung der Geschichte hätte eintreten müssen. Zu den Zeiten Luthers aber war diese Natur erst einmal dabei, sich aufzustellen, um die Reichweite der autonomen endlichen Natur zu erproben.

## 28.

**Trienter Konzil.** Das *Trienter Konzil* antwortet auf die Herausforderungen der protestantischen Reformation, indem es zum einen die Lehrpositionen der Glaubensgeschichte bestätigt, sie aber zugleich von einigen in die Praxis eingedrungenen Unklarheiten reinigt.<sup>53</sup> In gewisser Weise wird die Eschatologie auch weiter entwickelt, weil das Konzil die Rechtfertigung als den Anfang eines Prozesses darstellt, an dessen Ende die erfüllte Seligkeit des Menschen in Einheit mit Gott und der Geschichte steht. Dieser Kommunikations- und Wachstumsprozeß unterscheidet das Trienter Konzil am stärksten von der letztlich ein-

---

<sup>52</sup> WA 12, 596; 14, 70.

<sup>53</sup> Philipp SCHÄFER: *Eschatologie. Trient und Gegenreformation*. Freiburg u.a.: Herder, 1984 (HDG IV, 7c, 2. Teil).- 85 S.; dort weitere Literatur! Hubert JEDIN: *Geschichte des Konzils von Trient I - IV*. Freiburg u.a.: Herder, 1951 - 1975.

samen, weltlosen Auslieferung des Menschen an Gott bei Luther. Der Anfang der Aussagen über die eschatologischen Lehren des Trienter Konzils muß also mit der Rechtfertigung des Sünders gemacht werden. Deutliche Elemente eines Kommunikationsgeschehens sind dabei zu finden, ohne daß sie schon eingebettet wären in die vollendete Selbstmitteilung in Christus, der in seiner Person Gott und die Geschichte verbunden hat.

Die Selbstmitteilung Gottes soll hier vereinfacht in drei Stufen dargestellt werden. Zunächst wird der Mensch vor Gott gerechtfertigt, indem er den Glauben - nicht ohne Beistand des Hl. Geistes - annimmt. Das Leben ist dann eine Zeit des Wachsens und der Bewährung, deren aktiver Teil durch den Tod abgebrochen, aber durch ein gewisses passives Wachstum fortgesetzt wird. Schließlich vollendet sich die irdische Existenz des Christen im Leben der Heiligen, die zu allen Zeiten von der Kirche, wegen der Gemeinschaft von Lebenden und Toten, um ihre Fürbitte angerufen werden. Die eschatologischen Aussagen von Trient können (i) im Dekret über die Rechtfertigung (DH 1520 - 1583), (ii) im Dekret über das Fegefeuer (DH 1820) und (iii) im Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen (DH 1821 - 1825) gefunden werden.

### 29.

**Dekret über die Rechtfertigung.** (i) Trient versteht die Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade als Anfang der eschatologischen Vollendung. Der Mensch wird durch die Rechtfertigung von Gott her, durch eine passive Rechtfertigung also, aus einem Ungerechten zum Gerechten, aus einem Feind zum Freund und damit zum Erben des ewigen Lebens in der Hoffnung. Das ist nur der Anfang, der auch nicht ein bloßer zeitlicher Anfang ist, sondern der in allen Wirkungen, die er auslöst, nicht ausgelöscht oder aufgehoben wird. Reine Gnade von seiten Gottes und echtes Verdienst auf seiten des Menschen widersprechen sich nicht. Die Rechtfertigung vollzieht sich auf seiten des Menschen, indem er die Gnade willig annimmt. Die Passivität des Empfangs wandelt den Empfänger selbst um, so daß der Mensch die Gnade auch wirklich annimmt und sie ihm zum Eigentum

wird. Dadurch wird der ganze Mensch erneuert und geheiligt, er wird zum Erben des ewigen Lebens (DH 1528).

„Der Apostel sagt, daß der Mensch durch *den Glauben* und *ohne Verdienst* (Röm 3, 22.24) gerechtfertigt werde. Diese Worte sind so zu verstehen, wie es die katholische Kirche stets einmütig festgehalten und erklärt hat. Wir werden durch den Glauben gerechtfertigt, heißt es deshalb, weil *der Glaube der Anfang des Heils für den Menschen ist*, das Fundament und die Wurzel jeder Rechtfertigung.“ (DH 1532)

Der Glaube, mit dem die Rechtfertigung von Gott angenommen wird, ist zwar ohne Verdienst, wie es auch die Reformatoren sagten, aber er ist nicht schon selbst das Heil, sondern dessen Anfang. Der Mensch muß vielmehr im Glauben wachsen, vor allem durch die Erfüllung der Gebote und die anderen Übungen der Liebe. Er bleibt gefährdet durch Versuchung und Begierde, die in ihm zurück geblieben sind. Obwohl die Bewährung und das Wachsen als Werk des Menschen gefordert werden, ist dennoch die gelungene Beharrlichkeit im Guten, das Ausharren bis zum Ende, wiederum ein Geschenk Gottes (DH 1535 - 1541). Die Sätze über die Beharrlichkeit (*perseverantia*) zeigen, wie die Konzilsväter alles Wirken des Menschen von der Gnade Gottes umfassen sehen, wobei aber menschliches Tun und göttliche Gnade nicht mehr wie bei Luther als Gegensätze behandelt werden, sondern wo das aktive Wirken des Menschen zum Guten zugleich als passives Geschenk der Gnade Gottes gezeigt wird. Diese Verschränkung göttlichen und menschlichen Wirkens zeigt sich in der Frucht der Rechtfertigung.

„So ist also denen, die getreu *bis zum Ende wirken* (Mt 10, 22; 24 13) und auf Gott hoffen, das ewige Leben in Aussicht zu stellen, zugleich als *Gnade* (*gratia*), die den Söhnen Gottes durch Christus Jesus erbarmungsvoll verheißen wurde, und als *Lohn* (*merces*), der nach Gottes Verheißung für ihre guten Werke und Verdienste getreu zu erstatten ist.“ (DH 1545)

Die paradoxe Wahrheit, daß das ewige Leben *Gnade* und *Lohn* zugleich ist, wird erläutert durch den Hinweis auf Jesus Christus, der als Haupt seine Kraft in die Glieder und als Weinstock sein Leben in die Rebzweige strömen läßt. Der letzte Grund für dieses Verhältnis Christi und der Seinen ist Gott selbst, dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß er seine Geschenke an sie zu

ihrem eigenen Verdienst macht (DH 1548). Wenn Gott unsere Verdienste belohnt, dann belohnt er seine Verdienste um uns. Beides ist ganz echt. Denn Gott ist kein Konkurrent des Menschen, er kann es gar nicht sein, selbst dann nicht, wenn sich der Mensch zum Konkurrenten Gottes aufwirft. Wer die Hitze und Last des Tages getragen hat, der empfängt abends einen echten, verdienten Lohn. Dieser ist zugleich der Lohn der Gnade, da die Fähigkeit, etwas zu leisten, Werke zu tun und Verdienste zu erwerben, selbst schon einer vorangegangenen Gabe, der Gabe arbeiten zu können, entsprungen ist.

*Differenz zu Luther.* Die Differenz der Trienter Rechtfertigungslehre zur Theologie Luthers liegt darin, daß Trient die Gnadenhaftigkeit zugleich mit dem menschlichen Vollzug der Rechtfertigung aussagt. Die Verschränkung göttlich-menschlichen Handelns wird als Prozeß dargestellt, so daß ein Schritt von seiten Gottes einen Schritt auf seiten des Menschen nach sich zieht: Auf den ersten Schritt des Angebots der Gnade Gottes reagiert der Mensch in einem zweiten, indem er das Angebot im Glauben annimmt, von dem er im dritten feststellt, daß es Gott selbst war, der ihm die Annahme ermöglicht hat. Und wenn er viertens feststellt, daß er in der Gnade bleibt, so wird er fünftens sagen, daß auch sein Bleiben in der Gnade ein Werk Gottes in ihm ist. Keine der beiden Seiten in diesem Mitteilungsgeschehen fällt aus, aber sie sind auch nicht gleichwertig und symmetrisch einander zugeordnet, sondern verschieden gemäß dem, was Gott vom Menschen unterscheidet: Gott handelt vorgängig zu allem Tun und macht jegliches Tun des Menschen erst möglich, damit es das ureigenste Tun und Ergehen des Menschen wird. Rückblickend erscheint die Natur als Gnade, und die Gnade erscheint vorblickend als Natur.

### 30.

**Dekret über das Fegefeuer.** (ii) In der Bologneser Ta-  
gungsperiode zwischen 1547 - 48 hatte es zwischen dem 23. Juni  
und 15. Juli 1547 eine Debatte unter den theologischen Beratern  
des Konzils über die Frage des Fegefeuers gegeben, die in einem  
Dekret endete. Die Diskussion erbrachte eine allgemeine Über-  
einstimmung in der Überzeugung, daß eine Läuterung für bußfer-

tige Verstorbene möglich ist, aber in den Einzelheiten blieben Differenzen. Zur Frage, ob das Fegefeuer aus der Bibel zu belegen sei, verwies die Mehrzahl auf Schriftworte (Mt 12, 32; 1 Kor 13; 1 Kor 15; 1 Joh 5, 16; 2 Makk 12, 45). Eine Minderheit stellte die Schlüssigkeit des Schriftbeweises allerdings in Frage und verwies auf die Vätertradition, die Liturgie und das Lehramt. Auch der Auffassung Luthers, der Tod tilge die Überbleibsel der Schuld, so daß es keines Fegefeuers mehr bedürfe, schlossen sich einige Theologen an. Die Mehrheit aber war der Ansicht, daß die läßlichen Sünden durch das Fegefeuer gebüßt würden.

*Satisfactio - Satispassio.* Nur blieb die Frage offen, *wie* die Seelen der Verstorbenen zur Läuterung gelangen. Einige Franziskaner-Theologen waren der Ansicht, die Verstorbenen selbst könnten Verdienste erwerben, sie wollten die *Satispassio* durch die *Satisfactio* ersetzen. Sie fanden aber keine Zustimmung. Einigkeit herrschte darin, daß die Seelen im Fegefeuer ihres ewigen Heiles sicher sein können. Das Dekret wurde 1563 ohne neuerliche Diskussion in der letzten Konzilssitzung verabschiedet.

„Belehrt vom Heiligen Geist, schöpfend aus der Heiligen Schrift und der alten Überlieferung der Väter hat die katholische Kirche auf den heiligen Konzilien und zuletzt auf dieser allgemeinen Versammlung gelehrt: Es gibt ein Purgatorium, und die dort festgehaltenen Seelen (animasque ibi detentas) finden eine Hilfe in den Fürbitten der Gläubigen (fidelium suffragiis), vor allem aber in dem Gott wohlgefälligen Opfer des Altares.“ (DH 1820)

Es wird also nur im allgemeinen und ohne Einzelverweise auf die Schrift und die Überlieferung gesprochen. Das Purgatorium ist ein passiver Ort der Reinigung. Das Leben dort wird nicht in veränderter Form fortgesetzt, wenn den Seelen durch die Fürbitten der Gläubigen und die Feier der Messe geholfen wird. Denn sie sind nicht selbst aktiv, wenn die Lebenden für ihre Toten beten. Zum Schluß wird davor gewarnt, spitzfindige, schwierige Fragen in bezug auf das Fegefeuer zu behandeln, mit denen das innere Leben nicht aufgebaut werden kann. Nur die gesunde Lehre soll gepredigt werden.

„Was aber nur einer Art Neugierde (curiositas) dient oder dem Aberglauben (superstitio) oder nach schmähhlichem Gewinn aussieht, sollen sie (die Bischöfe) als Ärgernis und Anstoß für die Gläubigen verbieten.“ (DH 1820)

In den Aussagen zum Fegefeuer bleibt das Dekret zurückhaltend. Insgesamt macht das Tridentinum keine neuen Aussagen, es wiederholt nicht einmal alle zugehörigen Lehren, sondern verbleibt bei der allgemeinen Aussage, daß es existiert und daß den Seelen durch Fürbitten und das Opfer des Altares geholfen wird.

## 31.

**Dekret über die Heiligen.** (iii) Zu den wenig beachteten Themen der Eschatologie gehört die Verehrung der Heiligen. Das ist insofern verwunderlich, als die Heiligkeit vor Gott das Ziel jedes Christen ist, die vollendete Rechtfertigung. Die Zurückhaltung ist psychologisch verständlich, weil jeder Sieg bald langweilig wird und dem Menschen den schönen Schein des Fortschritts raubt, auf den er in seinen Sorgen hofft. Dagegen ist der Heilige ein Anblick der Gnade, ein Gegenbild des säkularen Fortschritts. Das Bild anschauen zu können, ist selbst schon ein Ausdruck unverfügbarer Freiheit und Gnade.

Die Heiligen gehören in die Eschatologie, denn sie sind die vollendeten Menschen, die *wegen* ihrer Heiligkeit nicht aus der Geschichte getreten sind. Deshalb können sie für die Lebenden bitten, was die Seelen im Purgatorium nicht vermögen. Eine Eschatologie, die das Personsein des Menschen über Natur und Geschichte stellt, findet in der Verehrung der Heiligen das Glaubensbewußtsein der gelungenen und nicht nur der erhofften Vollendung ausgedrückt. Die Eschatologie stellt das natürliche Verständnis des gelungenen Lebens auf den Kopf. Wenn auch der Alltagsverstand einen Heiligen für weltfremd hält, so offenbart die Eschatologie das Wesen der Weltläufigkeit, nämlich den Egoismus, der den Menschen in sich selbst verstrickt. Der Heilige ist so frei geworden, daß er aus sich heraustreten und zum Nothelfer werden kann. Entsprechend gehört zur Hilfe für die Verstorbenen die Anrufung der Heiligen um ihre Fürsprache und ihren Beistand für die noch nicht Vollendeten.

Am gleichen Tag wie das Dekret über das Fegefeuer, am 3. Dezember 1563, wird auch ein Dekret über die Anrufung, die Verehrung und die Reliquien der Heiligen und über heilige Bilder verabschiedet.

„Die Heiligen herrschen zusammen mit Christus. Sie bringen ihre Gebete für die Menschen Gott dar. Es ist gut und nutzbringend, sie um Hilfe anzurufen und zu ihren Gebeten, zu ihrer Macht und Hilfe Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, der allein unser Erlöser und Heiland ist, Wohltaten zu erlangen. Gottlos aber denken die, die leugnen, daß man die Heiligen in der ewigen Seligkeit des Himmels anrufen soll, oder die behaupten, sie würden nicht bitten für die Menschen. Oder sie anzurufen, damit sie für uns auch als einzelne bitten, sei Götzendienst; oder es stehe im Widerspruch mit dem Wort Gottes und widerstreite der Ehre des einen Mittlers zwischen Gott und Menschen Jesus Christus (I Tim 2, 5); oder es sei eine Torheit, mit Herz und Mund, die anzuflehen, die im Himmel herrschen.“ (DH 1821)

Die Aussage ergibt sich aus der vertieften Sicht der Rechtfertigung im Glauben. Die Gnade bewirkt die Freiheit der Heiligen, ganz im Wesen Gottes zu sein, der durch Christus das Heil der Menschen will. Also tun sie, was er will, weil er selbst in ihnen das Werk vollbracht hat und weiter vollbringt. Das Ende des Rechtfertigungsprozesses wird also christologisch gesehen wie der Anfang. Aber die Geschichte dazwischen fehlt noch, sie ist noch nicht als von Christus getragen vorgestellt. Erst das Vaticanum II nimmt diese Ausweitung durch die Verbindung von Eschatologie und Ekklesiologie vor.

### *Eschatologie des Vaticanum II*

#### 32.

**Wert der Endlichkeit.** Das Vaticanum II macht für den Traktat der Eschatologie eine Epoche aus, denn das Konzil schneidet tief in seine Geschichte eine neue Markierung ein. Die Marke, die hier gesetzt wird, ist die ausdrückliche Verknüpfung von Eschatologie und Ekklesiologie und darüber hinaus – mit Christus als dem Ursakrament der Kirche (LG 1) – die Christologisierung der Eschatologie. Dadurch vertieft das Vaticanum II die Sicht der Kirche, indem sie mit Christus tiefer in die Geschichte eintaucht. Die in der Neuzeit vorherrschende Bestimmung der Kirche war in Richtung einer vollkommenen Gesellschaft (*societas perfecta*) gegangen, in Parallele und im Gegensatz

zum neuzeitlichen Staat, der immer absoluter wurde. Aus diesem Begriff, den die Jesuiten Suarez und Bellarmin im 17. Jahrhundert auf die Kirche angewandt hatten, ist die apologetische Abwehr gegen eine sich verselbständigende Natur und Kultur herauszuhören. Diese Sicht der Kirche gehört zu einer Epoche, in der sich die tragenden geistigen, politischen und wissenschaftlichen Kräfte von der Religion zu emanzipieren gedachten. Die Kirche reagierte mit der Selbstaffirmation einer vollkommenen und autarken Gesellschaft, die alle zum Heil notwendigen Güter aus sich selbst und ohne Rücksicht auf Kultur, Natur und Gesellschaft bezieht. Das wiederum führte dazu, die nach natürlicher Autonomie strebenden Kräfte noch mehr sich selbst zu überlassen.

Die Kirche betrachtete sich zu Anfang der Neuzeit im Bild der vollkommenen Gesellschaft gewissermaßen als Leiter, auf der man aus Natur und Welt in die Übernatur der Gnade und des Himmels hinauf steigen kann. Oder besser noch als Fahrstuhl, in dem der Glaubende sich von unten nach oben fahren läßt. Insofern die Ewigkeit so viel länger dauert als die vergängliche Zeit, kann man diese Leiter in der Tat vollkommen nennen; insofern die Zeit aber nicht einfach nichts ist, fehlt einer solchen Sicht der Kirche zumindest etwas, nämlich die Beigabe des Endlichen zum Ewigen. Wir hatten es in der Epoche zwischen dem Tridentinum und dem Vaticanum II mit einer gänzlich uneschatologischen Sicht der Kirche zu tun, da die Inhalte der Geschichte kaum in die künftige Vollendung eingebracht wurden, sondern gänzlich außen bleiben sollten, wobei die Erde nur mehr der Ort der Bewährung für einen ganz anders gearteten Himmel sein sollte. Auch dies war in Abwehr des Verlangens nach säkularer Autonomie gesagt, wie sie die Neuzeit gesucht hatte. Die Welt wollte in der Neuzeit das Glück auf Erden machen, die Kirche verkündete darauf hin forcierter die Seligkeit des Himmels. Nach dieser Vorstellung sind Natur und Gnade, Welt und Kirche scharf getrennt. Die Kirche wird als eine Leiter gedacht, die in die Vollendung führt, aber selbst auf der Erde zurückbleibt.

*Michael Schmaus.* Eines der letzten Beispiele für diese uneschatologische Sicht der Kirche bietet die Dogmatik von Michael Schmaus († 1993) aus dem Jahre 1939. Die Ekklesiologie wird in drei großen Kapiteln abgehandelt: 1. Die Gottesherrlichkeit der

Kirche mit dem Thema der Sendung des Geistes und der Grundlegung der Kirche. Ein 2. Kapitel handelt von der äußeren Seite der Kirche, von ihrer Sichtbarkeit, Geschichtlichkeit, ihrer Verfassung und ihrer Einheit, das 3. Kapitel schließlich von der Sendung der Kirche. Im Zusammenhang der Sendung wird zum Schluß auch das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes angesprochen.

„Wer eine lebendige Überzeugung von der Sichtbarkeit der Kirche als solcher, nicht bloß von der Sichtbarkeit ihrer Glieder hat, der wird sich schwer der Überlegung verschließen können, daß die Kirche einem Ende entgegen geht. Man kann darauf nicht erwidern, daß die sichtbaren Formen der Kirche in ähnlicher Weise verwandelt werden, wie der Leib Christi verwandelt worden ist. Denn die Sakramente, die Wortverkündigung, die Hierarchie werden nicht verwandelt, sondern hören zu bestehen auf.“<sup>54</sup>

Schmaus fügt hinzu, man könne nur insofern von einer fortwährenden Existenz der verwandelten Kirche reden, als darunter die Gemeinschaft der von Christus im Heiligen Geist zusammengerufenen Menschen verstanden wird. Tatsächlich, wenn die Kirche eine vollkommene Gesellschaft ist, eine *Societas perfecta*, die über alle notwendigen Mittel verfügt, um dem Menschen das ewige Heil zu vermitteln und die selbst nicht in die Vermittlung eingeht, dann berühren sich Ekklesiologie und Eschatologie nur wenig und unwesentlich. Mit der Zeit der Erde ist auch die Zeit der Kirche vorbei, da niemand mehr eine Leiter oder einen Fahrstuhl benötigt, um in den Himmel aufzusteigen. Aber auch Christologie und Eschatologie sind in der frühen Neuzeit kaum verbunden, da die Kirche wohl das Instrument der Heilsvermittlung ist, doch rein innerkirchlich wirkt, nicht als Sakrament für die Welt, nicht als Signum, als Zeichen der Endzeit, mit dem sie anzeigt, daß das Ende der Zeiten schon gekommen ist.

Die Eschatologie, wie sie bei Schmaus vorliegt, ist in sich logisch und schlüssig, wenn man die Botschaft des Neuen Testaments im reflektierenden Denken aufnimmt, wenn man also Gott, Welt und Mensch als feststehende Größen ansieht, die sich

---

<sup>54</sup> Michael SCHMAUS: *Katholische Dogmatik*. 3. Bd., I. Teil. München, 1940. – 444 S.; 182.

nur äußerlich ineinander spiegeln. Erst die Vollendung und Aufhebung dieser Substanz-Metaphysik im Deutschen Idealismus und erst recht die Auseinandersetzung mit den dadurch erzeugten säkularen Eschatologien, machte die Kirche wieder als Kirche lebendig, da die neue Unselbstverständlichkeit ihr Wesen tiefer zu bestimmen nötigte. Durch ihre Entlassung aus dem Bündnis mit dem Ancien régime hat sie die Eschatologie ihrer Anfangszeit langsam wieder entdeckt, denn nur im Widerstand gegen die Kräfte der Welt, ob linke oder rechte, ob individuelle oder kollektive, kann die Eschatologie richtig blühen, da ihr Thema das Ende der Zeit inmitten der Zeit ist. Im Verlangen nach endlicher Identität in der Welt unterscheiden sich konservative und revolutionäre politische Bewegungen wenig. Für die Zukunft ist aber ein neues Bündnis mit der Religion und eine neue Hinwendung zu einer gewissen Form des öffentlichen religiösen Ordo-Denkens nicht ausgeschlossen, weniger aus der Notwendigkeit des Glaubens, sondern wegen der lebensbedrohlichen Schwächen aller autonomen Welthaltungen und Säkularismen, zuletzt manifest geworden in der marxistischen Agonie oder permanent anschaulich in der ökologischen Krise.

## 33.

**7. Kapitel von LG.** Das 7. Kapitel der Konstitution *Lumen Gentium*<sup>55</sup> über die Kirche bringt unter dem Titel *Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einbeit mit der himmlischen Kirche (De indole eschatologica peregrinantis Ecclesiae eiusque unione cum Ecclesia caelesti)* vier Artikel (LG 48 - 51), wobei jeder Artikel wieder in mehrere Abschnitte unterteilt ist.

*Die Kirche wird vollendet in der allgemeinen Wiederherstellung*  
(48, 1)

In der Ekklesiologie von Schmaus war die irdische Kirche mit Sakramenten, Wortverkündigung und Hierarchie als eine weltzeitliche Größe beschrieben worden. Da sie mit der Weltzeit endet, fehlt ihr der endzeitliche Charakter. Nur insofern man von der Kirche als einer Gemeinschaft mit und in Christus sprechen

<sup>55</sup> Otto SEMMELROTH: *Kommentar zu Lumen Gentium 7.* In: *Das II. Vatikanische Konzil.* Teil I (LThK<sup>2</sup>) Freiburg u.a.: Herder, 1966; 314 - 325.

kann, sah er eine Möglichkeit, Kirche und Reich Gottes in Beziehung zu setzen. *Lumen Gentium* bestimmt die Kirche dagegen ganz und gar von der endzeitlichen Gemeinschaft mit Christus her und gewinnt ihr so den eschatologischen Charakter zurück. Sie ist auf ihrem Weg durch die Zeit und die Geschichte das Zeichen der Vollendung, sie wird deshalb als Sakrament der Vollendung auch an der Vollendung in der allgemeinen Wiederherstellung (tempus restitutionis omnium) teilnehmen, was eine Anspielung auf die Rede des hl. Petrus vor dem Tempel ist (Apg 3, 21), aber dennoch keine Apokatastasis-Lehre.

„Die Kirche selbst... wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden.“

Kirche ist wachsende Vollendung, da durch Christus die Geschichte durchlässig auf das Reich Gottes geworden ist und der Glaubende schon jetzt an der Heiligkeit Gottes Anteil nehmen kann.

#### *Die Vermittlung der Vollendung* (48, 2)

Wie geschieht die allgemeine Wiederherstellung? Mit Christus und der Auferstehung von den Toten hat die Heilung und Wiederherstellung der Geschichte begonnen. Sie wird weiter vermittelt durch die Sendung im Geiste Christi, durch den er die Kirche schafft, so daß sie zum vermittelnden Organ, zum universalen Heilssakrament (universale salutis sacramentum) geworden ist. Die Kirche ist der Ort der eschatologischen Realität Christi. Damit wird der Sinn des zeitlichen Lebens und aller Zeitlichkeit aufgedeckt, der in der Annahme der Heilssendung Christi durch die Kirche besteht. Im Licht der Sendung Christi erhält auch das Wirken und Werken des Menschen in der Welt eine Perspektive der Hoffnung, da ohne Christus alle Werke des Menschen für die Zukunft verloren sind. Zwischen Wärme- und Kältetod, zwischen allezeit explodierendem oder in Kürze implodierendem Universum hat das Leben auf Erden und im Kosmos nicht die geringste Chance. Das Vertrauen, daß Gott es gut mit uns meint und der Mensch, individuell wie kommuniell, eine Zukunft hat, – gründet auf einem *Trotzdem*, auf einem Erstehen des Lebens bei garantiertem biologischen Untergang. Mit dieser Hoffnung tritt die Kirche den vielen, immer neu auftauchenden säkularen Eschatologien und Weltanschauungen entgegen. Und indem sie

dem Leiden und Hoffen der Welt einen Platz im künftigen Reich Gottes einräumt, nimmt sie die Ent-Eschatologisierung zurück, die das eschatologische Feuer auf marxistische, wissenschaftliche oder politische Bahnen gelenkt hatte. Für die Geschichte der Eschatologie und der Kirche stellt das eine Großtat ersten Ranges dar. Vielleicht sind mit dem Ende des Marxismus am Ende des letzten Jahrhunderts die ersten Früchte schon sichtbar geworden.

*Die wahre und unvollkommene Heiligkeit der Kirche* (48, 3)

Der dritte Abschnitt beleuchtet das Verhältnis von Heilszeit und Weltzeit, die in der Kirche zusammentreffen. Mit der Heilszeit, deren Zeichen und Werkzeug die Kirche darstellt, ist das Ende der Zeit angebrochen. Also ist die Weltzeit – Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft – in ihrer horizontalen Endlichkeit aufgedeckt und die Erneuerung der Welt vertikal begründet. Die Realität der neuen Welt macht sich inmitten der alten Welt durch die Kirche bemerkbar, in einer wenn auch unvollkommenen Heiligkeit, mit der die Kirche ausgestattet ist (*vera sanctitate licet imperfecta*). Die Heiligkeit ist die Vorwegnahme der Vollendung von Welt, Mensch und Geschichte. Zugleich aber trägt die Kirche die unvollkommene Gestalt der Weltzeit, wenn sie in ihren Sakramenten und Institutionen nach außen tritt.

*Die eschatologische Existenz des Gläubigen* (48, 4)

Der lange vierte Abschnitt entfaltet das Schon und Noch-nicht der eschatologischen Existenz des Glaubens, entspricht also individuell dem, was im vorigen Abschnitt über die Kirche insgesamt gesagt wird. Das Schon und Noch-nicht wird trinitarisch, nicht etwa chronologisch ausgesagt. Durch die Taufe ist der Mensch mit Christus vereinigt worden, bezeichnet mit dem Heiligen Geist und so ein Kind Gottes geworden. Der Leib aber bindet die erlösten Glieder des Reiches Gottes an die unerlöste Welt, um sich als würdig zu erweisen, später mit Christus zu herrschen, was Aufgabe und Gefahr zugleich ist. Die Bibel, die hier in bilderreicher Sprache ausführlich zitiert wird, meint – etwas abstrakter und nüchterner gesprochen – die wirkliche Zustimmung zur Welt, also nicht nur die Zustimmung zum Schöpfer und zum Leben nach seinem Willen, um dann aus der Welt auszuziehen, sondern die Zustimmung auch zur Schöpfung, die das Werk und Leiden Gottes ist. Indem der Glaubende also tiefer in Gott hinein

gelangt, gelangt er auch tiefer in sein Werk hinein, in die Welt, die er geschaffen hat. Der Leib, das ist die Art und Weise, wie der Mensch in die Zeit, in die Welt eingelassen und zugleich darüber hinaus ist. Mit der ganzen Geschichte ist der Mensch durch seinen Leib verbunden und doch nicht mehr an sie gefesselt. Er kann sich ihr und muß sich ihr in Freiheit zuwenden, wenn er sein Wesen nicht verfehlen will, weil er nur dann frei ist, wenn er will, was Gott will, der immerhin die Welt gewollt hat.

Damit ist die eschatologische Existenz der Glaubenden von der Seite der Lebenden dargestellt worden. Aber auch die Toten fallen nicht aus der Einheit mit den Lebenden heraus, da Christus die umfassende Gemeinschaft (*communio*) zwischen Gott und Mensch, zwischen Lebenden und Vollendeten gestiftet hat (*unicum fratribus qui in pace Christi dormierunt*; 49, 1). Der *Communio*-Charakter wird an der doppelten Beziehung der Lebenden zu den Toten deutlich.

*Die Einheit der Lebenden mit den Vollendeten* (49, 1)

Zunächst sagt das Konzil von den Verstorbenen, daß sie unverlierbar zur einen Kirche Christi gehören. Diese umfaßt Lebende und Tote, wenn auch in unterschiedlicher Form. Von den Toten bedürfen die einen noch der Reinigung (*purificantur*), die anderen schauen den dreieinen Gott, wie er ist (*clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est*). Ohne Emphase, aber unverkennbar, wird die Lehre vom Fegefeuer mit der passiven Reinigung erneuert und die unmittelbare Gottesschau schon vor dem endgültigen Gericht betont, also die Entscheidung von 1336 über die Gottunmittelbarkeit der Person schon vor dem Ende der Geschichte. Für die Verstorbenen, die der Reinigung bedürfen, legt die pilgernde Kirche Fürbitte ein, während umgekehrt die schon jetzt in Christus Vollendeten, die Heiligen, das gleiche für die Lebenden tun.

*Die Fürbitte der Kirche für die Toten* (50, 1)

Dieser Abschnitt entfaltet die Beziehung der Lebenden mit den Verstorbenen, die durch Christus in der einen Kirche verbunden sind. Das Gedächtnis der Toten wird entweder zur Fürbitte für die Toten oder zur Verehrung der Heiligen, also zur Fürbitte für jene, die schon zu Christus gehören, aber noch in Schuld verstrickt sind, oder zur Verehrung für jene, die vollständig heil und heilig sind. Die Fürbitte hilft den Verstorbenen zu ihrer Reini-

gung vor Gott, um ganz in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen zu werden. Die Verehrung der Apostel, Märtyrer Christi und der anderen Heiligen soll umgekehrt ihre Fürbitte für die Lebenden erwirken, damit die Lebenden noch mehr mit Christus verbunden werden.

*Die Wirkung des Vorbildes* (50, 2)

Daraus ergibt sich eine zweite Wirkung. Durch die Verehrung und das Gedächtnis der Heiligen werden diese zum Vorbild und Beispiel für die Gläubigen in bestimmten Lebensverhältnissen. Jeder Heilige lebt ganz in Christus, aber zugleich in einer besonderen persönlichen und historischen Situation. Deshalb kann er das Bild Christi in bestimmten Zügen verdeutlichen, es kann im Heiligen ein besonderer Zug des Lebens Christi hervor leuchten, der in der vollkommenen Fülle Christi überstrahlt wird.

*Die Verehrung Christi in den Heiligen* (50, 3)

Die Funktion der Belehrung und des Beispiels wird gleich wieder zurückgenommen durch die Absichtslosigkeit der Verehrung, die kein Ziel mehr hat, da in den Heiligen immer zugleich auch Christus verehrt wird und in Christus alle Absichten zu ihrem Ziel gekommen sind. Erst dadurch kann man zum Ziel des Lebens gelangen, daß man immer weniger die Absicht hat, dort hin zu gelangen. Je näher man dem Ziel kommt, um so mehr kann die Absicht zurück genommen werden. Deshalb wird die Funktion der Heiligenverehrung korrigiert durch die Absichtslosigkeit der Christusverehrung. Denn er ist das angekommene, vollendete und erlöste Ziel des Lebens, die Einheit der Kirche, in der Zeit und Ewigkeit versammelt sind.

*Die Einheit mit der himmlischen Kirche in der Liturgie* (50, 4)

Die Eucharistie erscheint in diesem Kapitel als die große eschatologische Vermittlung, wodurch die Kirche in ihr Wesen gelangt, nämlich in die Einheit mit der himmlischen Kirche. Wie in Christus jede Einheit vollbracht ist, auch die Einheit zwischen den Lebenden und den Toten, so antwortet der Mensch auf die Erfüllung seiner tiefsten Sehnsucht, in allumfassender Einheit zu sein, in der Liturgie Christi, indem er mit Christus tut, was dieser selber tut, der sich selbst dem Vater im Opfer übergibt.

*Pastorale Ermahnung zur Heiligenverehrung* (51, 1)

Der erste Abschnitt des letzten Artikels spricht davon, wie die Kirche die Wahrheit von der lebendigen Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten empfangen hat. Es werden die Konzilien von Nikaia (787), Florenz (1439) und Trient (1563) aufgezählt, dann wird von den heutigen pastoralen Aufgaben und Sorgen gesprochen, die notwendig sind, um diese Wahrheit von der allumfassenden Gemeinschaft vor Mißbräuchen zu wahren. Es soll nicht der Eindruck entstehen, daß die Verehrung der Heiligen die Anbetung des dreifaltigen Gottes beeinträchtigen oder gar ersetzen könne.

*Der Vorgeschmack des Himmels* (51, 2)

Der letzte Abschnitt ist eine Doxologie auf die Einheit von Zeit und Ewigkeit in Christus, die deshalb jetzt schon besteht, weil sie einmal gänzlich bei seiner Wiederkunft vollendet wird, also auch jetzt schon von Gott her vollkommen angeboten ist. Sie ist damit eine Kritik der Geschichtsphilosophie, die in unserem Jahrhundert so schwerwiegende totalitäre Staatsformen hervor gebracht hat.

Das siebente Kapitel von *Lumen Gentium* bietet also eine umfassende und komplette Eschatologie, allerdings keine theologische, sondern eine lehramtliche, in der die geistigen Bewegungen der Zeit implizit ausgedrückt, aber nicht direkt angesprochen sind. Wenn sich die Kirche die Selbstbezeichnung eines universalen Heilssakramentes zulegt (48, 2), dann kommt darin eine indirekte Anerkennung der säkularisierten Heilsbewegungen zum Ausdruck. Zugleich werden sie in ihrer Einseitigkeit kritisiert, indem sie in die personale Eschatologie integriert werden. Die Geschichte wird ganz in die Person Christi und seines Heilswerkes eingefügt. In den säkularen Eschatologien dominiert die Geschichte über den Menschen, während die Konzilsväter die Idealgestalt der Kirche als endzeitliches, pilgerndes Gottesvolk beschreiben, das in Einheit mit der himmlischen Kirche lebt, wodurch die Geschichte zu einem Moment am Leben des Menschen wird, insofern er in Christus ist. Mit diesem personalen Grundkonzept werden die verschiedenen eschatologischen Themen angesprochen, die Läuterung der Toten, die Heiligenverehrung, die Auferstehung der Toten, das allgemeine Gericht, die ewige Seligkeit. Sie werden zum Thema des Übergangs von Zeit und Ewigkeit ge-

macht, während die Geschichtsphilosophien aus der Zeit keinen anderen Ausweg wußten als den des ziellosen und unaufhörlichen Nach-vorn. Es ist wichtig, den Charakter zu erkennen, der den eschatologischen Aussagen in diesem Kontext verliehen wird. Das Kapitel 7 bringt zwar eine große Anzahl von Schriftworten in einer scheinbar traditionellen und bilderreichen Sprache. Eine aufmerksame Lektüre aber zeigt, daß die überlieferten Themen so angeordnet sind, daß die inneren Zusammenhänge zwischen Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Person deutlich werden.

### Aufgaben:

#### 8.1

- Was meint der Begriff der ‚Apokatastasis panton‘? (Apg 3, 21)
- Warum ist die Eschatologie weder ein Monismus noch ein Dualismus?
- Warum betont der Westen gegenüber dem Osten so stark die Lehre vom Fegefeuer (1254; 1274)? Was meint die Lehre vom *Mox*?
- Was predigte der Papst am Allerheiligentag 1331? War nicht die Entscheidung schon mit dem *Mox* gefallen?
- Warum erregte Johannes XXII. den Zorn der Epoche?
- In welcher Weise kann man die Lehre Benedikts XII. in *Benedictus Dei* (1336) als Angelpunkt der Eschatologie bezeichnen?
- Was treibt die Renaissance-Philosophen an, über die Unsterblichkeit der Seele zu diskutieren?

#### 8.2

- Wie drückt sich in der Lehre Luthers vom Fegefeuer die Neuzeitlichkeit aus? (= Gewissensqual oder Seelenschlaf)
- Welche zwei Differenzen zur Reformation drücken sich in der tridentinischen Lehre vom Fegefeuer aus? (Wachstum in der Gnade; Gesamtleben der Subjekte)
- Warum hat sich die Kirche in der Neuzeit als *societas perfecta* bestimmt? In welcher Weise hat sie diese Selbstbestimmung durch die eschatologische Bestimmung im 7. Kapitel von *Lumen Gentium* wesentlich vertieft?

*Ende § 8*

## Teil III: SYNCHRONIE – DIE PERSONALE SAMMLUNG DER GESCHICHTE

### § 9 DER TOD ALS TRENNUNG VON LEIB UND SEELE

1.

**Hellenismus – Judaismus.** Tod als Trennung von Leib und Seele? Das sieht aus wie Platonismus oder Dualismus. Sind diese Denkhaltungen nicht dringend zu vermeiden? Da sich in der heutigen Theologie nur wenige Überlegungen zur Herkunft ihrer wissenschaftlichen Logik finden, transportiert sie die Grundsätze ihres Denkens zumeist unbemerkt mit sich. Der wirksamste und unbesehenste Grundsatz der neueren Theologie ist die Opposition von griechischem und biblischem Denken, der zuerst in der evangelischen Theologie aufgekommen ist,<sup>1</sup> dann aber auch, gemildert zwar, in der katholischen heimisch geworden ist.<sup>2</sup>

Eine kämpferische Konfrontation und die Ablehnung jeglicher Philosophie in der Theologie gibt es in großem Stil seit etwa 500 Jahren, seit Luthers Kampf gegen die scholastische Theologie. Die Unterscheidung der Theologie von der Philosophie bis zur Trennung und Ablehnung aber gab es schon immer, so bei Bona-

---

<sup>1</sup> Ansgar AHLBRECHT OSB: *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. 1964. Fritz HEIDLER: *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*. 1983.

<sup>2</sup> Vgl. Alois GRILLMEIER: *Hellenisierung - Judaisierung als Deutprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*. In: DERS.: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg u.a.: Herder, 1975, 423 - 488.

ventura, der gegen einen ungezügelden Gebrauch aristotelischer Wissenschaft protestierte, als auch bei Augustinus, der bei den Platonikern die Menschwerdung des Logos vermißte. In der Neuzeit, besonders in den letzten 150 Jahren hat der Gegensatz von hellenistischem und griechischem Denken eine neue Schärfe gewonnen. Die Vorstellung eines Gegensatzes, eines unüberbrückbaren Grabens, hat sich mit dem historischen Bewußtsein des letzten Jahrhunderts, vermittelt durch Dogmengeschichte und Exegese, tief in die heutige theologische Denkweise eingegraben.

Besonders Theologen, die sich als modern verstehen und die Zeitgenossenschaft der Kirche fordern, setzen ein hebräisch-ganzheitlich-biblisches Weltbild mit Forderungen für die Praxis einem dualistisch-leibfeindlichen griechischen Denken mit theoretischen Dogmen entgegen. Das ist insofern eigenartig, als die moderne wissenschaftliche Welt in mancherlei Renaissance ihre Grundbegriffe aus dem griechischen Denken bezogen hat. Der Gott der neuzeitlichen Wissenschaften war von Spinoza bis Einstein der unbewegte Bewegter des Aristoteles. Die Wissenschaften sind gerade durch ihre theoretische Haltung so wirksam und praktisch geworden. Solange die Theologie nicht die theoretische Höhe der Neuzeit gewinnt und an ihr anknüpft, womöglich im Widerspruch, kann sie keine praktischen Wirkungen zeigen, da sie die gewollte Zeitgenossenschaft wegen unvereinbarer Denk- und Seinsmuster zugleich auch wieder verfehlt.

## 2.

**Unsterblichkeit - Auferstehung.** In der Eschatologie hat diese Gegnerschaft in den Begriffen *Unsterblichkeit der Seele* gegen *Auferstehung der Toten* Gestalt angenommen. Wenn der Protest der historisch orientierten Exegese gegen die griechische Philosophie und Metaphysik, der über die dialektische Theologie schließlich seit den zwanziger Jahren die Systematik erreicht hat, auch in manchen Punkten ungeschickt und von einem ungläubigen oder antikirchlichen Affekt getragen gewesen sein mag, so steckt doch auch ein tiefer Wahrheitskern in ihm. Der Barthsche Protest gegen die Unsterblichkeit ist mehr als nur ein Partikelchen der Wahrheit. Denn die Abwehr griechischer Begrifflichkeit *kann* ein Symbol für die Gnadenhaftigkeit des göttlichen Handelns gegen

ein berechnendes Verfügen von Natur und Geschichte sein, allerdings auch das Gegenteil. Wenn griechisches Denken bedeutet, die Vernunft für fähig zu halten, letzte Begriffe bilden und alle Wahrheit, die den Menschen betrifft, in einer Letztbegründung begreifen zu können, um damit die Existenz des Menschen über die Zeit hinaus für eine ergriffene Ewigkeit zu sichern, dann kommt dieses Denken mit jeder christlichen Eschatologie in Konflikt, weil sie mit der Gnadenlehre in Konflikt kommt.

Die Vertreter antihellenistischer Theologiekonzepte sind allerdings nicht vom Scheitern der rationalistischen Begriffe durchdrungen, die ihre Herkunft in der griechischen Metaphysik haben, wie Vernunft, Naturgesetz, natürliche Theologie. Sie argumentieren eher positivistisch nach gewissen Grundpositionen der Bibel, von denen sie das zeitgeschichtlich gebundene Weltbild des biblischen Palästina abziehen. Das heutige rationale Weltbild bleibt von solcher Theologie sogar ganz unberührt. Die Metaphysik der Naturwissenschaften und ihr oft totalitärer Erklärungsanspruch werden von solchem Biblizismus kaum erreicht, sie wird deshalb in der Theologie auch kaum thematisiert und bewußt gemacht. Dagegen soll das metaphysische Erbe aus der Theologie entfernt werden, um das biblische Kerygma dem modernen Menschen nahe bringen zu können. Rudolf Bultmann sagte es gerade heraus, er wolle die Natur der Wissenschaft zum Fraß hinwerfen, wenn sie ihm nur den Menschen als Menschen überlasse. In diesem Sinne sprach er für viele Theologen. Ebenso Karl Rahner, bei dem die Naturwissenschaften schließlich eine sakrosankte Aura bekommen haben, die sie vor theologischer Berührung bewahren sollen.

„Theologie und Naturwissenschaft können grundsätzlich nicht in einen Widerspruch untereinander geraten, weil beide sich *von vornherein* in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode unterscheiden.“<sup>3</sup>

Bei Rahner, Bultmann und anderen entfacht die griechisch bestimmte Rationalität nicht in den Wissenschaften den Zorn, sondern in der Theologie. Die Wissenschaft bleibt auch in transzendentaler und existentialer Theologie für die empirische Welt zu-

<sup>3</sup> Karl RAHNER: *Schriften zur Theologie XV*. Einsiedeln: Benziger, 1983. – 426 S.; 26.

ständig. Die Welt ist für die Theologie unzugänglich, einzig das Subjekt und sein moralisches oder unmoralisches Handeln in der Welt soll ihr Feld sein. Insofern steht der antihellenistische Affekt selbst fest auf dem Boden der Neuzeit; er nimmt die Naturwissenschaft als letzte natürliche Wahrheit hin und ist damit doppelt an das griechische Denken, das er abschütteln wollte, gebunden, denn auch sein Historismus ist erst durch die Nachahmung der naturwissenschaftlichen Methode ermöglicht worden.

## 3.

**Inhalt von § 9.** Die untergründige Verwandtschaft reicht über die Methode auch in den Inhalt hinein. Die existenziale, entmythologisierende, dialektische Theologie hält es eigentlich für wünschenswert, letzte Begriffe bilden zu können, wenn es nur möglich wäre. Aber mutig sieht sie, daß dem Menschen durch den metaphysischen Begriff eine unbedingte Sicherheit vor Gott zu verschaffen unmöglich ist. Das eigentlich Wünschenswerte ist nicht zu bekommen. Daher negiert sie das Begreifen und die subjektive Vergewisserung. In der Hypothese der dialektischen und existenzialen Theologie vom Ganztod kommt diese widersprechende Neigung allerdings so zum Ausdruck, daß die dialektische Theologie durchgehend an ihren Widerspruch gebunden bleibt. Denn wenn sie meint, den Glauben von der Metaphysik reinigen zu können, so bekämpft sie mit der Hypothese vom Ganztod eher ein zentrales Dogma der Aufklärung im 18. Jahrhundert, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, als daß sie damit einen griechischen Terminus der Metaphysik aus der Theologie vertreibt. Der Mensch stirbt an Leib und Seele zugleich, sagt diese Hypothese. Weil aber der Glaube dadurch sprachlos wird, da Himmel und Erde unverbunden nebeneinander gestellt werden, schlägt die Unbedingtheit der Gnade, die solche Theologie lehrt, in der kirchlichen Verkündigung oft in Gleichgültigkeit gegenüber jeglicher Gnade um. Diese *These vom Ganztod* wird in (9.1) dargestellt, dazu ein katholischer Vermittlungsversuch, der von einer *Auferstehung im Tode* spricht.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Überblick bei Hans-Jürgen VERWEYEN: *Eschatologie heute*. In: ThRv 79 (1983) 1 – 12; DERS.: *Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie*. In: Wilhelm BREUNING (Hrsg.): *Seele - Problembegriff christlicher Eschatologie*.

Tatsächlich gibt es aber auch eine andere griechische Philosophie als die selbstsichere, die sich gegen die Rede von Gnade und Auferstehung verwahrt, wie es dem Apostel Paulus auf dem Areopag von Athen zugestoßen ist. (Apg 17) In einer tieferen Schicht der griechischen Philosophie gibt es ein Wissen um die Grenze des Begriffs, bei Platon mehr als bei Aristoteles. Platon ist eben kein Platoniker. Im Dialog Phaidon, in dem er die Unsterblichkeit der Seele rational zu beweisen, also höchste Begriffe zu bilden scheint, legt Platon vielmehr umgekehrt dar, daß alle begriffliche Philosophie nur eine zweite Schiffahrt, eine Ersatzfahrt ist, auf der sich das eigentlich begehrte Wissen *nicht* zeigt. Der Begriff scheitert in seinem Begreifen. Es ist oberflächlich zu sagen, daß Platon im Phaidon einen schönen Tod lehrt und dafür mit Sokrates das überzeugende Beispiel eines Heldenmartyrers gebe, der zugleich über seine Feinde wie über den Tod triumphiert. Der platonische Sokrates erhebt sich nicht in Selbstsicherheit, sondern kann wegen der erkannten Grenze des Begriffs einer mythischen und damit heiligen Überlieferung vertrauen, die ihm von jenseits des Begreifens entgegenkommt. Die Berichtigung der Meinung über die platonische Lehre von der *Unsterblichkeit der Seele* im Phaidon ist die Aufgabe in (9.2).

Erst nach diesen Vorüberlegungen können wir zum eigentlichen Thema kommen, zur Frage, was in der Sicht des christlichen Glaubens der Tod bedeutet. Der Tod des Einzelnen hat viele Aspekte, biologische, soziale, philosophische und schließlich theologische. Insofern der Mensch als Person stirbt, der in Beziehung zu Gott steht, insofern also das Ich stirbt, frage ich, was mir dabei zustößt. Ist der Tod, der auf mich wartet, natürlich, wie alles in der Welt natürlich ist, oder verweist er auf etwas anderes, das nicht einfach nur natürlich ist und das über mein Begreifen hinaus geht? Was aber ist dann der Tod?<sup>5</sup> Eine aus der Erfahrung und der Offenbarung gespeiste Antwort zur *Theologie des Todes* unternimmt der (9.3). Der Tod ist die nicht notwendige, aber

---

Freiburg u.a.: Herder, 1986 (QD 106).– 224 S.; 15 - 30.

<sup>5</sup> Paul HOFFMANN: *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*. Münster: Aschendorff, 1966; Peter HÜNERMANN (Hrsg.): *Sterben, Tod und Auferstehung. Ein interdisziplinäres Gespräch*. Düsseldorf: Patmos, 1984.

durch die Sünde faktisch gewordene Verdoppelung der Individuation des Menschen in die Geschichte und in Gott hinein, in üblicher Sprache ist der Tod also die Trennung von Leib und Seele.<sup>6</sup>

### 9.1 Der Ganztod und die Auferstehung im Tode

**Satz 9.1: Die Hypothese vom Ganztod ist die Reaktion der Theologie gegen das zentrale Dogma der Aufklärung von der Unsterblichkeit der Seele. Katholische Theologen haben diese These mit der Lehre von der Unzerstörbarkeit der Seele zu einer Auferstehung im Tode verbunden, ohne dabei die Widersprüche des Anspruchs auf Selbsterhaltung genügend auflösen zu können.**

#### 4.

**Historische Dialektik.** Der Abschnitt geht in drei Schritten vor. Er ist äußerlich und dem Inhalt nach dialektisch aufgebaut, da der erste Satz, das Unsterblichkeitsdogma der Aufklärung, nur eine partikuläre Wahrheit beanspruchen kann und in der Kritik nicht zu halten ist. Umfassender erkennt schon die These der dialektischen Theologie vom Ganztod die Lage des Menschen in der Geschichte und vor Gott; sie hat aber den großen Nachteil, allzu sehr an den Widerspruch gebunden zu sein. Eine gewisse Synthese stellt die katholische Auferstehung im Tode dar oder sie sollte es wenigstens sein, aber ihr abstrakter Formalismus macht sie formlos und für die Verkündigung in der Kirche wenig praktikabel, weil zwar, wie sie sagt, aus dem Blickwinkel Gottes alle Zeitdifferenzen aufgehoben sind, aber nicht aus der Sicht des Menschen.

---

<sup>6</sup> Ohne theologische Reflexion, aber mit amtlicher Kompetenz verweist ein römisches Schreiben vom 17. Mai 1979 auf die Bedeutung der persönlichen Eschata: Seele, Zwischenzustand, Purgatorium: VERLAUTBARUNGEN DES APOSTOLISCHEN STUHLIS II: *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie*. Bonn, 1979.- 7 S. So auch der KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE von 1993 in Nr. 1016.

*Die Unsterblichkeit der Seele als Dogma der Aufklärung*

*Zentrale Lehre.* Was ist das höchste Gut des Menschen in der Neuzeit? Daß er sei, die Existenz, das bloße Dasein um des Daseins willen! Darin vorweg sucht die neuere Zeit seit Descartes bewußt und schon einige Zeit früher unbewußt ihr höchstes Gut. Alle anderen Güter, die einer reinen Existenz zukommen können, folgen erst als Beigaben nach. In der Aufklärungsphilosophie, bei Rousseau, bei Lessing, bei Mendelssohn, bei Fichte, wird die Idee der Unsterblichkeit zur zentralen Lehre, zum Mittelpunktsgogma. Denn wenn es im Fortschritt um die Verbesserung der Identität des Menschen geht, muß diese Identität erst einmal gesichert sein. So heißt es bei Lessing (1729 - 1781):

„(§ 56) Schon längst waren die bessern von jenem Teile des Menschengeschlechtes gewohnt, sich durch einen *Schatten* solcher edlern Bewegungsgründe regieren zu lassen. Um nach diesem Leben auch nur in dem Andenken seiner Mitbürger fortzuleben, tat der Grieche und Römer alles. (§ 57) Es war Zeit, daß ein andres, *wahres*, nach diesem Leben zu gewärtigendes Leben Einfluß auf seine Handlungen gewönne. (§ 58) Und so ward Christus der erste *zuverlässige, praktische* Lehrer der Unsterblichkeit der Seele.“<sup>7</sup>

Die Parallele zum Motiv des Gedenkruhmes über den Tod hinaus bei Griechen und Römern scheint Lessing nicht zu stören. Christus hat verbessert, was dort noch nicht auf seine volle Höhe gekommen war, nämlich für Heimat, Vaterland und Fortschritt zu jedem Opfer bereit zu sein. Der Himmel ist zwar hier nicht Opium fürs Volk, aber dennoch Ersatz und Motivationsverstärker, damit der Held im Einsatz und Dienst für den Fortschritt sein Leben in die Schanze schlägt. Wo liegt der Identitätspunkt? Scheint es nicht, als ob das Jenseits, das bei der Unsterblichkeit der Seele immer mit ausgesagt wird, ganz in den Dienst eines praktikablen Diesseits gestellt wurde? Und kann dann nicht die Unsterblichkeit abgeschafft werden, wenn das Motiv auch anders erlangt werden kann?

<sup>7</sup> Gotthold E. LESSING: *Die Erziehung des Menschengeschlechtes* (1780).

5.

**Das Ich Fichtes.** Fichte hatte sich selbst als philosophischer Vollender Kants verstanden, was aber der uralte Kant mit den Worten quittiert hat: Gott schütze mich vor meinen Freunden. Von diesem Philosophen ist ein pathetischer Anspruch auf Ewigkeit des Ich bekannt:

„Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt, - und ich bin ewig. Ich habe mit der Uebernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen. Ich hebe mein Haupt kühn empor zu dem drohenden Felsengebirge, und zu dem tobenden Wassersturz, und zu den krachenden in einem Feuermeere schwimmenden Wolken, und sage: ich bin ewig, und ich trotze eurer Macht! ... - mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder, als ihr; sie ist ewig, und ich bin ewig, wie sie.“<sup>8</sup>

Das titanische Bild ist trotz des volltönenden Pathos präzise ausgesprochen, denn Pathos muß nicht verschwommenes Gefühl sein, sondern ist in seinen hohen Formen die Verschmelzung des Denkens mit dem Dichten. Allerdings kann es dadurch noch immer verwirrtes Denken sein, auch wenn es sich mit dem Urgrund der Geschichte in ewiger Einheit wähnt. Gefühle, auch dichterischer Art, können lügen, ebenso wie das Denken. Im Bild Fichtes ausgedrückt: Der Titan stürmt den Olymp, deshalb hebt das *Ich* hier kühn den Blick zum drohenden Felsengebirge empor. Selbstbehauptung spricht sich in den Bildern des Sieges über einen Stärkeren aus, dessen Lebenskraft in das Leben des Siegers überfließt. Steine behaupten ihre leblose Identität ohne Kampf, aber die Selbstbehauptung des Lebens scheint natürlicherweise nur durch den Kampf zu gelingen, gegen die Bedrohung durch anderes Leben. Ein naturreligiöser Animismus, der die Steine anredet, liegt hier beim objektiven Idealisten Fichte in präziser Spekulation vor: Da das Ich das Ewige denken und ergreifen kann, zeigt es sich ihm ebenbürtig. Denn es gehört zu den Ursprüchen abendländischer Metaphysik, daß Gleiches nur von Gleichem

<sup>8</sup> Johann Gottlieb FICHTE: *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*. Hrsg. von Reinhard Lauth u.a. Hamburg: Meiner, 1971 (Phil. Bibl. Bd. 274).- LXVI - 204 S.; 31f.

erkannt wird. In ältester Form begegnet dieser Spruch bei Parmenides:

„Denn dasselbe ist Erkennen und Sein.“<sup>9</sup>

Das Weltall kann allerdings - auch da sieht Fichte präzise - im Vergleich zum Denken des Ewigen nur Trümmer bieten. Alles, was entsteht, ist wert, daß es vergeht. Die Trümmer zeigen, wie vergänglich alles Entstandene ist. Aber der Gedanke, der an die Trümmer denkt, vergeht nicht, denn er faßt das Gesetz des Entstehens und Vergehens fest ins Auge. Deshalb ist der, der den unvergänglichen Gedanken denkt und der zugleich eins ist mit dem Selbstbewußtsein, das diesen Gedanken denkt, dem Ewigen gleich, ist also gleichewig wie der Gedanke. Diese Überlegung trägt Fichte hier in feierlich erhobener Sprache vor. Auch hier liegt die Identität im Zugriff des Ich.

## 6.

**Tiedges Urania.** Keinesfalls steht Fichte allein da in seiner Zeit. Er spricht nicht einen völlig vereinzelt und sonst nicht antreffbaren Gedanken aus, sondern artikuliert nur das deutlich, was jedermann zur Zeit des Hochidealismus mehr oder weniger fühlte. In den gleichen Jahren, in denen Fichte zu den Gelehrten spricht, ist der Gedanke der Unsterblichkeit, auf die der Mensch einen Anspruch hat, ein weit verbreitetes Allgemeingut, wobei Unsterblichkeit der Seele fast das gleiche heißt wie Unsterblichkeit des Menschen, abzüglich nur der kleinen Verwandlung, die am Ende des Lebens jeden notwendig erwartet. Im Jahre 1801 erscheint ein Dichtwerk mit Namen *Urania* von Christoph August Tiedge und wird zu einem Verkaufsschlager mit solcher Breitenwirkung, daß Goethe in einem Gespräch mit Eckermann am 25. Februar 1824, also 23 Jahre später, noch klagt:

„Wo man hinkam, fand man die Urania auf allen Tischen; die Urania und die Unsterblichkeit war der Gegenstand jeder Unterhaltung. Ich möchte keineswegs das Glück entbehren, an eine künftige Fortdauer zu glauben; ja ich möchte mit Lorenzo von Medici sa-

<sup>9</sup> Fragment 3: „... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι“. PARMENIDES: *Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente griech.-deutsch.* Hrsg., übers. und erläutert von Uvo Hölscher. Frankfurt: Suhrkamp, (1969) 1986 (stw 624).- 132 S.

gen, daß alle diejenigen auch für dieses Leben tot sind, die kein anderes hoffen; allein solche unbegreifliche Dinge liegen zu fern, um ein Gegenstand täglicher Betrachtung und gedankenzerstörender Spekulation zu sein. Und ferner: Wer eine Fortdauer glaubt, der sei glücklich im stillen, aber er hat nicht Ursache, sich darauf etwas einzubilden.“

Die Bemerkung Goethes, der hier wie so oft ein getreuer Zeitzeuge ist, zeigt eine um 1800 weit verbreitete Stimmung an, die aus dem Optimismus einer Epoche stammt, die nicht nur die schönste Entwicklung der Menschheit, sondern auch das schönste Schicksal für jeden Menschen meinte fordern zu können. Die Unsterblichkeit wird in der *Urania* allegorisch als Person ange-redet; in der Schlußstrophe heißt es:

„Du winkst, wenn mir die letzte Trän' entfließet,  
 Mich zur Vergötterung hinauf.  
 Ein *Mensch*, ein müder Pilger schließet,  
 Ein *Gott* beginnt seinen Lauf.“

Warum eigentlich klingt das so unerträglich, so unsäglich hohl? Wohl doch nicht, weil wir in einem Zeitalter lebendigen christlichen Geistes leben, das sich vom gnädigen Handeln Gottes umgriffen weiß, das wenig von sich, aber alles von der Gnade hofft. Selbst wenn es Zeitgenossen gibt, die aus wirklich gläubigem Geist die hybride idealistische Apotheose ablehnen - die gleiche Ablehnung ist überall heute anzutreffen, und der Zeitgeist ist bestimmt nicht durch die Gnadentheologie gegen Apotheosen skeptisch geworden.

Ein technokratischer Positivist, ein Skeptiker, ein Marxist, sie alle würden, so scheint mir, aus einem ganz anderen Grunde lachen. Die Epoche der letzten 200 Jahre hat mit ihren Kriegen Tode gesehen, Massenmorde und Massenkriege, bei denen jede Hoffnung auf einen natürlichen, schönen Übergang vom vollendeten irdischen zum vergöttlichten Leben verschwunden ist. Die heutige Entrüstung über einen solchen Anspruch und das Empfinden der Lächerlichkeit beruhen auf der Einsicht, daß die lichte Zukunft von 1801 sich im Rückblick als sehr viel dunkler gezeigt hat, als es das stolze und naive Selbstbewußtsein der Aufklärung erwartet hatte. Und zum praktischen und philosophischen Nihilismus der nachfolgenden beiden Jahrhunderte will das Pathos des schönen Todes nicht passen. In jeder religiösen oder sä-

kularen Todesvorstellung zeigt sich nicht nur die umgekehrte reale Welt, wie das die Religionskritiker gemeint haben, sondern es zeigt sich die Hoffnung *und* Enttäuschung über die erwartete Welt des Heiles. Der Himmel ist in den Kulturen der Völker weniger die Kompensation, sondern die Vollendung des Angefangenen, also das getreue Spiegelbild einer Epoche. Und da sind Fichte und der verschollene Dichter Tiedge die authentischen Sprachrohre der Hoffnung ihrer Epoche, ja des Anspruchs auf das gleichermaßen große Heil diesseits und jenseits des Todes, wobei die Betonung auf dem Anspruch liegt.

Heute, mehr als 200 Jahre später, haben wir es wieder einmal bis zur Erkenntnis gebracht, daß der Mensch das Heil nicht aus sich selbst und durch sich selbst haben kann, weder als Mensch auf der Erde noch als Gott im Himmel. Aber bis zur Anerkennung dieser Wahrheit braucht es viel Zeit, ja es braucht wesentlich anderes als nur Zeit, es braucht in der Zeit die Umkehr des Herzens und des Denkens. Die Erde lehrt uns mit ihren ökologischen Grenzen und Katastrophen die Erkenntnis der Endlichkeit, aber nur Gott führt zur Anerkennung der Endlichkeit, zum Tor der Unendlichkeit. In der Verzweiflung wächst die Herrlichkeit Gottes, sie ist zwar eine notwendige, allerdings keine hinreichende Bedingung zum Erscheinen Gottes.

## 7.

**David F. Strauß.** Der Gedanke der Unsterblichkeit, auf den das moderne Ich einen so selbstgewissen Anspruch gemacht hatte und auf den es im abgesunkenen Bewußtsein zuweilen immer noch pocht, weshalb etwa Sigmund Freud meinte, im Grunde glaube niemand an seinen eigenen Tod,<sup>10</sup> kann sich auch mit einem kritisch-skeptischen Geist verbinden. Davon etwa berichtet David Friedrich Strauß in aller wünschenswerten theologischen Genauigkeit vierzig Jahre später:<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Sigmund FREUD: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915). In: *Gesammelte Werke Bd. 10*. Frankfurt: Fischer, 1946; 341.

<sup>11</sup> David Friedrich STRAUß: *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. II. Tübingen: Osiander, 1841; 697.

„Den ganzen reichen Hausrath der kirchlichen Eschatologie überläßt das moderne Ich ohne sonderliche Gemüthsbewegung dem kritischen Brande, zufrieden, aus demselben seine nackte Fortdauer nach dem Tode zu retten. Mit Continuität des Bewußtseins, versteht sich; sonst würde es ja nicht als Ich fortbestehen. ... der gebildete Fromme läßt sich eher noch seinen Gott und Christus, als die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode nehmen...“

Die Reduktion auf die reine Existenz, die nackte Fortdauer, ist zum höchsten Gut geworden; im Vergleich dazu sind die anderen Güter wie Gott und Christus nachgeordnet. Es ist der ewige Mißbrauch der Religion: Gott zu einem Nutzen machen, wobei nur der Nutzen wechselt. Erst kommt die Existenz, sie ist die Substanz des Lebens; dann kommen die Anhängsel an sein Wesen, die Akzidentien der zeitlichen und ewigen Beigaben. Über Zeit und Ewigkeit hinaus ist die sich selbst bewußte Existenz des Ich der Mittelpunkt des Kosmos, um den sich auch Gott dreht. Es scheint, als hätte sich der neuzeitliche Mensch für den Verlust seiner seinshaften Stellung im kosmischen Mittelpunkt entschädigt, indem er sich im Bewußtsein zum Mittelpunkt allen Seins erklärt hat, dem auch Gott zu dienen hat.

*Pathos der Unsterblichkeit.* Das Unsterblichkeitspathos hatte sich langsam über Jahrhunderte hin gebildet, ja anhand dieses Indikators läßt sich das Selbstvertrauen, also die Identität der neuzeitlichen Epoche erspüren. Einen letzten Höhepunkt hatte Kant erreicht, als er das Postulat der Unsterblichkeit zum Mittelpunkt seiner moralischen Weltordnung machte. Kant spürt mit sicherer Intuition, daß der Ausgleich zwischen Tun und Ergehen, zwischen realem Handeln und erwarteter Wirkung seinen Identitätspunkt nicht in der realen Geschichte finden kann. Kant postuliert deshalb *die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*, wie ein Abschnitt in der *Kritik der praktischen Vernunft* aus dem Jahr 1788 von ihm betitelt ist.<sup>12</sup> Nun muß das Postulat der Unsterblichkeit noch kein irreligiöser Akt des anmaßenden Hochmuts sein, da selbst Thomas von Aquin nur die Unzerstörbarkeit der Seele beweist, ihre Unsterblichkeit aber postuliert.<sup>13</sup> Kant ist in dieser wie in vielen anderen Fragen die Leitfigur der Aufklä-

<sup>12</sup> Immanuel KANT: AA V, 122.

<sup>13</sup> Vgl. oben § 8 Mundhenk (s. Anm. 29).

rung. Er nimmt ihre Stichworte auf, um dann allerdings weit über ihren Horizont hinaus zu schreiten. Denn bei ihren optimistischen Vorurteilen ist er nicht geblieben, hier bei dem Vorurteil, der Fortschritt in der Erziehung des Menschengeschlechtes sei möglich unter der Voraussetzung einer innerweltlichen Vollendung und vollende sich an einem Punkt, der nicht in uns oder über uns, sondern vor uns liege.

„Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein **Postulat** der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt).“<sup>14</sup>

*Kant außer der Reihe.* Wie in jeder großen Philosophie und Theologie Gott oder das höchste Sein jenseits des Begriffs steht und nicht mit den Mitteln der menschlichen Vernunft bewiesen werden kann, so auch die Unsterblichkeit der Seele nicht, wenn darunter die Selbsterhaltung des persönlichen Lebens durch den natürlichen Tod hindurch gemeint ist. Deshalb ist es nicht möglich, Kant in die Reihe derjenigen Philosophen zu stellen, die das zentrale Dogma der Aufklärung über die Unsterblichkeit des Menschen verbreitet haben.<sup>15</sup> Fichte hat allen Tadel verdient, weit weniger dagegen Kant, der hier wie an anderen Stellen nach dem Grundsatz aus der *Kritik der reinen Vernunft* handelte, das *Wissen* aufzuheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen. (KrV XXX)

## 8.

**Moses Mendelssohn.** Der originale Unsterblichkeitsgedanke der Aufklärung findet sich nicht bei Kant, sondern bei Lessing oder noch weiter ausgebreitet bei Moses Mendelssohn. Dieser hatte 1767 den platonischen Dialog *Phaidon*, der in der Philosophiegeschichte paradigmatisch für die Idee der Unsterblichkeit

<sup>14</sup> AA V, 122.

<sup>15</sup> Diese Einordnung findet sich bei Josef PIEPER: *Tod und Unsterblichkeit*. München: Kösel, 1979.- 208 S.; 159. Auch bei: Gisbert GRESHAKE; Gerhard LOHFINK: *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*. Freiburg u.a.: Herder, (1975) <sup>5</sup>1986 (QD 71).- 232 S. 98.

der Seele steht, überarbeitet und ihn nach eigenem Bekunden für den metaphysischen Geschmack seiner Zeit eingerichtet. In diesem *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*<sup>16</sup> bleiben die Bilder des platonischen Phaidon erhalten, aber der Kern des platonischen Denkens wird unmerklich ausgetauscht, obwohl Mendelssohn meinte, er habe genau das gesagt, was der platonische Sokrates im letzten seiner Dialoge lehre, an dessen Ende er den Schierlingsbecher leert. Man kann ohne Übertreibung, wenn auch nicht ohne Ironie sagen: Der Mendelssohnsche Sokrates sagt das genaue Gegenteil des platonischen. An drei Merkmalen, die sich auf einer tieferen Ebene treffen, läßt sich diese Paradoxie erkennen.

*Erste Differenz.* Erstens gibt es tatsächlich einen Unsterblichkeitsbeweis für die Seele im Phaidon, aber der stammt nicht aus einer rationalen Spekulation, nicht aus der Kraft des Begriffs, sondern aus seiner Schwäche. Aus der Überlegenheit seines Begreifens lehnt aber Mendelssohn das platonische Argument für die Schwäche des Begreifens mit großer Geste ab.

„In der Folge sah ich mich genöthiget, den Plato völlig zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so seichte und grillenhafte, daß sie kaum eine ernste Widerlegung verdienen.“<sup>17</sup>

Die Seele, die man sich nur sehr bedingt als individuelle und persönliche Seele vorstellen darf, ist bei Platon ein Letztprinzip des Lebens, hinter das der Begriff nicht mehr zu steigen vermag. Die Seele ist platonisch das Prinzip des Lebens, die Tatsache der Existenz des Lebens. Sokrates beweist, daß der rationale Begriff nicht in der Lage ist, die Dialektik von Tod und Leben zu begreifen. Der Identitätspunkt der Seele ruht damit jenseits dessen, was der Begriff in der bewegten Welt zu erfassen vermag. Damit aber unterliegt die Seele selbst keiner Veränderung, da Veränderlichkeit eine Bewegung ist. Die Seele ist, weil ohne Bewegung in der Zeit, unzerstörbar, also ewig. Auf dieser Grundlage einer entschiedenen Resignation in die Reichweite des Begriffs bewegt

<sup>16</sup> Moses MENDELSSOHN: *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hrsg. von Dominique Bourel. Hamburg: Meiner, 1979 (Phil. Bibl. Bd. 317).- 178 S.

<sup>17</sup> Vgl. Mendelssohn (s. Anm. 16), 8.

sich der Phaidon. Die Kompetenz der Rationalität für die letzten Fragen, für die Fragen nach dem Schicksal des Menschen über den Tod hinaus, wird zurückgewiesen.

*Zweite Differenz.* Zweitens entnimmt der platonische Sokrates die positiven Aussagen nicht der Leistungsfähigkeit des Begriffs, sondern dem Mythos, ist also auf Offenbarung gegründet. Dagegen hatte Moses Mendelssohn die erklärte Absicht, gerade dies nicht zu tun, also die Unsterblichkeit der Seele losgelöst von aller Religion und Offenbarung allein aus der Vernunft zu beweisen. In einem Brief an einen Freund aus der Zeit, in der er an dem Buch arbeitet, legt er seine Absicht dar:

„Ich muß einen Heiden haben, um mich auf die Offenbarung nicht einlassen zu dürfen.“<sup>18</sup>

Zwar mögen Platon und Sokrates Heiden sein, aber dann sind sie fromme Heiden, weniger Heiden als Lessing und Mendelssohn, die den Begriff über oder gegen Offenbarung gestellt haben. Sokrates führt die Vernunft an die Grenze, an der sie zu begreifen aufhört, an der sie aber fähig wird, die mythische Offenbarung anzunehmen und sich also ergreifen zu lassen. Mendelssohn dagegen streicht das alles als zeitbedingt weg, weil er und seine Zeit es nicht verstehen können.

*Dritte Differenz.* Daraus folgt der dritte Differenzpunkt. Der platonische Sokrates spricht sehr eindringlich vom Gericht und von der furchtbaren Gefahr, der diejenigen entgegen gehen, die für unheilbar böse befunden und in den Tartaros gestürzt werden. Kein Wort vom Gericht findet sich dagegen bei Mendelssohn, dem die bloße Existenz nach dem Tode schon die Gewähr für alle Seligkeiten ist, für „die Schönheiten und Vollkommenheiten meines Geistes“<sup>19</sup> Ohne Gericht aber wäre die Unzerstörbarkeit der Seele gleichbedeutend mit Unsterblichkeit und ewiger Seligkeit.

### *Die Wende zur Sterblichkeit*

<sup>18</sup> Hermann HETTNER: *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*. Hrsg. von Georg Witkowski. Leipzig: List, 1929.- 359 S.; 138.

<sup>19</sup> Vgl. Mendelssohn (s. Anm. 16), 182.

## 9.

**Idealistische Einseitigkeit.** Jeder Idealismus hat eine Neigung zum Umschlagen in sein Gegenteil, weil er, um begreifen zu können, sich einseitig gemacht hat. Besonders in der Form des Deutschen Idealismus, der zwar an sich den Widerspruch des Geschichtslaufes begreifen und nutzbar machen wollte, tut sich - der Umschlag in besonders heftiger Form hervor. Es ist die Idee der Aufhebung, Aufbewahrung und Auslöschung, die sich von Hegel und seinen Schülern auch in der Eschatologie zeigt. Über Ludwig Feuerbach, den Marx als den Vollender der Kritik der Religion anerkannt hat, der die Kräfte der Religion aufheben und zugleich für das Diesseits nutzbar machen, der aus den Kandidaten für das Jenseits die Erbauer des Diesseits machen wollte, bricht sich ein großer Strom zur Leugnung jeglicher Unsterblichkeit plötzlich eine Bahn. Feuerbach hat die Ergebnisse seiner Hegelstudien in einer anonymen Schrift über *Tod und Unsterblichkeit* (1830) gesammelt, wo er die individuelle Unsterblichkeit in einer Art Pantheismus aufgehen läßt.

*Gottfried Keller* 1849. Über die Wirkung berichtet der Schweizer Dichter Gottfried Keller am 28. Januar 1849 in einem Brief an einen Freund, nachdem er bei Feuerbach in Heidelberg Vorlesungen gehört hat:

„Wenigstens für mich waren es sehr feierliche und nachdenkliche Stunden, als ich anfang, mich an den Gedanken des wahrhaften Todes zu gewöhnen. Ich kann Dich versichern, daß man sich zusammennimmt und nicht eben ein schlechterer Mensch wird.“<sup>20</sup>

Was ist hier geschehen? Es enthüllt sich die Wahrheit der aufklärerischen und idealistischen Rede von der Unsterblichkeit der Seele: Sie schlägt ins Gegenteil um. Sie wird zu dem, was sie immer schon war, eine Funktion zur Erhöhung und Erhaltung des selbstmächtigen Lebens. Die Steigerung des Daseins ist entscheidend, ob mit oder ohne Gott, das ist hier für den neuzeitlichen Menschen nicht so wichtig. Wenn das mit Gott möglich ist, dann mit Gott, wenn ohne, dann auch ohne ihn, Hauptsache für mich und deshalb durch mich. Wo Gott so problemlos wegfällt,

<sup>20</sup> In: Gottfried KELLER: *Der grüne Heinrich*. Hrsg. von Thomas Böning u.a. Frankfurt: Dt. Klass. Verlag, 1985.- 1395 S.; 1018.

wo der Mensch dann zu sich zu kommen meint, wenn er sich still seiner Endlichkeit ergibt, wenn er sich still macht wie ein kleines Kind an der Brust seiner Mutter, dann hat er die Unendlichkeit woanders gewonnen, bei Feuerbach in der Grenzenlosigkeit der Gattung Mensch, und dann war die pathetische Rede von Gott schon vorher ziemlich leer, zu einer Funktion des endlichen Lebens geworden.

*Die Hypothese vom Ganztod*<sup>21</sup>

10.

**Protest der Theologie.** Der Protest der Theologie gegen die gesicherte ewige Seligkeit ließ einige Zeit auf sich warten. In der katholischen Theologie war der Widerstand auch weniger vonnöten, weil sie von der Aufklärungsphilosophie und -theologie weniger berührt war. In der evangelischen Theologie schwingen die Pendel, die der Zeitgeist schlägt, erfahrungsgemäß mit heftigeren Ausschlägen. Nachdem sich der Kulturprotestantismus und die bürgerliche Welt mit ihrem zentralen Dogma von der unsterblichen Seelensubstanz für ein Jahrhundert sicher eingerichtet hatten, zerschlug der Erste Weltkrieg die Hoffnungen auf einen allgemeinen Fortschritt und auf einen schönen persönlichen Tod. Der Protest in Gestalt der These vom Ganztod fand ihren ungestümen und vor allem eloquenten Vertreter in Karl Barth. In seinem Kommentar zum Römerbrief betont er den qualitativ unendlichen Abstand zwischen Geschöpf und Schöpfer, den keine Identität, die eine unsterbliche Seele dem Menschen gewährt, überbrücken kann.

„Sofern das Wagnis des Glaubens auch nur einen Augenblick nicht in Betracht gezogen, auch nur einen Augenblick suspendiert, nicht gewagt ist (und zwar so, als hätte ich es noch nie gewagt!) ist die

---

<sup>21</sup> Fritz HEIDLER: *Ganztod oder nachtodliche Existenz?* In: Theologische Beiträge Nr. 4 (1985) 169ff..

Setzung dieser Identität eine bedeutungslose Tat religiöser oder spekulativer Hybris.<sup>22</sup>

Die Ganztodhypothese wird auch von den Theologen Paul Althaus, Oscar Cullmann, Werner Elert und Eberhard Jüngel vertreten. Der Mensch stirbt danach ganz vor Gott, mit Leib und Seele, und wie er einst aus dem Nichts geschaffen wurde, so wird er nach dieser Auffassung auch in der Auferstehung am Letzten Tage neu geschaffen werden. Mit verschiedenen Varianten griffen die Vertreter dieser These für den zwischen Sein und Nichtsein schwebenden Zustand auf Luthers Lehre vom Seelenschlaf zurück.<sup>23</sup>

Große Unterstützung fand die Position der dialektischen Theologie in der neueren historischen Exegese, ja sie war zunächst von ihr ausgelöst worden und Barth selber schwamm auf dieser Welle. Nach dieser Art von Exegese verkündeten die eschatologischen Reich-Gottes-Aussagen Jesu das Ende der Geschichte und das Ende aller menschlichen Sicherheiten. Dieses Ende der selbst gefertigten Sicherheiten und, im Gegenteil, das Vertrauen auf das reine Wort Gottes wurden zum Lockruf der dialektischen Theologie. Alle protestantischen Exegeten haben sich in der Folgezeit, mit geringer Differenz in den Einzelheiten, die Position und Hypothese des Ganztodes zu eigen gemacht. In der Generation nach dem Ersten Weltkrieg entwickelte sich der Gegensatz von Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des ganzen Menschen bis heute zu einer fast selbstverständlichen These, die jeder protestantische Theologe vertreten muß.<sup>24</sup>

### *Die katholische Sicht der Auferstehung im Tod*

#### 11.

**Merkmale der Vermittlung.** Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung in der persönlichen Eschatologie wird ein Vermittlungsversuch verständlich, der die Hypothese von der Auferste-

<sup>22</sup> Karl BARTH: *Der Römerbrief*. Zürich: TVZ, (<sup>2</sup>1922; <sup>1</sup>1918) 1978. – 528 S. ausführlicher: DERS.: *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15* (1925). Zürich: Evgl. Verlag, <sup>2</sup>1926. – 129 S.

<sup>23</sup> Vgl. oben (8.2), S. 338ff.

<sup>24</sup> Vgl. Greshake (s. Anm. 15), 98 – 107.

hung im Tode als Vermittlung zwischen katholischer und protestantischer Theologie erproben wollte. Nach dieser These steht der Tote, entgegen dem Augenschein, sofort im Tode ganz und gar auf. Es lebt also nicht nur eine vom Leib getrennte Seele weiter, wie in scheinbarer Eintracht Scholastik und Aufklärung gemeint hatten, sondern der Mensch als Ganzer gelangt durch Gottes gnädiges Handeln zum Leben oder aber er verfehlt sein Heil, wobei dieser letzte Punkt allerdings weniger betont wird. Persönliches und allgemeines Gericht fallen zusammen. Natürlich kann der Leib, der im Augenblick des Todes aufersteht, nicht in Übereinstimmung mit dem konkreten Körper gebracht werden, der nach dem Tod im Sarg zurückbleibt und in der Erde verwest. Dessen Teile unterliegen weiter der Bewegung der Geschichte und gehen in ihr unter. Doch wenn der Leib als die Möglichkeit der Kommunikation zwischen den Lebenden gedacht wird, so kann eine gewisse Art von Leiblichkeit auch in Bezug auf die Toten gedacht werden, sagen die Vertreter dieser Hypothese. Denn es kommt ja nur darauf an, die durchlebte Geschichte mit dem Verstorbenen zur Auferstehung gelangen zu lassen. Vor Gott jedoch gibt es keine Zeit, weshalb vor Gott die Geschichte zugleich mit jedem Verstorbenen vollendet ist.

Die Vermittlung, die diese Position leistet, liegt auf der Hand. Sie kann das katholisch betonte Moment der natürlichen Identität zwischen dem lebenden und dem verstorbenen Menschen deutlich machen; sie kann das alte Urwort der abendländischen Geistigkeit von der Seele als Identitätsträger zwischen Diesseits und Jenseits gebrauchen, ohne eine leibfreie Seele annehmen zu müssen, wobei sie zugleich dem Vorwurf der Leibfeindlichkeit entkommt. Auch das Element der Gnade ist hier in jedem Augenblick wirksam, weshalb es kein Pochen kreatürlicher Identität auf einem notwendigen Fortbestehen gibt. Denn das ist allen theologischen Positionen gemeinsam, die in der Auferstehung von den Toten nichts Griechisches sehen, sondern eine genuin christliche Vorstellung, die sich jedem verfügenden Begreifen entzieht. Eben solche falsche Sicherheit, die sich selbst an die Stelle der Gnade setzt, vermeidet die Hypothese. Mit einer Auferstehung im Tode scheint also allen theologischen Forderungen genüge getan zu sein.

## 12.

**Zwei Einwände.** Hier melden sich jedoch zwei Einwände zu Wort, ein praktisch-theologischer und ein spekulativ-philosophischer Gedanke. Es ist einem Menschen schwer klar zu machen, der soeben verstorbene Mann oder die verstorbene Frau sei nun schon im Augenblick des Todes zur gänzlichen Vollendung gelangt. Eher leuchtet die Sterblichkeit der Seele ein als der so augenscheinliche Widerspruch einer Auferstehung im Tode, während die Leiche dabei ist zu erkalten. Zwar sagt man im Umfeld des Sterbens gern, der Tote sei in die Ewigkeit eingegangen, aber soweit das nicht ein milder Euphemismus ist, drückt sich darin ein weltflüchtiger Spiritualismus aus, der die Gemeinschaft von Lebenden und Toten abbricht und zumal den Verstorbenen nur ein ganz geschichtsfernes Heil zugesteht. Realerweise ist die Geschichte noch nicht abgelaufen und von der Ewigkeit Gottes aus zu argumentieren verbietet sich für den vergänglichen Menschen. Für Gott zwar sind tausend Jahre wie ein Tag, doch für uns wird die Zeit durch kein solches Psalmwort abgekürzt.

Der zweite Einwand ist philosophischer Art. Der Wille über die Ewigkeit, die Verfügung über den Begriff, die den Dualismus von Leib und Seele in einen Monismus des ganzheitlichen Menschen aufheben will, ist über die Grenze des Begreifens schlecht unterrichtet. Die Einheit von Zeit und Ewigkeit oder die Einheit der Zeit selbst läßt sich nicht denken, muß also auch im theologischen Denken als Nicht-Einheit oder als Noch-Nicht-Einheit erscheinen. Das muß zu keinem unversöhnlichen Dualismus führen, da die konträren Begriffe wie Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit und Ewigkeit, Leib und Seele in eine bestimmte Beziehung gebracht werden können. Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung treten dann in ein Verhältnis ein, in dem der bis an seine Grenze gedachte Begriff sich in zwei Momente auseinander legt und die Offenbarung diese Momente wieder zusammenführt, nicht als begriffene, sondern als angenommene, was zugleich heißt: als geglaubte. Der Begriff endet notwendig in der Zweiheit, Einheit gibt es nur im Glauben. Die Thesen vom Ganztod und von der Auferstehung im Tode waren gut gefühlt und gut gemeint, aber noch nicht gut genug gedacht, und be-

stimmt nicht so tief wie die Abtrennung der Seele vom Leib im Tode.

„Und ist der Tod wohl etwas anderes als die Trennung der Seele vom Leibe (ἡ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγή)?“

PLATON: *Phaidon* 64c.

*Leib und Seele geeint.* Von dieser Einheit, die nicht im Materiellen, sondern vom Geistigen oder vom Unendlichen zu vollbringen ist, spricht das Vaticanum II in der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes*:

„In Leib und Seele einer (corpore et anima unus), vereint der Mensch durch seine Leiblichkeit die Elemente der stofflichen Welt in sich ... Der Mensch irrt aber nicht, wenn er seinen Vorrang vor den körperlichen Dingen bejaht und sich selbst nicht nur als Teil der Natur oder als anonymes Element der Gesellschaft betrachtet, denn in seiner Innerlichkeit übersteigt er die Gesamtheit der Dinge.“ (GS 14)

Nur spärlich verwendet das Konzil im allgemeinen den Begriff der Seele, dafür um so entschiedener hier an dieser Stelle und ganz ohne Dualismus. Die Einheit ist gleichwohl kein Ereignis nur in dieser Weltzeit, da der auf sich allein gestellte Mensch in der Suche nach Einssein nur den anonymen Mächten von Natur und Gesellschaft verfallen würde, sondern ein Ereignis vom Geistigen, vom Seelischen, von Gott her, den der Glaube anerkennt. Das Maß der Einheit ist proportional dem Maß, mit dem das Endliche seine Herkunft und Zukunft im Unendlichen anerkennt.

### 9.2 Die Unsterblichkeit der Seele bei Platon

**Satz 9.2: Platon ist kein Platoniker, insbesondere lehrt er keinen Dualismus von Leib und Seele. Vielmehr gelangt er im Phaidon an die Grenze des Begriffs und der Vernunft. Die Grenze ist die Gestalt der offenen Vernunft, in die hinein eine Offenbarung aus heiliger Überlieferung sprechen kann.**

13.

**Die Grenze der Vernunft.** Wie entdeckte Platon die Grenze der Vernunft? Er erzählt im Dialog *Phaidon* von den letzten Stunden des Sokrates im Gefängnis von Athen, wo dieser zum Abschied ein Gespräch mit seinen Freunden führt. Gelöst und getrost erwartet er die Stunde des Todes. Die Freunde wollen wissen, worauf seine Zuversicht gründet. Gewöhnlich antwortet man: Sokrates versucht mit Hilfe der Ideenlehre, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Das ist nicht falsch, aber oberflächlich. Denn der Beweis ist zugleich auch eine Aufhebung des Beweises. Nach dieser Lehre entsteht das Wesentliche an den Dingen nicht unablässig neu durch Umwandlung der Dinge ineinander, sondern das Wesen (ἡ οὐσία) ist unabhängig von Raum und Zeit schon vorhanden, weil der Versuch, die Veränderungen der Dinge bis zu einem letzten Grund zu erfassen, im Widerspruch endet. In einem Abschnitt des *Phaidon*, manchmal auch autobiographischer Exkurs genannt, erzählt Sokrates von seiner Entdeckung und der Anerkennung der Grenze in der Vernunft.<sup>25</sup>

Der Dialog scheint auf geschickte, ja tief sinnige Weise die historischen Fakten mit den Denkbewegungen zu verknüpfen. Wahrscheinlich sind die Beweisversuche im ‚*Phaidon*‘ bis zum sogenannten ‚Autobiographischen Exkurs‘ (96a – 100a) pythagoreische Lehren, die Platon etwa um das Jahr 366 v. Chr. seinem Sokrates in den Mund legt.<sup>26</sup> Aber weder will er Sokrates zu einem Pythagoreer machen, noch will er die Pythagoräer widerlegen. Die seltsame Ergebnislosigkeit der ersten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele anhand der pythagoreischen Themen wie Seelenwanderung oder vorgeburtliche Erinnerung will nicht diese Thesen verwerfen, sondern die Schwierigkeit zeigen, sie zu beweisen.

„Die Botschaft des *Phaidon* an die Pythagoreer lautet: Treibt Dialektik! Um ihnen diese Botschaft zu übermitteln, hat Platon die Fiktion eines Sokrates gewählt, der (teilweise) wie ein Pytha-

---

<sup>25</sup> Vgl. *Phaidon* 96a - 101e. Wesentliche Anregungen verdanke ich dem Buch von Georg PICTH: *Aristoteles' De Anima*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.– 437 S.; 58 – 71; auch: Norbert FISCHER: *Philosophieren als Sein zum Tode. Zur Interpretation von Platons 'Phaidon'*. In: FZThPh 37 (1990) 3 – 30.

<sup>26</sup> Vgl. die Studie von Theodor EBERT: *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons 'Phaidon'*. Steiner, 1994.

goreer redet - auch wenn in den ‚dialektischen Partien‘ sogleich wieder der mit allen Wassern dialektischer Disputierkunst gewaschene Athener ist.“<sup>27</sup>

Die Dialektik ist die Denkweise des Sokrates nach seiner Abkehr von dem äußerlichen Denken des Anaxagoras. Deshalb der Spott auf diesen im damaligen Athen hochgeachteten Denker, den Sokrates in seiner Jugend bewundert hatte. Denn als Ursache, warum Sokrates noch immer im Gefängnis von Athen sitzt, weiß dieser nur anzugeben, seine Knochen hätten sich eben nicht aus Athen wegbewegt. (*Phaidon* 98c)

Erst die Dialektik macht die Ethik möglich. Darin stimmen der materialistische Anaxagoras und die idealistischen Pythagoreer überein, weil sie nur eine auf den Begriff gebrachte Wirklichkeit kennen, die äußerliche Materie oder die mathematische Harmonie. Die Entdeckung des Sokrates, von welcher der Exkurs berichtet, hat gerade dies zum Inhalt: Es ist unmöglich, die Wirklichkeit auf einen Begriff zu bringen, deshalb ist Philosophie die zweite Schifffahrt, nicht die erste.

#### 14.

**Jugend des Sokrates.** In seiner Jugend war er der Naturphilosophie sehr zugetan gewesen und hatte sich herrliche Erkenntnisse von der Naturkunde versprochen, ohne sie allerdings erwerben zu können. Die Tradition der ionischen Naturphilosophie verhiess Einsicht in die Bewegung aller Dinge. Insbesondere die Vorstellung des Anaxagoras, die Vernunft leite (ὁ νοῦς; 97b) alle Dinge, und dessen Programm, die Ursache der Dinge zu erforschen, setzten ihn in Begeisterung.<sup>28</sup> Doch mit der Zeit merkte er, wie schwierig, ja wie unmöglich solch ein Programm der Vernunft durchzuführen war. Am Ende fürchtete er, durch die unablässige Anstrengung blind zu werden (96c; 99e). Blindheit kann in zwei Formen auftreten, entweder wird Sein und Schein verwechselt oder es wird nicht einmal mehr ein Schein wahrgenommen. Im ersten Fall gelten Scheingründe für wahre Seinsgründe, so wenn nach der Lehre des Anaxagoras die Ursa-

<sup>27</sup> Vgl. Ebert (s. Anm. 26), 93.

<sup>28</sup> Vgl. Daniel BABUT: *Anaxagore jugé par Socrate et Platon*. In: *Revue des Etudes Grecques* 91 (1978) 44 - 76.

che dafür, daß Sokrates immer noch im Gefängnis von Athen sitzt, darin besteht, daß seine Knochen und Beine eben noch da seien und sich nicht nach Megara oder Böotien in Bewegung gesetzt hätten (99a). Solche Erklärungen bringen den Sokrates aber nur zum Lachen. Statt umfassender Vernunft findet er überhaupt keine Vernunft in solchen Erklärungen. Das Suchen nach den wahren Gründen erschöpfte ihn mit der Zeit völlig, weshalb er nicht mehr hoffen konnte, zu einem letzten Grund zu gelangen. Wer immer wieder Schein und Sein verwechselt, wird bald auch keinen Schein mehr wahrnehmen, er wird auf die zweite Weise blind und sieht nur noch Dunkelheit. Der Versuch, mit der Vernunft die letzte Ursache aller Bewegungen zu erkennen, kam dem Sokrates so vor, als müsse er bei einer Sonnenfinsternis mit bloßen Augen in die Sonne blicken.

„Ich befürchtete, an meiner Seele völlig blind zu werden, wenn ich die Dinge mit den Augen anschauen und jede Sinneswahrnehmung begreifen wollte.“ (99e)

Wie das leibliche Auge für den unmittelbaren Blick in die Sonne nicht geschaffen ist, so ist auch die menschliche Vernunft nicht in der Lage, eine letzte Ursache zu ergründen, sei es, weil es keine Letztursache gibt, sei es, weil die Vernunft zu schwach ist, sie zu erkennen. Das ist die sokratische Erfahrung, das Ergebnis einer lebenslangen Denkarbeit. Aber da auch Erfahrungen täuschen und durch andere Erfahrungen widerlegt werden können, führt er eine Überlegung an, die in Form einer Geschichte das Kausalitätsproblem und die Suche nach einem letzten Grund grundsätzlich angeht. Eine Nacherzählung der sokratischen Geschichte (96e-97a) könnte etwa so lauten:

15.

**Marktplatz von Athen.** Meiner Gewohnheit nach ging ich durch die Straßen von Athen und kam auch auf den Marktplatz. Ich sah die Pferde, die dort zum Verkauf standen. Von Zeit zu Zeit wurde ein Verkäufer mit einem Käufer einig, und der neue Besitzer führte sein Pferd am Zügel weg. Dann kam wieder ein anderer, der sein Pferd verkaufen wollte, und stellte es neben eines, das dort schon zum Kauf stand. Das geschah immer von neuem, von Stunde zu Stunde, und das gleiche Treiben hatte ich

schon früher oftmals gesehen. Da fiel mir wieder die Vernunft des Anaxagoras ein, die alles erklären soll, und mir kam ein Gedanke. Ich sehe also, wie aus einem Pferd zwei Pferde werden, dann nämlich, wenn man ein Pferd neben ein anderes stellt, wie gerade hier auf dem Markt. Ich dachte, ich hätte damit verstanden, wie aus der Einheit eine Zweiheit wird, nämlich durch Hinzufügen. Ich freute mich, mit der Vernunft einen so klaren Grund für die Bewegung gefunden zu haben. Ich prüfte aber noch weiter. Wenn wirklich das Hinzufügen das Prinzip für die Bewegung von der Einheit zur Zweiheit ist, müßte es sich überall finden lassen und an allen Orten bewähren. So probierte ich den neuen Gedanken auch draußen vor den Mauern der Stadt aus. Ich sah, wie die Holzfäller im Wald einen Baum schlugen und dann mit der Axt spalteten. Sie zerlegten ihn der Länge nach in zwei Halbstämme. Aus dem einen Stamm wurden jedesmal zwei halbe Stämme, also aus einer Einheit eine Zweiheit. Diesmal aber nicht durch Hinzufügen, sondern durch Entfernen. Widerspricht das nicht der ersten Ursache? Kann der gleiche Vorgang, die Vermehrung der Eins zur Zwei, durch ganz und gar entgegen gesetzte Ursachen bewirkt werden, einmal durch Hinzufügen, dann durch Entfernen? Nach solchen und vielen anderen Überlegungen getraute ich mich mit der Zeit gar nicht mehr zu sagen, was die wirkliche Ursache von diesem oder jenem sei.

„Denn dieses Mal entsteht die Zwei aus der genau entgegen gesetzten Ursache: dort ist es, weil eines dem anderen angenähert und hinzu gesetzt wurde, jetzt aber, weil das eine vom anderen weggenommen und getrennt wird.“ (97b)

Die Nacherzählung der sokratischen Bekehrung von der Vernunft des Anaxagoras könnte naiv wirken, gespickt mit logischen Fehlern. Tatsächlich aber erscheint sie tiefsinnig, wenn man durch ihre Oberfläche gedrungen ist. Die Form einer Geschichte ist dem Versuch, auf die Grenze der Vernunft zu verweisen, angemessen, da eine vernünftige Überlegung allein die Grenze der Vernunft nicht zeigen kann. Die Geschichte enthält das zufällige oder faktische Element, das die Vernunft nicht begreifen kann. Die Grenze der Vernunft zeigt sich an den Ereignissen, die ihr begegnen und die sie nicht bewältigen kann. Es wäre unter dem Niveau Platons, hier einzuwenden, der wahre Grund für die

Betriebsamkeit des Pferdemarktes liege im Willen der Händler und Verkäufer, Geschäfte zu machen, oder im Willen der Holzfäller und ihrer Herren, die Baumstämme zu spalten. Dieser Wille ist keine letzte Ursache, sondern nur ein Glied in einer ganzen Kette weiterer Ursachen. Denn genauso ließe sich die Hand am Halfter der Pferde oder die Axt in der Hand des Holzfällers als Ursache angeben, daß aus der Eins eine Zwei wird. Eine letzte Ursache ist weder das eine noch das andere. Das gilt auch schon psychologisch, da der Wille des Menschen keine Letztgegebenheit ist, sondern nur ein Knotenpunkt in einer Kette der Ursachen. Aber Sokrates fragt radikal bis zum Grund, ohne anzuhalten. Und es zeigt sich, daß ein letzter Grund für den Begriff nicht existieren kann. Es gibt zu jeder Wirkung mehrere Ursachenketten, die unübersichtlich miteinander verbunden sind. Wie aus einer Ursache verschiedene Wirkungen ausgehen können, so auch kann eine Wirkung aus verschiedenen Ursachen stammen. Eine Einsicht in die Ursachen bis zu einem letzten Grund ist nicht möglich.

## 16.

**Zweite Fahrt.** Wir brauchen hier nicht der Frage nachgehen, was der historische Sokrates gedacht und was Platon von ihm dichtend und denkend erzählt hat. Uns geht es um den Gedanken und die Grenze des Begriffs. Als Ersatz für einen letzten und absoluten Grund aller Erscheinungen nimmt Sokrates Zuflucht zur Ideenlehre. Diese Lehre beschreibt die höchstmögliche menschliche Erkenntnis. Dennoch ist sie eine Resignation, ein *Ersatz* für die wirkliche Erkenntnis aus Gründen, die nicht möglich ist. Die Ideenlehre verbindet die Gründe nicht untereinander und läßt sie unbewegt nebeneinander stehen. Sie sucht nach keinem letzten Grund mehr, der alle vorletzten Gründe noch einmal verbinden könnte. Es kann viele Gründe für einen Sachverhalt geben, die weder notwendig sind, noch sich gegenseitig ausschließen. Jedenfalls ist dem Menschen ein größeres Wissen nicht möglich. Die Bewegungen in einem letzten Begriff, in einem unbewegten Bewegung zum Stillstand zu bringen, ist nach Sokrates für die menschliche Vernunft unmöglich. Die Ideenlehre bedenkt, was nicht mehr zu denken ist.

„Da es mir aber versagt blieb und ich es weder selbst herausfinden noch von einem anderen erfahren konnte, unternahm ich die zweitbeste Fahrt (ὁ δεύτερος πλοῦς) auf der Suche nach der Ursache. Willst du, daß ich dir davon eine Beschreibung gebe, Kebes?“ (99cd)

Die zweitbeste Fahrt ist die Ideenlehre, die beste Fahrt ist nicht möglich. Sie ist deshalb nicht das letzte Wissen, aber sie ist schon besser als die Naturkunde, die das Wissen um sich selbst nicht besitzt, die eben gerade nicht weiß, daß die wirklichen Gründe im Begriff nicht zu erreichen sind. Die Naturkunde ist in der Gefahr, Sein und Schein zu verwechseln. Die Ideenlehre weiß, daß sie nicht weiß, was sie wissen müßte, um wirklich wissen zu können. Das berühmte Wort des Sokrates erhält hier Zusammenhang und Tiefe:

„Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen.“ Apologie 21d.

Dies Wort ist mehr als ein aphoristischer Splitter, es zeigt verdichtet die sokratische Lebensaufgabe an. Die Bewegung der Ursachen wird von ihm durch die Bewegung des Gesprächs ersetzt. Weil die Dinge selbst nicht in ihrem Ursprung zu erkennen sind, sucht er nach den wahrscheinlichsten Aussagen über jede Sache, und wenn er sie gefunden hat, legt er sie als bestbegründete Ursache zugrunde. Er nimmt sie als Hypothese (ὑπόθεσις) an, was wörtlich übersetzt „Unterstellung“ heißt. Mit einer Hypothese ist eine These gemeint, von der man weiß, daß sie nicht absolut begründbar ist, sondern als bestmögliche Grundlage ausgewählt wurde und für das weitere Vorgehen solange unterstellt wird, bis sich etwas Besseres findet, ohne daß man dadurch einer letzten Wahrheit näher kommt. Weil das Verhältnis von Ursache und Wirkung von der menschlichen Vernunft nicht überblickt wird, kann das Denken nur versuchen, die beiden Endpunkte zwischen Ursache und Wirkung in Beziehung zu setzen. Durch Erfahrung kann diese Relation vielleicht verbessert werden, was nach Sokrates die Aufgabe des Gespräches ist, allerdings ohne daß eine wirkliche Einsicht in den Übergang der Ursache zur Wirkung zustande kommt. Auch gibt es eine Grenze, über die hinaus kein Wissen mehr möglich ist, obwohl das Nichtgewußte das Leben des Men-

schen entscheidend beeinflusst. Der Grund aller Dinge liegt jenseits des Seins oder des Seienden (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).<sup>29</sup>

## 17.

**Sokrates kein Skeptiker.** Sokrates leugnet im Phaidon nicht die Existenz eines absoluten Grundes aller Dinge, er ist kein Skeptiker, der dann tut und läßt, was ihm gerade gut dünkt und was der Bequemlichkeit schmeichelt. Sokrates lehrt das Anspruchsvollste über Wissen und Nicht-Wissen zugleich: Obwohl ich nicht wissen kann, was mich absolut verpflichtet, verpflichtet es mich absolut, ohne daß ich seine Absolutheit in die Hand bekommen könnte. Denn jeder erkannte und begriffene absolute Grund würde aufhören, absolut zu sein, da er in meine Verfügung gelangt ist. Nur im Entzug ist das Absolute möglich. Deshalb ist keine Weltformel des Wissens und Handelns möglich, weil eine solche das Begreifen des Absoluten wäre. Die Weisheit des Sokrates entspringt der Erkenntnis und Anerkenntnis, daß wirkliches Wissen unmöglich ist; und damit ist es das wirklichste Wissen, das möglich ist. Menschliche Vernunft, die nach einem absoluten Grund sucht, fällt in den Abgrund, aus keinem anderen Grund, als weil sie ihn vermeiden will und deshalb unaufhörlich nach ihm schießt.

Erst nach diesen Vorbereitungen führt Sokrates den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus, der wesentlich auf der Unbeweglichkeit der Idee beruht. Denn zu sagen, sie sei sterblich, heißt mehr wissen zu wollen, als der Begriff zeigen kann. Die Sterblichkeit der Seele zu behaupten, ist ein anmaßenderes Wissen als die Unsterblichkeit, da es eine Erkenntnis für den Grund beansprucht, wie der Tod aus dem Leben und das Leben aus dem Tod hervorgehen kann. Der ist aber genauso unmöglich zu wissen wie der Grund, der die Zwei aus der Eins hervorgehen läßt. Im Gespräch mit Kebes, der ihm antwortet, fragt Sokrates:

„Wie nannten wir nun aber soeben das, was die Idee des Geraden ausschließt?“

---

<sup>29</sup> Politeia 509 bc. Vgl. Richard SCHAEFFLER: *'Epekeina tes ousias' - Wandlungen, Recht und Grenzen eines Programms*. In: Ludger HONNEFELDER; Werner SCHÜBLER: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Paderborn: Schöningh, 1992, 13 - 37.

„Ungerade“, erwiderte er.

„Und was das Gerechte oder was das Musische ausschließt?“

„Das nennen wir unmusisch“, sagt er, „und jenes ungerecht.“

„Gut. Wie nennen wir aber das, was den Tod ausschließt?“

„Unsterblich“, sagte er.

„Nun schließt doch die Seele den Tod aus?“

„Ja.“

„So ist also die Seele unsterblich?“

„Ja, unsterblich.“ (105 d e)

Natürlich ist diese Seele, das Lebensprinzip, das nicht sterben kann, nicht die von Gott bei ihrem Namen gerufene Person. Es ist das Leben selbst, das Leben als Prinzip und Möglichkeit. Und dieses Leben ist nicht aus dem Tod zu erklären und deshalb auch nicht auf ihn zurückführbar. Platon sagt ausdrücklich, daß die affektiven Teile der Seele sterblich sind und nur die vernünftigen unsterblich, weil die Vernunft des Menschen an der ewigen Vernunft teilnimmt, ohne die sie nicht Vernunft sein könnte. Aber diese Seele ist auch nicht einfach selbstgewisse Seelensubstanz, die sich vor nichts zu verantworten hätte, weil sie sich unter allen Bedingungen gleich bliebe. Gerade weil ein Gericht auf sie wartet, zeigt sich eine gewisse Relationalität, die für den Begriff der Person kennzeichnend ist und ihn gewissermaßen vorbereitet.

„Doch auch das, ihr Männer“, fuhr Sokrates fort, „muß gerechterweise überdacht werden: wenn die Seele unsterblich ist, dann bedarf sie sorgfältiger Pflege, nicht nur für diese Zeit, die das umfaßt, was wir *Leben* nennen, sondern für alle Zeit, und es dürfte sich jetzt gezeigt haben, wie furchtbar die Gefahr ist, wenn sie jemand vernachlässigt.“ (107 c)

### 18.

**Logos und Mythos.** Zum Schluß zeigt sich, wie in die Negation des Begriffs die mythische Offenbarung eintreten kann. Sokrates weiß um die nicht-begriffliche Stellung des Mythos (114 d). Aber weil er die Grenze des Begriffs kennt, kann er das, was auf ihn zukommt, annehmen, das heißt sich selbst ergreifen lassen.

„Daß freilich alles genau so sei, wie ich es geschildert habe, das dürfte ein verständiger Mensch wohl nicht behaupten. Daß sich aber die Sache mit unseren Seelen und mit ihren Wohnsitzen so

oder doch ähnlich verhält, das dürfte, da ja unsere Seele ohne allen Zweifel unsterblich ist, ein berechtigter Glaube sein und wert, daß man es wagt, sich ihn zu eigen zu machen; denn schön ist dieses Wagnis, und wir brauchen ja so etwas, gleichsam, um uns damit zu bezaubern. Deshalb verweile ich auch so lange bei diesem Mythos.“ (114d)

Es dürfte damit deutlich geworden sein, daß Platon kein Platoniker ist. Er beweist nicht die Unsterblichkeit der Seele aus reinen Begriffen, sondern ist ein Philosoph, der Halt macht an der Grenze des Begreifens, über die der Begriff nicht springen kann. Die Grenze bedeutet nicht das Verstummen oder Verzweifeln - das - stößt nur dem zu, der vorweg die Forderung aufgestellt hat, daß sich das Leben seinem Zugriff zu beugen hat. Wo dieser Anspruch nicht erhoben wird, gibt es keine Verzweiflung. Die Absurdität entspringt einem trotzigen Pochen auf den eigenen Willen. Die Unsterblichkeit oder besser die Unzerstörbarkeit der Seele ist der Ausdruck für die Grundhaltung des gläubigen Vertrauens, daß die voll Schmerz empfundene Trennung von der Erde, vom Leib, von der Geschichte, durch eine Kraft von jenseits des eigenen Begreifens zur Einheit aufgehoben ist.

Die Differenz zwischen der christlichen und der griechischen Vorstellung von der Seele tritt an dieser Stelle deutlich hervor. Weder die Philosophie noch der Mythos der Seelenwanderung kann etwas über die Auferstehung der Toten sagen. Die Faktizität der Geschichte geht dem Mythos im Tod verloren, weil er erzählt, was niemals geschehen ist, sondern immerfort geschieht. Im Mythos ist die Welt nur eine Bühne, auf der sich die Seele ethisch zu bewähren hat; nach ihrem Verdienst empfängt sie dann später den angemessenen Lohn. Durch die Auferstehung Jesu ist die Geschichte selbst ein Gegenstand der ersehnten Seligkeit geworden, nicht gegen Gott, sondern in Gott und mit Gott, wobei diese Einheit der Geschichte nicht einsehbar oder begreifbar ist, sondern sich nur im Annehmen dem Glaubenden zeigt.

Die christliche Eschatologie ist weder monistisch, noch dualistisch, sondern personal. Es finden sich in ihr beide Elemente, aber nur wenn man ihren Einheitspunkt nicht versteht, der sich dem Begreifen entzieht und jenseits von ihm liegt, entsteht der Konflikt zwischen griechischem und semitischem Denken. Selbst

bei gemäßigten Exegeten findet er sich noch wie ein bedingter Reflex. So heißt es im Anschluß an den Psyche-Spruch des Matthäusevangeliums (Mt 10, 39) über den Verlust und den Gewinn der Seele (ἡ ψυχὴ) bei Joachim Gnilka:

„Die ganzheitliche Anthropologie der semitischen Welt ist auch hier vorausgesetzt. Ohne Zweifel ist über die Grenzen des irdischen Lebens hinausgedacht. Die Pointe des Spruches besteht darin, daß das Leben aus der Preisgabe des Lebens hervorgeht.“<sup>30</sup>

Die ganzheitliche Anthropologie wird also betont wie ein bedingter Reflex, obwohl dann der Gegensatz zwischen dem irdischen Leben und einem irgendwie größeren, unvergänglichen Leben durchaus richtig gesehen wird. Das Endliche *kann* mit dem Unendlichen in Konflikt kommen, und dann gibt es auch einen Konflikt zwischen dem Körper und der Seele, nämlich ob ich mehr an meinem äußeren Wohlergehen oder an der Wahrheit meines Daseins interessiert bin, und von diesem Konflikt handelt der Psyche-Spruch Jesu. Natürlich lehrt Jesus keinen Dualismus in dem Sinne, als ob der Konflikt notwendig und immer und seinsmäßig bestünde. Aber er kann auftreten, und wenn man auf ihn nicht vorbereitet ist, dann überfällt er einen unvorbereitet und es kann passieren, daß man sich monistisch an diese Welt klammert, und dann hat man falsch entschieden.

---

<sup>30</sup> Joachim GNILKA: *Das Matthäusevangelium 1. Teil.* (Mt 1 - 13) Freiburg u.a.: Herder, 1986 (HThK I/1). 518 S.; 397.

### 9.3 Zur Theologie des Todes

**Satz 9.3:** In Bezug auf Gott ist der Tod unnatürlich, in Bezug auf die Geschichte natürlich; er ist weder geschaffen, noch ungeschaffen; er ist die Brücke zwischen Schöpfer und Geschöpf. Der Tod ist durch die Sünde erzeugt, weil der Mensch den Gegenstand seiner Sehnsucht nicht in Gott, sondern gegen ihn gesucht hat. Der Tod ist die zugleich natürliche und unnatürliche Trennung von Leib und Seele.

19.

**Fragen des Todes.** Der Tod wirft viele Fragen auf, aber er beantwortet auch alle. In seinen Abschiedsreden verheißt Jesus: An jenem Tag werdet ihr mich nichts mehr fragen. Der Tod hat biologische, historische, literarische, psychologische, philosophische und noch mehr Aspekte, unter denen er zu Recht angesehen werden kann und bisweilen auch gesehen werden muß. Aber zum Ende hin, wenn alles Vorläufige sich zum Vergehen anschickt, also all das, was mich neugierigerweise am Tod der anderen oder was die anderen an meinem Tod interessiert hat, kommt das Wichtige, dann kommt mein Tod. In diesem Augenblick ist nur sehr wenig der Tod der anderen von Interesse, sondern plötzlich nur noch meiner. Warum muß ich eigentlich sterben, warum ich auch, und warum jetzt schon? Die Frage läßt sich auch förmlicher stellen: Ist der Tod natürlich? In dieser Weise ist sie schon oft erörtert worden, mal mit empörendem Aufschrei gegen die Absurdität des Todes, mal mit ergebenem Sinnen auf das tiefe Geschick, das in der Geschichte waltet und sie mit Gott verbindet. Diese Frage liegt jenseits des wissenschaftlichen oder philosophischen Begreifens. Noch weiter entfernt liegt dann die letzte Frage, was der Tod eigentlich ist, genauer, was mein Tod ist, von dem ich mich nicht mehr distanzieren kann. Was geschieht mir im Tode?

*Ist der Tod natürlich?*

## 20.

**Beruhigter Tod.** Wenn all das natürlich ist, was kreatürlich ist, also all das, was sich von Gott unterscheidet, dann ist der Tod nicht natürlich. Die ersten Seiten der Bibel wissen noch nichts von der Gewalt des Todes, nur von seiner Möglichkeit: Sonst werdet ihr sterben, heißt es. Und auch das letzte Buch des Neuen Testaments sagt eine Zeit voraus, die vom Tod nur noch in der Erinnerung weiß: Der Tod wird nicht mehr sein, keine *Trauer*, keine *Klage*, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen. Selbst inmitten der Bibel versichert das Buch der Weisheit unzweideutig, daß Gott den Tod nicht gemacht hat.

Angesichts dieser massiven Leugnung des Todes fragt es sich, ob der Tod überhaupt existiert. Haftet er vielleicht bloß an der Oberfläche des Lebens oder ist er ein bloßer Schein, den sich ein couragierter Mensch wie Staub aus den Kleidern schütteln kann? Auch das ist mit großem Ernst als Versuch zu seiner Bewältigung vorgetragen worden: Daß es den Tod nicht gäbe, daß er zumindest *mich* nichts angeht. So Epikur im 3. Jahrhundert vor Christus. Denn wenn mich der Tod noch nicht erfaßt hat, lebe ich, und er ist weit weg, denn der Unterschied von Tod und Leben ist absolut. Wenn er mich erfaßt hat, geht er mich auch nichts an; denn dann bin ich nicht mehr, und wer nicht ist, den kann nichts betreffen. Der Augenblick, in dem er mich erfaßt, ist gleichfalls bedeutungslos, ein Nichts, denn er ist ein winziges Moment, ohne zeitliche Ausdehnung, also existiert er nicht. Denn nur, was eine zeitliche Erstreckung besitzt, wie die Steine auf der Erde oder die Sterne am Himmel, hat Dauer und Existenz.

„Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten; denn die einen geht er nicht an, und die anderen existieren nicht mehr.“ (Brief an Menoikeus)

Die epikureische Ruhe über den Tod ist wie ein Splitter der Wahrheit von Gott, die mit der Vernunft an den Werken der Schöpfung soll wahrgenommen werden können. Psychologisch kann man die Erfahrung machen, daß im Grunde niemand an seinen Tod glaubt. Die Hl. Schrift, die Vernunft und die eigene Er-

fahrung scheinen sagen zu wollen, daß der Tod letztlich nicht zum Leben und zur Welt paßt. Der Tod steht im Widerspruch zum Leben, aber nicht wie der logische, der im dialektischen Streitgespräch aufgehoben wird, sondern wie der ontologische, dessen Daseinsform das Nichts ist und den nichts mit dem Leben verbindet, nicht einmal der Streit. Letztlich ist der Tod mit dem Nichts gleich, also gibt es ihn nicht. Aber was ist mit dem *letztlich* gemeint? Vorletztlich wird entsetzlich viel gestorben, ausnahmslos, um deutlicher zu werden, im natürlichen Ende und deshalb gleichsam privat, oder bösartig und dann von öffentlichem Interesse, wie Lissabon 1755, Auschwitz, Gulag und Hiroshima in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und in vielen anderen Katastrophen, so daß der Tod allgegenwärtig ist und jedes Lebewesen sich von seiner gewissen Existenz überzeugen kann. Wegen der Universalität des Sterbens muß man sagen, daß der Tod für alle Lebewesen sehr natürlich ist. Biologisch ist der Tod sogar der Kunstgriff der Natur, mehr Leben zu haben. Denn im Kampf ums Dasein setzt sich diejenige Art von Tieren erfolgreicher gegen andere Arten durch, die ihre Individuen schneller auswechselt.

## 21.

**Tod unerklärlich.** Auch theologisch scheint der Tod zur Zeit keine rechte Erklärung finden zu können. Warum ist er überhaupt da? Wem ist die Schuld zu geben? Gott oder dem Menschen? Aber vielleicht hat niemand eine Schuld, und alles ist bloß natürlich. Aber was heißt natürlich? Die genuin paulinische Deutung, daß der Tod, und dann wohl aller Tod allen Lebens im Kosmos, durch die Sünde des Menschen in die Welt gekommen ist, macht heutzutage, in der Epoche nach Darwin, auch tief-sinnigen Theologen viel Mühe, selbst solchen, die nicht leicht geneigt sind, einer bequemen modischen Meinung nachzueifern. „Der Glaube fordert nicht die Annahme, der Tod sei im Pflanzen- und Tierreich erst mit dem Sündenfall des Menschen aufgetreten. ... Insofern gehören die physischen Übel, Zerstörung und Tod zum

Weg der Schöpfung hin zu ihrem Ziel, das sie nur durch die radikale Verwandlung eines 'Vergehens' hindurch erreichen wird.<sup>31</sup>

Wenn man sich den Wortlaut der Genesis ins Ohr ruft, so klingt es dort sehr viel kategorischer nach dem Sündenfall: Denn Staub bist du, zum Staub mußt du zurück (Gen 3, 19)! Hier ist eine ausgewogene Lösung noch nicht in Sicht.

Gibt es eine Möglichkeit, zwischen der universellen Verbreitung des Todes und seiner universellen Bestreitung zu vermitteln, so daß zugleich das eine und das andere wahr wird? Kann also der Tod in einer Hinsicht natürlich, in anderer unnatürlich sein? Genau diese Antwort soll hier versucht werden: *In Bezug auf Gott ist der Tod unnatürlich, in Bezug auf die Geschichte ist er natürlich.* Insofern er natürlich ist, kann der Tod kein Übel sein, keine Strafe, keine Minderung des Lebens. Die natürliche Art des Todes läßt sich auch in der Bibel antreffen, wenn es von Abraham heißt, daß er alt und lebenssatt gestorben sei. Aber häufiger wird der Tod doch als grausam empfunden, als nicht sein sollend, als zu früh und als ungerecht. In Bezug auf Gott ist der Tod unnatürlich. Deshalb lehrt der Tod das Beten oder die Verzweigung, denn er weist auf Gott. Es muß ein Zustand denkbar sein, in dem es für den Menschen zwar einen Tod im Verhältnis zur Geschichte gab, einen natürlichen Tod, aber keinen im Verhältnis zu Gott, keinen unnatürlichen Tod. Eben dies lehrt Paulus, daß der Tod durch ein geschichtliches Ereignis universal geworden ist, weil die Sünde durch einen einzigen Menschen in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod. Ohne Sünde des Menschen hätte es keinen Tod gegeben. Also gibt es eine Natur des Menschen ohne Tod, die auch jetzt in gewisser Weise erfahren werden kann, wenn sein Leben von der Sünde erlöst ist.

## 22.

**Paradies kein Himmel.** Tatsächlich kann das auch als theologische Aussage nicht heißen, daß die Stammeltern Adam und Eva nicht gestorben wären. Denn ihr Zustand war nicht in jeder

<sup>31</sup> Christoph SCHÖNBORN u.a.: *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu eine brennenden Frage.* Einsiedeln: Johannes, 1991 (Kriterien 87).- 102 S.; 79f.

Hinsicht vollkommen, da sie ja noch die *Möglichkeit* hatten, aus der Seligkeit ihres paradiesischen Zustandes herauszufallen. Die paradiesische Seligkeit kann nicht die himmlische gewesen sein, in der die Freiheit nicht mehr in Konflikt mit der Gewißheit liegt. Aus dem Paradies kann man noch vertrieben werden, aber aus dem Himmel nicht mehr fallen. Auch Adam und Eva wären gestorben, aber nur im Verhältnis zur Geschichte, und sie wären damit in die Freiheit und Gewißheit des Himmels eingegangen. Vor Gott wären sie nicht gestorben. Dies ist jetzt die Strafe ihrer erblichen Sünde, daß sie nicht nur im Verhältnis zur Welt, sondern schlechthin sterben, also vor Gott. Insofern aber das Endliche und die Geschichte in Gott enthalten sind, verändert sich durch die Sünde auch das natürliche Leben zum Tode hin. Es verändert sich gerade durch das, was der Mensch im Verhältnis zu Gott gesündigt hat, nämlich im Endlichen das Unendliche ergreifen zu wollen. Das Zeichen der Sünde ist die Entstellung des Begreifens. Zugleich mit der Verwechslung von Gott und Geschichte sucht der Mensch die Geschichte vollkommen zu begreifen, wie er vorher vollkommen von Gott ergriffen war und in der Hingabe an Gott lebte.

Wenn auch diese Hingabe durch den Glauben an Jesus Christus grundsätzlich geheilt ist, so bleibt doch der Mensch Sünder und Gerechter zugleich, nicht im neuzeitlichen und von Luther geförderten Sinn, daß es kein geistliches Wachstum geben kann, sondern im Sinne eines langsamen Prozesses, in dem der Sünder im Menschen abstirbt und der Gerechte wächst. Genauer kann man sagen, der Mensch leidet noch unter der Wirkung der Sünde, und sein Tod ist nur bei wenigen, auch bei nur sehr wenigen Christen ekstatische Entgrenzung. Ja, er kann sogar noch Sünder sein und den Tod erzeugen, auch wenn sein Verhältnis zu Gott nicht unterbrochen ist, er also glaubt und annimmt, daß Gott schließlich sein Heil ist.

*Was ist der Tod?*

23.

**Doppelgesicht des Todes.** Jetzt kann deutlicher auf die Frage geantwortet werden: Was ist der Tod? Der Tod ist natürlich

und unnatürlich zugleich. Dieser Doppelung, die in der Geschichte nicht aufgehoben werden kann, entspringt der Schmerz des Todes, der in der christlichen Tradition, sobald er in die Reflexion genommen wurde, mit der Vorstellung der Trennung von Leib und Seele ausgedrückt worden ist, obwohl die Vorstellung platonischen oder auch wohl pythagoreischen Ursprungs ist.

Die Trennung von Leib und Seele spiegelt die Dualität von Person und Geschichte wider. Die Realität des Todes, seine Entstellung durch die Sünde, sein verzerrtes Gesicht in dieser Welt, wird mit dem Zerreißen des *einen* Menschen präzise ausgesagt. Aber er muß auch als dieser Schmerz ausgesagt werden, nicht als die Trennung zweier nachträglich zusammengefügter Substanzen, sondern als gewaltsames Auseinanderreißen des einen Menschen, der, weil er die Welt nicht in Gott, sondern gegen ihn gesucht hat, nach diesem Gegensatz, der von ihm selbst gesetzt ist, geteilt wird nach Leib und Seele. Der Leib ist tot ohne die Seele, und die Seele hat ein natürliches Verlangen nach dem Leib. Andere Vorstellungen über den Tod, wie die gnostische Befreiung der Seele aus dem Kerker des Leibes oder die neueren Thesen vom Ganztod oder ähnliche Vorstellungen können nur Teilaspekte der Katastrophe in den Blick bekommen, die der Tod dem Menschen bereitet. Die Gnosis und ähnliche Thesen suchen den Menschen auch durch den Tod als den *einen* zu halten und ihm den Schmerz der Zweiteilung zu ersparen. Die Einheit von Person und Geschichte kann aber nicht das Werk des Menschen oder der Geschichte sein, er kann nicht seiner Einsicht entspringen, sie liegt jenseits des Sagens und Begreifens, das heißt sie wird nur als Hindurchgang durch den Tod erfahrbar.

#### 24.

**Schöner Tod?** Wenn der Tod die Trennung von Leib und Seele ist, so ist der Mensch vorgängig zu dieser Trennung eins mit sich selbst. Diese Vorstellung ist in ihrem Ursprung antignostisch, da die Einheit des Menschen primär ist gegenüber seiner Trennung. Vom Wesen des Menschen her sind Tod und Trennung nicht notwendig, soviel ist an der Auferstehung im Tode richtig. Für Adam und Eva ist das die richtige Theorie. Das Unvorstellbare der Trennung und die Zumutung an den modernen Men-

schen, wobei wohl der Mensch zu jeder Zeit in diesem Punkt modern und die Selbsterkenntnis eine Zumutung ist, liegt in der Unbegreiflichkeit der Einheit. Obwohl der Mensch eins ist oder - wenn er sich nicht so fühlen sollte - diese Einheit erstrebt, ist sie ihm begrifflich und in jeder anderen Hinsicht nicht erreichbar. Das ist das Skandalon, das die christliche Rede vom Tod wachrufen muß. Nicht Sokrates will einen schönen Tod sterben, sondern der moderne, schmerzempfindliche Mensch, der nach der Euthanasie schießt, der deshalb jede Rede vom Tod zu bestreiten geneigt ist, die ihm die Erinnerung an Sünde, Gericht und ewige Verlorenheit wachruft, der selbst als Christ Mühe hat zu beten, daß er vor einem plötzlichen Tode bewahrt werden wolle, wie es in der Allerheiligenlitanei heißt. Gegen die Gefahr des Euphemismus sind auch die neueren Theorien vom Ganztod u. ä. nicht ausreichend gefeilt, weil sie beschönigend vom Tod sprechen und den Schmerz der Nicht-Identität und des unnatürlichen Auseinanderreißen scheuen. Es scheint, daß diese Theorien vom Tod nicht bene reden, also in angemessener Weise, sondern bonum, Freundliches, um keinen Anstoß zu erregen. Die allzugroße Radikalität der Gnade ist keine, sondern bringt sie hinterrücks in die Verfügung des Menschen und verführt zur Vermessenheit einer kecken Vertrauensseligkeit. Denn die gleichzeitige Auferweckung von Leib und Seele im Tod oder lange Zeit nach dem Tod ist eine Art von Neuschaffen des ganzen Menschen aus dem Nichts, den man nur als einen einzigen Gnadenakt ansehen kann. Wenn aber Gott schon am Menschen so gnädig handelt und ihn herstellt, wobei kaum gesagt werden kann, daß er ihn *wieder* herstellt, dann ist es unplausibel, daß er den gleichen Menschen, den er eben aus dem Nichts durch Gnade in die Existenz zurück gerufen hat, kurz darauf in die Verdammnis stürzen sollte. Dann hätte Gott ihn besser nicht neu schaffen, sondern als Strafe eben nichtexistent lassen sollen. Das hätte diesem nur zum Gericht auferweckten Menschen die Verdammnis erspart. Alle Theologomena, die für die Existenz des Menschen einen Gnadenakt des Neuschaffens fordern, machen ein Gericht unplausibel. Ebenso ist es bei der Auferstehung im Tode, die keine Trennung von Leib und Seele kennt und die damit die Wirklichkeit der Sünde beschönigt, aus der die Trennung stammt. Es scheint, daß im

Vorwurf des schönen Todes an die griechische Philosophie das schlechte Gewissen der Theologen steckt, doch nicht so ganz, gelegen oder ungelegen, über den ernsten Kreislauf von Schöpfung, Sünde, Gericht und Leben das gesagt zu haben, was not tut.

### **Literatur:**

Ansgar AHLBRECHT OSB: *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*. 1964. Paderborn: Bonifacius (o. J.), 1964.- 154 S.

Theodor EBERT: *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons ‚Phaidon‘*. 1994. Stuttgart: Steiner, 1994. - 106 S.; ISBN 3-515-06652-7

Fritz HEIDLER: *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie*. 1983. Göttingen, 1983.- 203 S.

### **Aufgaben:**

9.1

- Welcher in der Theologie des 20. Jahrhunderts verbreitete Gegensatz hat in der personalen Eschatologie zur Suche nach neuen Bestimmungen für den Tod geführt? (biblisch - griechisch)
- Wieso kann man die *Unsterblichkeit der Seele* ein Dogma der Aufklärung nennen?
- Wodurch unterscheidet sich der Phädon des Moses Mendelssohn vom platonischen *Phaidon*?
- Was unterscheidet Kants Postulat der Unsterblichkeit für die Seele vom Pathos der Ewigkeit bei Fichte?
- Wieso kann *Unsterblichkeit der Seele* eine Aussage des Unglaubens oder des Glaubens sein?

9.2

- Wie begründet Platon im *Phaidon* die Unsterblichkeit der Seele?
- In welcher Weise kann man sagen, daß der platonische Ansatz offen ist für ein göttliches Wort oder für Offenbarung?

9.3

- Was sagt der Glaube über die Herkunft des Todes? Ist er natürlich?
- Welcher besonderen Schwierigkeit hat die Theologie mit der Evolutionslehre, wenn sie sagt: Der Tod ist der Sold der Sünde?
- In welchem Sinne mußten auch Adam und Eva noch einen Tod erleiden?

*Ende § 9*

## § 10 AUFERSTEHUNG, GERICHT UND EWIGE SELIGKEIT

1.

**Blick hinter den Horizont.** Auferstehung, sagt Leon Bloy, ist die einzige Entschuldigung dafür, daß die Welt existiert. Was der Dichter abgekürzt und ohne Erklärung verkünden kann, weil er im Hörer eine verborgene Wahrheit wachruft, das haben wir hier zu erläutern. Erläutern heißt verständlich machen mit Gründen, also mit dem in Verbindung zu setzen, was ich ansonsten über das Leben schon angenommen habe. Wir stehen damit vor einer neuen Schwierigkeit des Verstehens. Seit wir ausdrücklich vom Tod sprechen, nicht nur von der Hinfälligkeit des Menschen, nicht nur vom Sein zum Tode, nicht nur von seiner alltäglichen Sorge um sein Leben, nicht nur von seiner Angst *vor* dem Tode, sondern von dem, was nach dem Tode kommt, liegen die Gegenstände unsere Rede am Rande des menschlichen Horizontes und darüber hinaus. Im Alltag ist der Tod das Ausscheiden aus dem Alltag. Das ist die Art und Weise, wie sich der Tod zeigt. Er ergreift uns von jenseits unseres Horizontes und beansprucht uns als Bürger eines Staates, der nicht von dieser Welt ist. Während wir beim Tod noch von der Seite des zeitlichen Lebens einige Erfahrungen beibringen können, wenn auch nur mittelbare, da wir ihn nur an anderen erlebt haben, so wird uns auch dieser Zugang versperrt, wenn wir über das Weltgericht und die Ewige Seligkeit sprechen. An solchen Ereignissen war noch kein Lebender auf der Erde beteiligt, nicht einmal als mittelbarer Zeuge. Das Weltgericht ist kein Ereignis am Rande unseres Horizontes, sondern liegt schon darüber hinaus.

## 2.

**Inhalt von § 10.** Deshalb erfordert das theologische Sprechen über Gericht und Ewigkeit eine Besinnung darauf, wie und ob sie überhaupt möglich ist. Es wird deshalb hier eine kurze *Hermeneutik der Ewigkeit* (10.1) vorweg geschickt, die aus dem Charakter des Glaubens gewonnen ist. An und für sich ist nicht von vornherein klar, daß der Horizont unserer Wahrnehmung mit dem Horizont aller Wirklichkeit zusammenfallen soll. Daß Sein und Erkennen dasselbe sind, ist ein philosophisches Postulat und eine erklärungsbedürftige Wahrheit. Das Zerschneiden der Parallele zwischen dem Denken und dem Gedachten, also das Zerschneiden des noetisch-noematischen Parallelismus setzt eine gewaltige Energie des Denkens frei. Denn nun bin ich nicht mehr gezwungen, die Wirklichkeit für so begrenzt zu halten, daß sie in mein Denken paßt. Im Bild gesprochen: Auch die untergegangene Sonne ist noch vorhanden und zeigt ihr Dasein im Licht der Abenddämmerung und dann im Gegenschein des Mondes an. Gerade durch ihren Entzug beweist sie ihre Existenz. Die Grundregel einer Hermeneutik der Ewigkeit sollte lauten: **Das Begreifen und Beanspruchen in dieser Welt wird durch den Tod in das Annehmen und Ergreifenlassen umgekehrt.** Im Glauben, in der Annahme der Selbstmitteilung Gottes, wird der Mensch ekstatisch aus sich heraus gezogen und über den Horizont seines Lebens gehoben, in eine Sonne hinein, die nicht mehr untergeht. Die Quelle dieser Aussagen muß ihrem Inhalt angemessen sein: Sie sind nicht aus dem Eigenen des Menschen geschöpft, sondern aus der Offenbarung angenommen.

Der Abschnitt (10.2) handelt von *Zwischenzustand, Gericht und Ewige Seligkeit*. Diese können nur in einem Atemzug genannt werden, weil die Individuation die Differenz von Person und Geschichte bestehen muß. Das Selbstwerden des Menschen kann in der Geschichte nicht zum Abschluß kommen, weil der Zwiespalt von Endlichkeit und Unendlichkeit in ihr nicht aufgehoben werden kann. Daraus entspringt eine zweifache Differenz, die zwischen persönlichem und allgemeinem Gericht unterscheidet und zwischen zwei möglichen Ausgängen in der Geschichte, das sind Verwerfung oder Beseligung durch Gott. Im Tode wird dem

Menschen das Begreifen und Ergreifen vollständig aus der Hand genommen. Die Verweigerung gegenüber Gott erscheint als die Weigerung, den Tod in der Geschichte anzunehmen. Der Sünder verschließt sich in sich selbst; er will den Tod in der Welt vermeiden und sucht zu diesem Zweck, Gott auf sein eigenes, endliches Begreifen zu reduzieren. Die Hölle ist zwar undenkbar, aber daraus kann theologisch nicht auf ihre Unmöglichkeit geschlossen werden; sie ist die Ablehnung Gottes, die freie Wahl der Unfreiheit, also der undenkbar Widerspruch. Dagegen ist der Wille Gottes zum allgemeinen Heil nicht nur möglich, sondern das Gewisse und einzig Denkbare. Die himmlische Seligkeit besteht in der vollendeten Umkehr des irdischen Begreifens, darstellbar in der Erfüllung der theologischen Tugenden, die an ihr Ziel gelangt sind: Der *Glaube* geht über in das Schauen, die *Hoffnung* in die Freude und die *Liebe* bleibt, was und wie sie immer schon war und nie anders zu sein begehrt, das gleiche Ja zu Gott und seiner Schöpfung.

### 10.1 Hermeneutik der Ewigkeit

**Satz 10.1: Die Hermeneutik der Ewigkeit kehrt den Modus des Begreifens um. Die Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit erzeugt die Differenz zwischen Ergreifen und Ergreifenlassen. Der Zustand zwischen dem persönlichen und dem allgemeinen Gericht ist der Interpret des Unendlichen für das Endliche, der Bote der Ewigkeit.**

3.

**Notwendigkeit des Zwischenzustandes.** Ein wesentliches Ergebnis der personalen Eschatologie ist die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit eines Zustandes zwischen persönlichem Tod und dem allgemeinen Ende der Geschichte. Der Mensch kann sich nicht erst von seiner Endlichkeit entfernen und dann, sei es durch sich selbst, sei es durch Gott, zu dieser zurückkehren, versöhnt mit der Unendlichkeit aller Möglichkeit und Wirklichkeit. Vielmehr bleibt er immer, solange die Geschichte nicht vollendet ist, der Zweiheit von Endlichkeit und Unendlichkeit ausgesetzt.

Solange es Menschen gibt auf Erden, ist für sie die Differenz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit nicht aufgehoben, und für Menschen oberhalb der Erde treiben wir keine Theologie. Zwar sind für den Gott den Schöpfer alle Ereignisse gleichzeitig, doch werden sie deshalb nicht für die Geschöpfe unterschiedslos zu einem einzigen Ereignis verschmolzen.

Die Form, in der das Unterscheidbare dem Menschen erscheint, ist Raum und Zeit. Die Differenz zwischen Person und Geschichte findet ihre Einheit in Gott, aber Gott zu begreifen ist keine Tat des Menschen, da sie sein Vermögen wesentlich überschreitet. Also erscheint dem Begreifen des Menschen die Differenz von Person und Geschichte in Raum und Zeit, als der persönliche und einsame Tod, getrennt von den anderen nach Raum und Zeit. Kein Begreifen hebt die Einsamkeit auf, in dem der Mensch in sein Unwesen gerät, da er sein Wesen vom selbstbestimmten Begreifen herzuleiten versucht hat. Nur der Glaube, der die Umkehr des Begreifens ist, läßt den Tod als die geschichtliche Kehrseite des Ergriffenseins von Gott erkennen.

*Topographie des Jenseits?* Wenn wir jetzt über das persönliche und das allgemeine Gericht sprechen, über Verwerfung und Ewige Seligkeit, dann scheinen wir allerdings den Fehler zu wiederholen, den wir im Blick auf die neuere Eschatologie mit ihren Thesen vom Ganztod oder von der Auferstehung im Tode vermeiden wollten. Fangen wir dann nicht auch an, über Ereignisse, die unserem alltäglichen Wahrnehmungsvermögen fern liegen und die nicht in der Reichweite unsere Begriffe liegen, so zu reden an, als lägen sie innerhalb des begreifbaren Horizontes? Wir scheinen einen noch größeren Fehler zu machen, weil wir jetzt nicht nur über das zu sprechen anheben, was am Rande liegt, sondern auch über das, was eindeutig über ihn hinaus ragt. Ist nicht der Zwischenzustand die potenzierte Unmöglichkeit, Transzendentes zu erfassen? Das hat ja einer blauäugigen Jenseitsmetaphysik, wenn sie allzu genau die Topographie des purgatorischen Zwischenzustandes für die abgeschiedenen Seelen zeichnen wollte, zu Recht viel Kritik eingetragen. Eben wegen dieses Fehlers scheint es erträglicher zu sein, die Rede vom Schicksal des Einzelnen auf den Rand unseres Wahrnehmungshorizontes zu beschränken, von gewissen Ereignissen und Entscheidungen am

Ende des Lebens zu reden, dann aber die Verstorbenen der Gnade Gottes anbefohlen sein zu lassen, ohne genaueres Wissen weiter zu beanspruchen.

## 4.

**Weniger-Wissen.** Aber es erhebt sich doch ein Bedenken gegen dieses friedliche und gottergebene Vertrauen, das gewiß redlicher Gesinnung entspringen kann, das aber damit noch nicht gut gedacht sein muß. Ist die Einschränkung der Bedeutung, die der Tod für den Menschen hat, auf den innergeschichtlichen Horizont oder allerhöchstens auf den äußersten Rand, den der Tod zieht, wirklich eine Entscheidung aus dem Glauben? Oder steckt dahinter ein Zwang aus einem nicht zu Ende gedachten Begriff, der sich zusammen setzt aus einem mit Recht vorgetragenen Bedenken über die Reichweite des Begreifens und einer eigentümlichen Bindung daran? Ist die Weise, wie den Menschen etwas unbedingt angeht, wirklich immer auf das *Begreifen* angewiesen, so daß der Tod dann das Ende des Begreifens und damit auch das Ende des Angehens wäre? Oder muß die Negation des Begreifens immer gestaltlos sein? Kann sich nicht auch Jenseitiges zeigen, zwar nicht in der Weise des Ergreifbaren, nicht als Einladung zum fortgesetzten Begreifen und Bereden, sondern als dieser *Entzug*, der dann die andere Weise der Wahrnehmung wäre? Denn es ist ja nicht so, daß die theologische Rede über den Zwischenzustand, über ein zweites, allgemeines Gericht, über das Purgatorium, über die Fürbitten für die Abgeschiedenen, über die Suffragen, über Verwerfung und Seligkeit eine Topographie des Jenseits bieten wollte, obwohl das in popularisierten Vorstellungen gewiß oftmals der Fall gewesen sein mag.<sup>1</sup> Nicht ohne Grund, wenn man auf die Verwerfungen durch die Reformation schaut, warnt das Konzil von Trient vor auswuchernden Vorstellungen.<sup>2</sup> Aber tiefer bedacht zeigt die Differenz zwischen Person und Geschichte doch an, daß ihre Einheit erst in Gott voll-

<sup>1</sup> Vgl. Joachim GNILKA: *Ist 1 Kor 3, 10 - 15 ein Schriftzeugnis für das Fegefeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*. Düsseldorf, 1955; Karl RAHNER: *Fegefeuer* (1980); XIV, 435 - 449.

<sup>2</sup> Vgl. oben in § 8 das tridentinische Dekret über das Fegefeuer, S. [348](#) (DH 1820).

bracht werden kann, also auch durch Gott nur vollbringbar ist, so daß die Anerkennung dieser Diastase für das menschliche Begreifen, nicht für den Ewigkeitsblick Gottes, der aber der unsere nicht ist, ihren Ausdruck im Zwischenzustand findet.

Dann aber ist der Zwischenzustand zwischen persönlichem und allgemeinem Gericht die Anzeige eines Weniger-Wissens gegenüber den Aussagen, in denen ein innerweltliches Ereignis, der Tod des Menschen, mit einem entzogenen und transzendenten Ereignis verbunden wird, einmal mit einem Sterben der Seele in der Ganztodhypothese, das andere Mal mit der Auferstehung im Tode in der katholischen Variante. Sterben der Seele und Auferstehung im Tode sind keine Ereignisse innerhalb des Welthorizontes. Die Vermischung der Sphären des Endlichen und Unendlichen zeigt, daß der eigentliche Status des Zwischenzustandes, der auf der Schwäche des Begriffs, ja auf der Schwäche allen menschlichen Begreifens beruht, nicht nur des intellektuellen, nicht wahrgenommen ist. Jenseitsaussagen sind Negativaussagen in der Form der Vorstellung, aber sie sind nicht negativ gegenüber dem Gemeinten, so daß das Gemeinte eigentlich gar keinen Gegenstand hätte, über den es nur zu sprechen wähnt, dabei aber nur in Phantasiegebilden redet. Vielmehr sind Jenseitsaussagen negativ gegenüber dem Meinenden, der sich als zu schwach erweist, das zu begreifen, was ihn unbedingt angeht. Die Stärke gewinnt er erst wieder, wenn er sich seine Schwäche eingesteht und vom Begreifen abläßt.

## 5.

**Spruch aus Weimar.** Es liegt immer eine Gefahr darin, von der Grenze des Begreifens zu reden. Mancher zieht daraus den schnellen Schluß, daß den Menschen nur das angehe, was er sicher begreifen könne, das andere aber, wozu er den Schlüssel aus eigenem Vermögen nicht finden kann, solle er ruhig auf sich beruhen lassen. Der Spruch aus Weimar, der das Erforschliche zu erforschen, das Unerforschliche aber ehrfürchtig zu verehren auffordert, ist doppeldeutig, wenn aus der ehrfürchtigen Verehrung die Sprachlosigkeit und aus dieser die Gleichgültigkeit wird. Worüber man nicht in der Sprache des logischen Positivismus reden kann, darüber muß man trotzdem reden, damit man

durch Schweigen nicht noch viel Dümmeres redet. Die technische Metaphysik, die solcher Beschränkung entspringt und die darin besteht, nur das Begreifbare für wirklich zu halten, bringt keinesfalls die erhöhte Gewißheit, sondern die äußerste Gefahr, weil sie auf einer Täuschung über das beruht, was das Wirkliche ist. So ist der Tod gewiß unbegreiflich, dennoch höchst wirklich, auch wenn er unserem Begreifen ein Ende setzt, gerade dadurch, daß er uns selbst ergreift. Was aber ist gefährlicher, als sich auf grundsätzliche Weise den Blick dafür zu verstellen, was das Wirkliche ist? Daß geschichtlich gesehen noch nicht alle Wirklichkeit begriffen und verstanden ist, wird jeder gerne einsehen und eingestehen. Weniger verbreitet ist die Einsicht, daß das Wirkliche, das mich unbedingt angeht, nicht im Modus des Begreifens, sondern mehr im Modus des Ergreifens wirksam wird und niemals, durch keine Art von Fortschritt, dem Begreifen näher gebracht werden kann. Die unerwarteten Ereignisse der Zukunft sind nicht in denen der Gegenwart enthalten. Wenn die Wirklichkeit von solcher Art ist, kann sie nur anerkannt, nicht aber ergriffen werden. Auf dieser Grundlage hatte sich der platonische Sokrates wirklichkeitsgerecht verhalten und die Seelen- und Ideenlehre begründet: Weil er wußte, daß er das Entscheidende nicht wußte, erkannte er die Grenze des Wissens aus sich selber an, ohne sie für die Grenze der Wirklichkeit zu halten. Wenn alle gewiß beantwortbaren Fragen beantwortet sind, hat das Leben noch nicht begonnen oder ist ereignislos vorbeigelaufen.

*Grenze des Begriffs.* Die Einsicht in die Grenze des Begriffs bildet hier die Voraussetzung für die Hermeneutik eschatologischer Aussagen. Die Grenze macht sich in der unauflösbaren Spannung zwischen der persönlichen und der universellen Eschatologie geltend, so daß diese Aussagen vom Wesen des Begriffs und des Begreifens auf den Zwischenzustand verwiesen sind. In ihm spiegelt sich der Unterschied zwischen der Welt des Begreifens, der Geschichte, und der Welt des Ergriffenseins, Gott, wider. Das Wesen des Endlichen ist sein Ergreifen des Endlichen und sein Ergriffensein durch das Unendliche. Die Erscheinungsformen des einen und einzigen Menschen in Bezug auf die endliche Geschichte ist sein Leib, in Bezug auf Gott die Seele. Natürlich stehen sich Leib und Seele nicht konträr wie zwei Richtungen

gegenüber, so daß der eine Mensch nach oben und unten oder nach links und rechts auseinander gerissen wäre. Die Definition will unterscheiden, ohne zu trennen, und sie erreicht das dadurch, daß das Unendliche auch das Endliche umfaßt und das Endliche seine prinzipielle Grenze immer am Unendlichen findet, also Leib und Seele unterscheidbar sind, aber sich gegenseitig, von ihrem Wesen her, durchdringen. Der Zwischenzustand ist der präzise Ausdruck dieser Differenz des Endlichen und Unendlichen, in die hinein der eine und ganze Mensch gestellt ist. Der Zwischenzustand ist der Interpret des unendlichen für das endliche Leben, der hermeneutische Bote der Ewigkeit in der Zeit.

### *10.2 Zwischenzustand, Gericht und Ewige Seligkeit*

**Satz 10.2: Der Zustand zwischen Tod und Auferstehung ist eine Gestalt der Solidarität. Die Lebenden bitten für die Abgeschiedenen, die Heiligen bitten für die Pilgernden auf ihrem Lebensweg. Die ewige Verdammnis ist undenkbar, aber theologisch nicht unmöglich; das einzig Denkbare ist die Ewige Seligkeit: der *Glaube* geht ins Schauen über, die *Hoffnung* in die Freude, die *Liebe* aber bleibt das Ja zu Gott und seiner Schöpfung.**

### 6.

**Gestalt des Zwischenzustandes.** Aus den eben entwickelten Leitlinien ergibt sich bald, ohne daß wir große Mühe aufwenden müßten, die theologische Gestalt des Zwischenzustandes. Er entspringt formal der Anerkennung des Begriffs, der an seine Grenze gekommen ist, und inhaltlich den theologischen Quellen. Wie wir oben gesehen haben,<sup>3</sup> wird der Zwischenzustand vom Vaticanum II als Lebensaustausch zwischen den Lebenden und Abgeschiedenen beschrieben, als eine Gemeinschaft zwischen ihnen, als eine *Communio*, in welcher der eine auf den anderen hin lebt, in einer Entäußerung, die dem ekstatischen Nichtergreifen entspricht. Die Ekstase ist nicht Passivität

<sup>3</sup> Vgl. § 8.2: *Eschatologie des Vaticanum II*, S. 350ff.

oder Gleichgültigkeit, sondern die Entäußerung seiner selbst, um sich im Anderen zu finden.

*Wahrheit des Todes.* Der Tod ist die vollendete Wahrheit der Person, die Existenz im Anderen. Der Zwischenzustand ist nicht dafür da, daß die Abgeschiedenen ihr Leben weiterführen, so als ob im Tode nur die Pferde gewechselt würden, als ob es nun mit frischen Pferden noch einmal durchs Leben ginge. Der Tod ist der endgültige Abbruch allen Tuns, mit dem der Mensch sich selber zum Ziel gewählt hatte, weshalb er auch vom Menschen, der für sich selbst zu sorgen gewohnt ist, als so schmerzlich empfunden wird, als der völlige Umbruch, ja Zusammenbruch seiner Existenz. Der Tod ist die mehr oder weniger zwangsweise Einkerkerung des ekstatischen Existentials des Menschen, in dem er außer sich selbst gebracht wird. Das Maß des Zwanges richtet sich nach dem Maß der Zustimmung und Einübung auf diese Entäußerung hin. **Was im Paradies das Leben war, das Ergriffensein von Gott, ist außerhalb der Tod.** Deshalb wird der neue Einzug in das Paradies mit dem Tod in der Taufe vollzogen. Der Tote hat es vollbracht, und er ist ganz wahr geworden in seiner Existenz; er kann für sich selbst nichts mehr tun und hat sich nicht mehr zum Ziel. Aber die Wahrheit ist nicht vollständig, solange sie noch unter Zwang vollbracht wurde. Dies ist der Restbestand der Verweigerung, das Endliche in Gott zu sehen, auch wenn der Mensch sich grundsätzlich schon auf Gott gerichtet hatte und darin gerechtfertigt war. Was bleibt zu tun?

*Satisfactio - Satispassio.* Eine aktive, nachgeholte Rechtfertigung, eine Satisfactio im Purgatorium kann es nicht geben. Sie wurde in Trient zu Recht abgelehnt. Auch die Sühne ist kein aktives Tun, also keine Art von Selbstreinigung, sondern eine Reinigung von Gott her, in dem Gott sich dem Menschen zuwendet. Auch von den Lebenden kann dem Verstorbenen etwas zukommen, da das Leben Gottes und des Menschen, wenn es wesenhaft ist, über sich hinaus drängt. Eine aktive Beteiligung an der Genugtuung ist dem Abgeschiedenen unmöglich, als passive oder Satispassio kann sie ihm aber zukommen. Dabei wird aus dem Ungerechten kein Gerechter – das ist die Tat Gottes am Menschen –, aber insofern der endliche Mensch den unendlichen Gott anzurufen vermag, kann er als Lebender auch für die Abge-

schiedenen bitten. Eine Theologie, die nicht um das Heil der Abgeschiedenen zu beten weiß, fällt aus der langen Tradition des Glaubens heraus. Sie fällt aus der Solidarität der Lebenden und Toten heraus und steht auf dem Grund einer bedenklichen Anthropologie, in der die Menschen zu atomisierten Individuen herab gesunken sind, in welcher der eine nicht wesentlich für den anderen eintreten kann.

## 7.

**Säkulares Totengedenken.** Das Totengedenken der Welt zeigt die Atomisierung exemplarisch an, in der für den Abgeschiedenen nichts Wesentliches zu bitten und zu hoffen ist, in der er vielmehr geehrt wird in seiner Leistung für die Lebenden, die sich von seiner Person abgelöst hat. Eine makabere Form des Eigennutzes in feierlichem Gewand! Es scheint sich, wenn man genauer hinsieht, bei solchen staatlichen oder gesellschaftlichen Totenehrungen, wenn vom Glauben nicht die Rede sein darf, auch mehr um kollektive oder individuelle Selbstdarstellungen zu handeln, in denen nicht die Verstorbenen im Mittelpunkt stehen, sondern in denen sie nur den Stoff für die Lebenden liefern. Denkt man aber den Menschen wirklich als Person, so daß der eine vom anderen lebt, weil keiner nur für sich sein kann, dann fallen auch die Abgeschiedenen aus diesem Austausch des Lebens, aus diesem *Commercium vitae* nicht mehr heraus. **Das säkulare Gedenken der Toten ist ihre Ausbeutung, sie ist eine Veranstaltung der Überlebenden und Sieger.**

In diesem Austausch gibt es noch eine weitere Bewegung, nämlich wenn die Abgeschiedenen etwas für die Lebenden tun. Das widerspricht nicht dem Abbruch des Lebens, sondern vollendet das Leben bei denen, die vollkommen aus der Bewegung des Lebens gelebt haben, den Heiligen. Diese Bewegung ist: In Freiheit der eine für den anderen. Die Fürbitte der irdischen Kirche für die Verstorbenen und die Fürbitte der Heiligen bei Gott ist nicht mehr ein Tun für sich selbst, mit dem das Tun der Lebenden stets in Gefahr war, um sich selbst zu kreisen. Sie ist kein Kampf ums Dasein mehr, sondern die vollendete Entäußerung, ein Leben im Leben Gottes, der dadurch lebt, daß er sich trinitarisch im anderen entäußert und aus ihm neues Leben empfängt.

Die ekstatische Entäußerung geschieht auch in den Fürbitten der Heiligen für die Lebenden, da es ihnen keinen Zuwachs an Seligkeit bringt. Das Wesen der Vollendung besteht darin, die Seligkeit nicht mehr für sich selbst suchen zu müssen. Das ist in der zweifachen Bewegung vorhanden, die den Zwischenzustand mit der Geschichte verbindet. **Wer darauf verzichten kann, selig sein zu wollen, der ist es.**

## 8.

**Exkurs zur Mariologie.** Ohne daß das Thema weiter ausgeführt werden kann, ist hier noch ein Hinweis auf die Stellung Mariens im eschatologischen Geschehen angebracht, ein kleiner Exkurs zur Mariologie.<sup>4</sup> Die Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* schließt in ihrem achten Kapitel mit der Stellung Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche ab. Eine Frage ergibt sich, wenn man die Vorstellung des Zwischenzustandes mit der Stellung Mariens in der Heilsgeschichte vergleicht. Wenn der Zwischenzustand die Differenz der realen zur vollendeten Geschichte anzeigt und erst mit der Auferstehung der Toten zu Ende geht, dann scheint in der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel eine gewisse Schwierigkeit oder auch ein Widerspruch zu liegen. Denn wenn der Leib die Beziehung zur Geschichte anzeigt, dann kann der Mensch nicht wirklich vollendet sein, selbst wenn er es als Heiliger in der Beziehung zu Gott und von ihm her auch in Beziehung zur Geschichte vollendet ist. Auch die Heiligen müssen noch von den Toten auferstehen. Zu ihrer vollen Seligkeit in Gott fehlt noch die vollendete Geschichte. Denn wie vollkommen auch der Heilige in Beziehung zur Geschichte ist, wie vollkommen er aus der Taufe wiedergeboren sein mag und in der Liebe vollendet wurde, die Geschichte in Beziehung zum Heiligen ist nicht vollendet. Die Heiligkeit des einen hebt nicht gleich die Unheiligkeit der anderen auf. Also kann der vollkommenste Heilige vor dem Ende der Geschichte nicht mit seinem Leib auferstanden sein, wenn der Leib das Organ der Vermittlung zur Geschichte ist.

---

<sup>4</sup> Donal FLANAGAN: *Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel*. In: Concilium 5 (1969) 60 – 66.

Dennoch gibt es schon seit längerem und seit 1950 amtlich (DH 3903) das Glaubensbewußtsein von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Schwierigkeiten, die dieses Dogma der Eschatologie macht - von anderen sehe ich hier ab -, scheinen jedoch nicht unüberwindlich zu sein, ja bei genauerem Zusehen, hilft es zu einer Verdeutlichung der eschatologischen Aussagen, die in der Linie eines sich tiefer verstehenden Glaubensbewußtseins liegt. Allein einem spekulativen Denken wäre eine solche Aussage über Maria nicht eingefallen. Denn auch das theologische Denken kommt erst nachträglich, wenn das Leben schon gelebt ist, zu seinen Erleuchtungen. Und gewiß geht der Glaube allem Nachdenken voraus und bleibt voraus, auch wenn er sich manchmal in manchen seiner Vorstellungen von der Theologie korrigieren läßt.

Für Maria scheint das Dogma zu sagen, was für alle zu behaupten, Bedenken erregt: Die Auferstehung im Tode. Verständlich werden kann das nur, wenn man sich die Bedingung anschaut, unter denen diese Auferstehung möglich wird, nämlich die absolute Sündenlosigkeit Mariens von Anfang an, die *Immaculata conceptio*. Wie und unter welcher Gnade dies wiederum geschehen kann, soll an einer anderen Stelle untersucht werden. Tatsächlich aber scheint sich in dieser Sündenlosigkeit noch einmal die Freiheit von der Geschichte auszudrücken, in die wir mit ihrer Bosheit verstrickt sind. Die Freiheit von der unheilvollen Geschichte ist mit Christus in die Welt gekommen, aber zugleich die Solidarität mit ihr. Die Relation Mariens mit der Welt ist zwar von der Seite der Welt her gestört, eben weil die Welt nicht im Heil ist, aber das Angebot des Heiles ist von Gott her so prävalent gegenüber allen Hindernissen, daß dieses Heil wirklich bis zum Letzten wirksam ist, wenn es angenommen wird. Nur auf der Seite der Geschichte ist das Heil noch nicht vollkommen angekommen, von Gott her ist es unüberbietbar angeboten. Die Entscheidung von 1950 ist die Folge der Entscheidung von 1336 in *Benedictus Deus*; diese wieder entspringt der Entscheidung von Chalcedon 451; und diese der Botschaft Jesu von der Nähe des Reiches Gottes. Auch vor dem Ende der Geschichte ist Maria in Bezug auf die Geschichte völlig im Heil, deshalb auch ihr Körper. So sehr ist diese Relation von Gott her bestimmt, daß er sie ganz

und gar ausfüllt und selbst ihren Leib, dem Widerspruch der Welt zum Trotz, in die endgültige Herrlichkeit setzt. Der allgemeine Tod der Vielen ist die Folge ihrer Sünde, die zwar von Gott her aufgehoben ist, sich aber in der Geschichte, in der freien Anerkennung des Heils noch nicht durchgesetzt hat. Insofern trägt jeder durch seine Sünde die Sünden aller mit und steht unter ihren Folgen. Wer aber ohne Sünde ist, trägt zwar die Sünde aller mit, steht aber nicht zwangsweise unter den Folgen. Diese Freiheit vom Zwang der Geschichte sagt die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel aus, der einzige Fall, in dem für ein Geschöpf die Diastase von Person und Geschichte aufgehoben ist, der einzige Fall also einer Auferstehung im Tode.

## 9.

**Die Ewige Seligkeit.** Als letzte Frage bleibt zu klären, worin eigentlich die Ewige Seligkeit besteht. Natürlich ist hier wieder der Interpret des „Zwischen“ zu befragen, der allein dem zu Ende gegangenen Begreifen in das Ergriffensein weiterhelfen kann. Nach dem Apostel Paulus bestimmen die theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe die Existenz des Christen, weil sich in ihnen die Existenz des Menschen, der nicht aus sich und für sich lebt, ausdrückt. Die eine Seite des ekstatischen Existentials ist der Tod, der Abschied von der Erde; die andere Seite, das sind die drei Tugenden oder Fähigkeiten, die Gott im Menschen bewirkt. Ihre Vollendung ist nun zu beschreiben, wodurch Gott beim Menschen Wohnung nimmt und zugleich der Mensch seine Ankunft bei Gott feiert und die Erde wiederfindet.

Wie sehr das Tor zur Seligkeit offen steht, zeigt der folgende Ausspruch.

„Seligkeit ist nicht jenseits des Todes; dort ist Arbeit. Seligkeit ist auf dem Grunde der Wirklichkeit, die auch den Tod geschaffen hat.“<sup>5</sup>

Die anstößige Pointe an diesem Wort ist natürlich die Arbeit jenseits des Todes. Der orthodoxe Theologe fragt natürlich zurecht: Hält nicht das Jenseits des Todes das Ende aller Mühen bereit, werden dort nicht alle Tränen abgewischt? Wer dort arbei-

<sup>5</sup> Carl F. von WEIZSÄCKER: *Der Garten des Menschlichen*. München, 1977; 166.

ten muß, der scheint noch in Tränen zu stehen. Wie will man das verstehen!

Aber Orthodoxie und Paradoxie brauchen nicht im Widerspruch zu stehen, wenn sie eine Erfahrung widerspiegeln. Auch Chalcedon 451 ist zugleich super-orthodox und super-paradox. Nur darf man das Nachdenken trotzdem nicht unterlassen. In einer spontanen Reaktion sieht das Wort von der Arbeit ironisch aus, gegen Leute, die zur Trägheit neigen.

Worum geht es? Es geht um das Ich und seine gemeinsame Geburt mit dem Tod in der Evolutionsgeschichte. In der Welt sorgt sich dieses Ich um seine Erhaltung. Dadurch sieht es sich in Sorgen, Querelen und eben Arbeit gestürzt. Religiös und zur Seligkeit führend ist die Erfahrung, daß dieses Ich sich in der tiefsten Wirklichkeit keine Sorgen zu machen braucht, etwa wie in Lk 17,33: Wer sein Leben gewinnen will, usw. Das ist die Wirklichkeit, von der unsere Stelle sagt, daß sie auch den Tod geschaffen hat. Wohl gemeint ist auch: neben dem Leben! Diese Dimension gibt es in Leben und Lehre Jesu ebenfalls. Reden nicht die Seligpreisungen präsentisch, jedenfalls für den, der sie erfahren hat? Für den, der sein Leben nicht mehr festhalten muß, beginnt das selige Leben mit dem Tod, wobei der Tod nicht der biologische sein muß. Oder bei Paulus in Röm 6: Sind wir nicht mit Christus gestorben? Seligkeit ist aber der „Grund aller Wirklichkeit“ in Zeit und Ewigkeit. Das heißt es wohl, Gott in der Zeit erfahren zu haben.

Wer allerdings Gott *nur* glaubt und vorstellt, weil er die Seligkeit des von der Sorge erlösten Ich nicht erfahren hat, der muß wählen zwischen dem unseligen Jetzt und dem seligen Später. Gegen diese geglaubte und nicht erfahrene Glaubensbekundung richtet sich die Aussage Weizäckers von der Arbeit jenseits des Todes, von der er selber sagt, daß er sie nicht zu rechtfertigen weiß. Vielleicht einfach so: Wenn der Mensch schon hier in der Sorge um sein Ich gefangen ist, wie soll er sie dort plötzlich los geworden sein?

An dieser Stelle kann man ganz orthodox werden: Kann man nicht die besagte Arbeit als die Differenz zu der Seligkeit ansehen, zu dem der Verstorbene noch nicht gelangt ist? Arbeit an der Seligkeit als Verharren im Fegefeuer? Oder umgekehrt: Wir

können uns die Arbeit deuten als die Sorge der Seligen um die noch nicht Seligen im irdischen Leben. Das ist die Fürbitte der Heiligen für die Lebenden.

*Glaube, Hoffnung, Liebe.* Im gewöhnlichen Sprachgebrauch heißt der Christ einfach der Gläubige, obwohl diese theologische Tugend vor den beiden anderen, vor Hoffnung und Liebe, nicht notwendig ausgezeichnet ist. Man könnte den Christen ebenso gut den Hoffenden oder den Liebenden nennen, wenn es nur auf die Existenzweise vor Gott ankäme. Aber der Mensch bestimmt seine Existenz doch zumeist von der Erde her, und da liegt es tatsächlich näher, den Glauben als Kurzbezeichnung zu wählen. Der Vorzug läßt sich durch die Wahl erkennen, die ein Mensch trifft, wenn er sich wirklich als ein von Gott Angesprochener versteht und darauf antwortet. Der Gegenbegriff zu Glauben heißt Unglauben, das ist die Haltung des Nicht-Annehmens. Der Gegenbegriff zu Hoffen heißt Verzweifeln, aber wohl noch vor dem Verzweifeln liegt das planende Entwerfen auf ein Ziel hin. Der Gegensatz zur Liebe ist der Haß, der die Vernichtung des Anderen wünscht, der Nein sagt zur Existenz des Anderen und sie auf die eine oder andere Weise zu beseitigen sucht. Von allen drei Tugenden sagt der Glaube, daß sie theologisch seien, also nur von Gott her möglich sind. Der Glaube ist eine intellektuelle Tugend, weshalb er als starkes Element das Für-Wahr-Halten in sich trägt, wenn auch nicht ausschließlich. Die Hoffnung ist eine praktische Tugend, die auf die Verwirklichung des Abwesenden, nicht Existenten hofft. Die Liebe ist nicht durch Abgrenzung zu bestimmen, so daß sie beides zugleich ist, theoretisch und praktisch. Aber dieser Einheitspunkt ist schlecht aussagbar, er ist dem Begreifen jenseitig, so daß sich im gegenwärtigen Leben zumeist nur die Konkurrenz von Theorie und Praxis zeigt. Der Glaube hat nicht einen anderen Gegenstandsbereich als das Wissen, sondern er ist eine andere Weise der Erkenntnis. Die Erkenntnis des Endlichen ist ein Begreifen, aber die Erkenntnis des Unendlichen ist ein Ergriffenwerden. Das gleiche Verhältnis besteht zwischen Hoffen und Handeln. Die Hoffnung ist nicht so sehr die Erwartung eines künftigen Handelns, sondern die Gegenwart eines Handelns, das seinen Ursprung nicht in mir hat.

## 10.

**Theorie und Praxis.** Mit Worten befürworten die meisten Menschen die Praxis, und besonders Theoretiker können leidenschaftliche Kämpfer für die Praxis sein, aber nur theoretisch. Tatsächlich erkennen sie instinktiv, daß die Theorie die stärkste Praxis ist. Daß sich der Christ nun als Glaubender in der Welt vorstellt und nicht als Hoffender und Liebender, hängt mit diesem theoretischen Vorzug zusammen, mit dem jeder Mensch sein Leben in der Welt bestreitet. Aristoteles stellt kein Ideal auf, sondern beschreibt ein Faktum des menschlichen Lebens, wenn er die Theorie als höchste Form der Praxis bezeichnet. So geschieht es unentwegt. Die Theorie ist ein Schauen dessen, was wirklich ist, aber mit einer Distanz zu dieser Wirklichkeit. Die Theorie zielt auf alles, mit Ausnahme ihrer selbst. Der Glaube steht deshalb immer in Konkurrenz zum Wissen und Begreifen, denn zwar läßt sich vieles in der endlichen Welt begreifen und erfassen, nur kann das Begreifen nicht zum Abschluß kommen. Dies erkennt der Glaube, und er anerkennt, daß allem Begreifen schon ein Zuschicken vorangegangen ist. Auf die Verwirklichung dieser Sendung hofft nun der gleiche Mensch mit einer unterscheidbaren Haltung, die aber gewissermaßen nur die Fortsetzung des Glaubens aus ihrem Grund ist. Tatsächlich ist die Hoffnung eine praktische Tugend, denn sie sucht die Verwirklichung der Sendung von Gott her, die als Form und Inhalt das Heil ist. Aber sie hofft nicht nur das Geschichtliche, sondern das Unendliche im Endlichen, deshalb richtet sich die Hoffnung immer auf das Ewige, aber ohne Ausschluß, sondern mit Einschluß des Zeitlichen. Deshalb kann man sagen: Der Mensch glaubt an die Offenbarung Gottes, aber er hofft auf Gott, und er erhofft Gott als die Verwirklichung seiner Sehnsucht.

Glaube und Hoffnung werden aufhören, wenn die Geschichte aufhört, wie es in der Konstitution *Benedictus Deus* von 1336 heißt.

„Diese Art von Schau des göttlichen Wesens und seine Freude (visio ... eiusque fruitio) beenden (evacuant) die Akte des Glaubens und der Hoffnung in ihnen (in den Seelen); denn Glaube und Hoffnung sind eigenständige theologische Tugenden.“ (DH 1001)

Hier sind also Glaube und Hoffnung zu Ende gekommen, weil sie beide an ihr Ziel gelangt sind, zu Gott. Von der Liebe wird nichts gesagt, nur Paulus nennt sie die größte von den dreien. Die Liebe bleibt, weil sie keine Veränderung angestrebt hat, weil sie kein Begehren hatte. Sie ist das Ja zu allem, was wirklich ist, also das Ja zu Gott und zu allen Dingen in Gott, da alles erst in Gott wirklich ist, der keine Verwirklichung braucht.

## 11.

**Vollendung nach der Vollendung.** Eines fehlt noch. Wenn auch Gott keiner Verwirklichung bedarf, so braucht doch die Geschichte eine. Wenn Glaube und Hoffnung aufhören am Ende der Tage, wenn sie zu dem kommen, worauf sie sich immer gerichtet haben, zur unmittelbaren Schau, dann kommt auch die Geschichte im Menschen zur Verwirklichung. Man hat manchmal gefragt, was denn die Auferstehung der Toten den abgetrennten Seelen, den *Animae separatae*, noch an Seligkeit erbringen kann, da sie mehr als die Schau und den Genuß Gottes nicht erlangen könnten. Eine der Antworten sagt, daß der Zuwachs rein äußerlich sei, gewissermaßen quantitativ, da nur eben noch etwas mehr, und nicht einmal das Wesentliche am Menschen, eben auch noch in den Genuß der Seligkeit komme, das ist der Leib, der zur Auferstehung gelangt. Aber diese Ansicht von der *extensiven* Zunahme der Seligkeit scheint doch zu übersehen, daß die volle Solidarität mit der Geschichte nicht nur darin besteht, daß alle in ihr zur Seligkeit in Gott gelangen, sondern daß auch der Gegenstand des irdischen Lebens, die Geschichte selbst, zur erfüllten Sehnsucht gehören muß. Die *intensive* Zunahme der Gottesschau nach der Auferstehung der Toten sieht also die Seligkeit selber wachsen, ohne daß sie deshalb vorher unvollständig gewesen sein muß. Denn Gott allein genügt. Aber in Gott ist auch noch Platz für das Endliche, ohne daß es mit ihm in Konkurrenz träte, so daß es besser ist, den Zuwachs der Seligkeit mit genau dem zu beantworten, was auch der Frage geantwortet werden muß, was denn Gott von der Geschichte habe, da er doch keiner Verwirklichung und keines Zuwachses bedürfe? Es ist eben dies: der Zuwachs des Endlichen zum Unendlichen. Daran wächst Gott, ohne sich im Wesen zu ändern, daran wächst auch der Mensch in seiner ewi-

gen Vollendung, ohne vorher eine mindere Seligkeit empfangen zu haben. Die extensive Zunahme ist, recht betrachtet, die intensive. Denn wenn die Seligkeit im Endlichen quantitativ wächst, so wächst sie für das Unendliche, etwa die Seele, auch qualitativ, da das Endliche ein Mehrwerden auch des Unendlichen bedeutet, ohne daß ihm doch vorher etwas gefehlt hätte. Nur in Gott gibt es Wachstum ohne Konkurrenz des Vorher und Nachher, des Hier und Da.

Daß sich alles genau so verhält, wie ich es weitläufig und doch immer noch nicht ausreichend geschildert habe, will ich abschließend nicht behaupten. Denn in jeder Behauptung, sie sei noch so wahr, liegt eine Unwahrheit gegenüber Gott. So sagt es das 4. Laterankonzil von 1215 (DH 806). Es ist sogar zu wünschen, daß es nicht so sei, daß alles noch einmal ganz anders sei, totaliter aliter. Nur sollte man das Anderssein nicht in der Reduzierung des Glaubens, des Hoffens und des Liebens suchen, was eben ein gemindertes Leben ist, sondern in der Mehrung. Die Großherzigkeit eines Menschen, die Magnanimitas der Seele, drückt sich auch in der Bereitschaft aus, den vergangenen Zeiten schon viel Erkenntnis zuzubilligen, ohne sich selbst nur als Bittsteller oder Epigone zu fühlen. Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, bleibt eine große Aufgabe des Christen zu aller Zeit. Aber weniger als der heilige Augustinus über die Vollendung weiß, sollten wir trotz aller Fortschritte des Geistes, nicht zu wissen wagen.

„Das siebte [Zeitalter] aber wird unser Sabbat sein, ... nicht nur des Geistes, sondern auch des Leibes! Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Das ist's, was der-einst sein wird, an jenem Ende ohne Ende.“<sup>6</sup>

In der Tat, die Kirche Christi ist eine schlechthin triumphale Angelegenheit, zur Zeit des himmlischen Sabbats und heute jenseits des Begriffs.

---

<sup>6</sup> AUGUSTINUS: *De Civitate Dei* XXII, 30.

**Literatur:**

Joachim GNILKA:

- *Ist 1 Kor 3, 10 - 15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung.* Düsseldorf, 1955.

Donal FLANAGAN:

- *Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel.* In: *Concilium* 5 (1969) 60 – 66.

Karl RAHNER:

- *Fegfeuer.* In: *Schriften zur Theologie XIV.* Zürich u.a.: Benziger, 1980, 435 – 449.

Carl Friedrich von WEIZSÄCKER:

- *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* München: Hanser, 1977.– 612 S.

**Aufgaben:**

10.1

- Mit welchem Grundsatz der Hermeneutik läßt sich über die Ewigkeit sprechen (= ekstatische Umkehrung).

10.2

- Wieso liegt im säkularen Totengedenken die Gefahr der Ausbeutung des Menschen?
- Warum gehört die Mariologie auch in die Eschatologie und wie reduziert sie die Lehre von der Auferstehung im Tode auf ihren wesentlichen Kern?
- Wie kann man die drei theologischen Tugenden zur Beschreibung dessen heran ziehen, was ewige Seligkeit meint.

*Ende § 10*

## § II DOPPELTER AUSGANG ODER ALLVERSÖHNUNG?

1.

**Entstehung der Gegenwart.** Zahllos sind die Fragen, die wir in der Welt haben, und statt beantwortet zu werden, wachsen sie ohne Ende. Weil die Fragen des Menschen so unzählbar viele sind, taugen sie zur Definition: **Der Mensch ist das Wesen, das fragt.** Oder gibt es andere Lebewesen, die so sehr auf Erkundung aus sind und grenzenlos erkunden wollen? Es sieht nicht so aus. Allerdings, erst nach dem Ende der Geschichte können wir auch die Antworten auf all unsere Fragen erwarten, dann erst brauchen wir den Herrn der Welt nichts mehr zu fragen, dann erst wird er alle Tränen abgewischt haben, die uns zu den Fragen getrieben haben. (Vgl. Joh 16,23, Offb 7,17) Nicht zu allgemeinen Fragen, sondern zu den scharfen Lebensfragen: Warum denn nur? Wieso ich? Wie lange noch? Aber innerhalb der Zeit und unterhalb der Ewigkeit ist der Mensch das Wesen, dem das Fragen wie ein Stachel im Fleisch sitzt.

Wir wollen etwas über unsere Zukunft wissen, und wie zum Spott auf unsere Neugier haben wir nur von der Vergangenheit wirkliches Wissen. Einzig die Vergangenheit kann ich klar und sicher wissen, und mit diesem Wissen erwarte ich die Zukunft, mit diesem Wissen lege ich mein Handeln fest. Alle Sorge des Menschen ist Sorge um die Zukunft, nicht um die Vergangenheit. Und über morgen, übermorgen und alle Tage hinaus richtet sich sein Blick in eine Ewigkeit, von der ich noch weniger weiß als von der Zukunft.

Die Sorge um die Zukunft betätigt sich nicht ganz erfolglos, es gelingt ihr zum Teil, wirkliches Wissen von ihr zu erlangen. Aber das Wissen ist nie groß genug, die grundsätzliche Sorge um sich selbst zur Ruhe zu bringen. Man kann zwar das apokalyptische

Ausmalen des Weltuntergangs in der hl. Schrift als Neugier beklagen, aber es drückt sich in allem Gefallen an der Reportage doch die elementare Wucht der Frage nach dem Schicksal von Gut und Böse aus. Auf welchen Platz werde ich zu stehen kommen? Auf welchen Platz dieser oder jener?

Da es wirkliches Wissen nur von der Vergangenheit gibt, ist es vom weltlichen Standpunkt aus nicht zu verwundern, wenn wir über die späte und späteste Zukunft nichts allzu Genaues wissen und die Meinungen darüber schwanken. **Auf Tatsachen kann man sich einigen, auf Erwartungen nicht.** Die Tatsachen sind die Gegenwart der Vergangenheit, die Erwartungen die Gegenwart der Zukunft. Die Vergangenheit erzeugt sachhaft und unpersönlich die Gegenwart, die Zukunft bewirkt sie personal über den Menschen, der das Ferne erwartet und sich mehr oder weniger passend danach ausrichtet. Sowohl die Erwartungen, die auf die Zeit gerichtet sind, gestalten die Gegenwart, wie auch die Erwartung auf das Ewige und Endgültige.

2.

**Inhalt von § 11.** Die Zukunft theoretisch sicher zu stellen, ist also nicht möglich. Aber sie läßt sich auch praktisch nicht sicher stellen. Es geht mir niemals nur um die Wahrheit der Dinge, es geht mir immer auch um mein Interesse inmitten der Dinge. Je nach moralischer Veranlagung wünschen sich die einen, wenn möglich, ein leichtes Schicksal für sich selber, und ein schweres für die Mitmenschen; ein anderer Teil, wohl eher in der Minderheit, möchte das Schwere auf sich nehmen, um es anderen leicht zu machen; manche möchten auch ein leichtes Schicksal für alle haben, für sich selbst darin eingeschlossen. Wie aber kann Gott es zulassen, fragt der Theologe, daß in einer so bedeutsamen Frage wie dem Endausgang des Lebens eine solche Vielfalt der Antworten herrscht? Ist es die Offenbarung oder sind es die Hörer des Wortes, die nicht eindeutig sind? Drei hauptsächliche *Modelle des Endausgangs* (II.1) sollen hier vorgestellt werden. Wer die Argumente auf dem Hintergrund ihrer Motive betrachtet, findet die beiden Tendenzen auf zwei verschiedene Arten begründet. Diejenigen, die einen doppelten Ausgang der Geschichte befürworten, bis hin zu einem sicheren Wissen von verworfenen

Menge in einer ewigen Hölle, haben vor allem ein Interesse an Heil und Leben in der Ewigkeit. Umgekehrt wollen die Anhänger der anderen Gruppe den *Nutzen der Religion* (11.2) auf Erden gefördert sehen; sie sehen das Trost- und Kulturpotential, die ethische Motivierung, die mystischen Erfahrungen in den Religionen, und unter der Forderung eines geglückten Lebens in diesem Leben lassen sie die Religion zu. Es scheint, daß die jenseitige Identität in der Ewigkeit oder die diesseitige in der Zeit vor allen anderen Motiven der Maßstab ist, mit dem die eschatologischen Aussagen der Offenbarung interpretiert und die Meinungen entschieden werden.

Das Interesse liegt einmal in der Ewigkeit, das andere Mal in der Zeit. Beide Positionen verdienen eine Ergänzung ihrer Sicht durch die Wahrheit: Die Ewigkeitsfreunde sind an den Wert des irdischen endlichen Lebens zu erinnern, die Zeitfreunde an die Fortwirkung ihrer Gedanken, Worte und Werke bis in alle Endgültigkeit. Mit dieser gegenseitigen Ergänzung lassen sich womöglich *Wahrheit und Interesse des Gerichtes* (11.3) ohne Verkürzung aussprechen, soweit sie aussprechbar sind, oder ins Schweigen bringen, wo solches nottut.

### 11.1 Drei Modelle für den Endausgang

**Satz 11.1: Drei Modelle des Endausgangs der Geschichte in der Ewigkeit kämpfen um Anerkennung, der doppelte Ausgang, die Allerlösung und die Vernichtung der Bösen.**

3.

**Drei Modelle.** Über das Weltende in der Zeit hinaus reicht die Frage, welchen Ausgang das große Welt drama in der Ewigkeit nimmt. Dazu hat es in der Geschichte der Theologie im wesentlichen zwei Modelle gegeben. Das eine ist der einfache oder optimistische Ausgang, die *Apokatastasis* oder die Lehre von der Allversöhnung aller geschaffenen Wesen, vielleicht sogar des Teufels, in der Seligkeit; das andere ist die pessimistische Ansicht vom doppelten Ausgang, nach dem die Gerechten ewig die Freuden des himmlischen Paradieses genießen werden, während die

verhärteten Sünder qualvolle, nicht endende Strafen erleiden werden. Die Kirche hat immer dem ernstesten Fall den Vorzug gegeben, ohne den optimistischen Fall oder einige Elemente von ihm ganz auszuschließen. Die Lehre von der Hölle schärft uns ein, sagt Papst Johannes Paul II. in seinem Hoffnungsbuch, das Verbrechen und die Heiligkeit nicht symmetrisch zu gewichten. Sie dürfen nicht das gleiche Ende haben, unter bloßem Wechsel des Vorzeichens.

„Die Kirche hat sich darüber niemals geäußert. Es ist ein wirklich unergründliches Geheimnis zwischen der Heiligkeit Gottes und dem Gewissen der Menschen. Das **Schweigen der Kirche** ist damit die einzig angemessene Haltung des Christen.“<sup>7</sup>

Wäre Gott nur die Gerechtigkeit, müßten wir einen symmetrischen Ausgang erwarten, nach Art des Weltgerichts von Matthäus 25. Das Gleichnis über die Wiederkunft des Menschensohnes behandelt die Liebe als Forderung der Gerechtigkeit. Aber Gott ist nicht nur gerecht, er ist auch barmherzig, deshalb kann der letzte Ausgang nicht symmetrisch sein. Diese Liebe verbietet uns, dem Urteil Gottes vorzugreifen, sie läßt uns Raum und Zeit für die Hoffnung. Wer wird die ewige Strafe erhalten? Judas etwa, oder Hitler, oder Stalin? Oder allein ich?

Zum einfachen und doppelten Ausgang tritt eine dritte Möglichkeit, die bei Lichte besehen wohl nur eine Abart der Allversöhnung ist. Es ist die Lehre von der endgültigen Zernichtung oder der Annihilation des Bösen und vor allem der Bösen.

Ich beginne jetzt mit einer Darstellung der drei Endausgänge, wobei ich zunächst jede einzelne aus Schrift, Tradition und Vernunft stark zu machen versuche.

#### 4.

**Der doppelte Ausgang.** Für die Existenz von Seligen und Heiligen brauche ich hier keine Argumente anzuführen, denn der Himmel ist voll von Heiligen, deren Namen im Buch des Lebens aufgezeichnet sind. Die Liturgie der Kirche feiert sie täglich.

Für die andere Seite des doppelten Ausganges gilt es Hinweise zu suchen, ob und in welchem Umfang Schrift und Offenbarung von ewig verworfenen Menschen redet. Schauen wir auf die

<sup>7</sup> JOHANNES PAUL II.: *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* (1994); 211.

Bergpredigt! So sehr sie mit den Seligpreisungen beginnt, so sehr ist sie mit Drohungen durchzogen und endet auch mit ihnen. In Mt 5,22 heißt es:

„Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du (gottloser) Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein.“

Der Spruch des Hohen Rates sieht eher nach einer zeitlichen Strafe aus, denn der Arm dieses Gerichtes reicht wohl nicht bis in die Ewigkeit, auch nach eigenem Verständnis nicht. Aber in der Wucht des Wortes hat die kleinmütige Frage, ob Jesus die Hölle ewig oder zeitlich meint, wohl keinen Platz. Ebenso in der Antithese zum Ehebruch:

„Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen verführt, dann reiß es aus und wirf es weg! Denn es ist besser für dich, daß eines deiner Glieder verlorengeht, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird. ...“ (Mt 5, 29)

Und am Ende der Bergpredigt heißt es:

„Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.“ (Mt 7,21)

Eine Frohbotschaft ist für freie Menschen zugleich auch eine Drohbotschaft. Die gute Nachricht vom Rettungsschiff, das auf seinem Weg ist, uns aus Seenot zu retten, wird für mich zum Todesurteil, wenn ich mich weigere das Schiff zu betreten.

Die ewige Verwerfung ist in der hl. Schrift eine Wirklichkeit auf Schritt und Tritt. In der parallelen Stelle zu den Antithesen heißt es bei Markus über die Hölle, daß in ihr der „Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt“. (Mk 9, 48) Auch hier wäre es wohl nur eine liederliche Bemerkung, wenn man ein Feuer annimmt, das ewig zwar brennt, indem zugleich aber auch niemand brennt.

Bei Durchsicht der hl. Schrift und vor allem des Neuen Testaments kommt uns ein Gedanke. Die Drohung Jesu ist sehr ernst gemeint, aber unsere Frage, ob die Strafe ewig dauern wird oder nicht, wenn wir die Sendung Jesu ablehnen, ist nicht ganz so ernst gemeint, sie hat jedenfalls eine Liederlichkeit an sich, weil sie über Tod und Leben verhandeln will, als handle es sich um einen Rabattvorteil. Die Drohung Jesu hat einen sehr ernsten Charak-

ter, denn sie ist die andere Seite der Frohbotschaft. Sie ist zugleich Teil der frohen Botschaft, denn sie will den Menschen zur Entscheidung für das Gute antreiben. So lassen sich noch viele Stellen anführen, in denen zur Entscheidung aufgefordert wird, und in denen die Verweigerung drastische Folgen nach sich zieht. In den Gleichnissen vom Gast ohne Hochzeitsgewand (Mt 22), von den zehn Jungfrauen, vom anvertrauten Geld, vom Weltgericht (alle Mt 25), wird einzig im letzten Fall von der Ewigkeit der Strafe gesprochen, sonst nur von der Nacht und Finsternis, wenn die Entscheidung gegen die Sendung Jesu gefällt wird.

## 5.

**Was heißt ewig?** Die Theologen haben sich genauer als Jesus selbst für die Länge der Ewigkeit interessiert. So notiert das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* vor einiger Zeit das Ergebnis, daß zum Verständnis von αἰώνιος „das rein zeitliche Verständnis nicht ausreicht“.<sup>8</sup> Wenn von der Ewigkeit im Neuen Testament die Rede ist, so sei nicht eine lange Zeit, sondern eine andere Qualität des Seins gemeint, die von den Schranken der Zeit befreit ist. Wer sich die Ewigkeit als verlängerte Zeit vorstellt, sieht in ihr nur das erstarrte Bild einer Bewegung, die an sich vergänglich ist. Die volle Vorstellung von der Ewigkeit meint die Vollform des Lebens, wie sie etwa im Gespräch Jesu mit den Schwestern Martha und Maria vor der Auferweckung des Lazarus zum Ausdruck kommt:

„Jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben.“  
(Joh 11,26)

Die Ewigkeit hat hier eine Erfülltheit, die sie streng von ihrem Gegenteil unterscheidet. Der verworfene Zustand der Hölle kann gar keinen Anteil an dieser Ewigkeit haben. Wenn die Hölle ewig sein sollte, kann sie nur im schlechten Sinne ewig sein, dann ist sie eine besonders lange und endlose Zeit, die gerade das Gegenteil der Ewigkeit ist. Himmel und Hölle können nicht die gleiche Ewigkeit besitzen. Wenn die Ewigkeit gesammelte Zeit ist und deshalb keine Zeit mehr, dann ist die Hölle verlorene Zeit, in der die Dinge noch weniger haltbar sind als in der irdischen Zeit. Jede Lebensregung ist unhaltbar, sie erzeugt einen Durst, der keinen

<sup>8</sup> Gerhard KITTEL: *Theologisches Wörterbuch zum NT* (1933); I, 209.

Augenblick zur Befriedigung kommt. Tantalos wohnt in der Hölle so sehr unterhalb der Zeit, wie der Himmel oberhalb wohnt. Man müßte sagen: Der Mangel an Sein unterhalb der Zeit ist nicht das bloße Nichts, sondern eine Spaltung in ihr, so daß nichts zusammen paßt. Wie der Himmel in seiner Ewigkeit versammeltes Sein ist, so ist die Hölle zerstreutes Sein.

Also kann die Hölle kein so edles Attribut wie der Himmel verdienen. Andererseits kennt die hl. Schrift auch die Parallele, in der die Strafe so ewig ist wie die ewige Seligkeit. Im Gleichnis vom Weltgericht etwa müssen die Übeltäter den Weg zur ewigen Strafe antreten, die Gerechten aber erhalten das ewige Leben. (Vgl. Mt 25,46) Hier wird von der Ewigkeit in ein- und demselben Sinne gesprochen, also von einer Ewigkeit, die äußerlich die Zeit überschreitet und sie ins Grenzenlose erstreckt.

Eine genaue Befragung der hl. Schrift würde zu dem Ergebnis kommen: Sie ist unentschieden in der Frage, ob die Strafe ewig oder womöglich nach langer Zeit beendet wird, und sie ist unentschieden in der Frage nach dem Seinscharakter der Ewigkeit. Aber die Unentschiedenheit ist keine Unklarheit, sondern entsteht aus unseren neugierigen Fragen, wie weit und wie schnell wir uns denn bekehren müssen, wie hoch denn die Strafe ist, wenn wir es unterlassen. Die Frage nach der Länge der Zeit ist unernst, sie ist müßiges Geschwätz, das wir von uns aus an den Ernst und die Fülle Jesu herantragen. Wir müssen denken, das heißt, ich muß denken: Eine zeitliche Strafe ist so schlimm wie eine ewige. Und da es zeitliche Strafen für das gottferne Leben gibt, läßt sich schon in der Zeit und auf der Erde erkennen, was die Verweigerung bedeutet. Wenn wir zwischen zeitlicher und ewiger Strafe unterscheiden, werden wir dem Ernst der Sendung Jesu nicht gerecht.

Es gibt allerdings in der Kirche die Lehre von der läßlichen Sünde und der Todsünde. In der läßlichen Sünde wird das Verhältnis zu Gott nicht unterbrochen, sondern nur gestört. In der Todsünde dagegen wird Gott in Wort und Tat und im Denken zurück gewiesen. Um von außen das innere Leben eines Menschen beurteilen zu können, ist diese Unterscheidung auch notwendig, aber wo der Mensch mit sich allein ist, sollte er sich nicht darauf berufen. Was ich bei dem anderen als leichte Sünde beur-

teile, ist bei mir Sünde schlechthin. Jede Sünde ist Unheil und bringt die Balance des Lebens ins Ungleichgewicht, sie entfernt mich vom Paradies. Da Gott der Stärkere ist, bringe ich zwar nicht das Heil für die Welt insgesamt ins Wanken, wenn ich das Böse tue, aber für mich ist jeder böse Wille wie der ewige Tod. Wenn ich sage, Gott hat mir doch Zeit gegeben und ich kann mich später bekehren, so ist das der gleiche Blickwinkel, der zwischen läßlicher und tödlicher Sünde unterscheidet. Es ist der Blickwinkel von außen, den ich auf mich richte. Nur, von außen nimmt sich das Ich nicht richtig wahr, ich selbst kann meine Bekehrung nicht aufschieben, wie ich auch nicht zwischen halber Verdunkelung Gottes in der läßlichen Sünde und ganzer Verdunkelung in der Todesünde unterscheiden kann. Ich kann nur Gott vor Augen haben oder nicht. Deshalb werde ich auf ewig nicht sterben, wenn ich an Gott glaube, und deshalb bin ich auf ewig tot im anderen Falle.

## 6.

**Die Allversöhnung.** Mit viel Temperament ist Hans Urs von Balthasar im letzten Jahrhundert für die Möglichkeit der Apokatastasis eingetreten, nicht für die Sicherheit, aber für die Hoffnung auf eine leere Hölle. Sein bewußtes Motiv ist wohl das einer übergroßen Liebe, die ihn deswegen zur Pflicht treibt, „für alle Menschen zu hoffen.“<sup>9</sup>

„Wer mit der Möglichkeit auch nur *eines* auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann kaum vorbehaltlos lieben... Schon der leiseste Hintergedanke an eine endgültige Hölle für andere verführt in Augenblicken, wo das menschliche Miteinander besonders schwierig wird, dazu, den andern sich selbst zu überlassen.“<sup>10</sup>

Ist von der Liebe Gottes oder von der des Menschen die Rede? Die Liebe Gottes, die nicht will, daß ein Mensch verloren geht, wird hier zum Verstärker in der Motivation, daß auch der Mensch lieben soll. Und diese Verschränkung findet sich auch bei den Heiligen. Sie möchten den Herrn den Schöpfer, wenn ihre Liebe

<sup>9</sup> Hans Urs von BALTHASAR: *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis* (1987); 9.

<sup>10</sup> Balthasar (s. Anm. 9), 59.

nur voll entbrannt wäre, für alle ihre Brüder und Schwestern, auch die Bösesten, bitten. Das wäre ihre höchste Freude, schreibt Katharina von Siena, wenn alle, die sie liebt, gerettet würden. Gerade sie aber war überzeugt von den vielen Verdammten, für die ihre Liebe nicht ausgereicht hat, Gott um Verzeihung für diese zu bitten. Merkwürdige Stärke: Wünsche hält sie nicht für Tatsachen, und daß sie es nicht sind, rechnet sie sich selbst als mangelnde Liebe an.<sup>11</sup>

Allerdings weiß Balthasar von den Einsprüchen gegen seine allerlösende Hoffnung. Ganz polemisch reagiert auf die Polemiker, die ihm vorwerfen, daß er „die Hölle leer hofft“, was in ihren Augen damit zusammen fällt, daß er die von der Kirche verurteilte Allerlösung lehre. Darauf wendet er nur ein, daß Hoffen nicht Wissen ist. Wer für einen Freund hofft, daß er von einer Krankheit ersteht, der weiß nicht, ob es gut geht, dennoch darf er für ihn hoffen.<sup>12</sup> Der Verstand weiß das Ergebnis nicht, aber die Liebe erhofft sich ein gutes Ende. Und daß die Polemiker, das Gute nicht für die Bösen erhoffen, allezeit und soweit es noch eben denkbar ist, das erzürnt ihn zurecht.

Der zweite Einwand kommt von der hl. Schrift. Im Neuen Testament stehen zwei Reihen von Worten nebeneinander, die in keine allgemeine Synthese überführt werden können. Am deutlichsten wird der Gegensatz der beiden Reihen bei Johannes, ja er steigert sich dort zum wörtlichen Widerspruch.

„Wer meine Worte nur hört und sie nicht befolgt, den richte nicht ich; denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten.“ (Joh 12,47)

Die Miskordisten ziehen daraus den Schluß, daß in Jesus ein solcher Liebeswille Gottes in die Welt gekommen ist, so daß wenigstens zu hoffen ist, daß niemand sich diesem Angebot der Liebe verweigert. Aber ganz parallel zum Ernst der Verwerfung wird man auch diese Stelle nicht verwenden dürfen. Denn das Gericht geht im gleichen Augenblick vom Vater oder dem Wort aus, das Jesus gesprochen. Deshalb kann er auch gleich sich selbst das Richten zusprechen.

<sup>11</sup> Vgl. Balthasar (s. Anm. 9), 63f.

<sup>12</sup> Balthasar (s. Anm. 9), 12.

„Da sprach Jesus: Um zu richten, bin ich in diese Welt gekommen: damit die Blinden sehend und die Sehenden blind werden.“ (Joh 9,39)

Aber auch die Infernalisten können hieraus nicht auf eine bevölkerte Hölle schließen. Denn immer sind diese Worte als Warnung gesprochen, die zur Umkehr aufrufen.

## 7.

**Bewirkte Laxheit.** Etwas zu wenig weiß Balthasar über die Wirkung der Predigt, die von einer gehofften leeren Hölle ausgeht. Er verbietet sich selbst zwar jede leichtfertige Schlußfolgerung von der Art: Es wird schon alles gutgehn,<sup>13</sup> aber für die laxe Wirkung aus der Rede von der Hoffnung für alle hat er kaum ein Gespür. Das ruft dann solche Schriften hervor, die mit dem fragenden Titel auftreten: *Alle, alle in den Himmel?*<sup>14</sup> Und das mit einigem Recht. Was früher die Leute nur im Karneval gesungen haben, das durchzieht das Glaubensbewußtsein heute von vielen. Wenn es Gott denn gibt, darf er keinesfalls das Recht haben, Gericht zu halten und notfalls ewige Pein zu verordnen. In vielen Heiligen brannte eine solche Liebe, daß sie sich lieber selber die Hölle gewünscht hätten als irgend einem anderen, und trage er auch den Namen Judas. Aber von da aus zu schließen, die Hölle sei zwar eine reale Möglichkeit, aber möglicherweise leer, bewirkt in der alltäglichen Praxis der Kirche, bei denen, die nicht so heilig sind, bei weitem nicht nur Gutes. Zwar mag die Angst vor der Hölle früher viel unnötige Angst ausgelöst haben, aber ist nicht mit dem Gedanken, eine ewige Hölle dürfe es nicht geben, nicht auch die Pflicht sich zu bekehren, zu den Akten gelegt worden? Und wo das Heil nicht in Furcht und Zittern gewirkt wird, (vgl. Phil 2,12) darf sich ein solcher Glaube auf die hl. Schrift berufen? Darf sich ein solcher Glaube, der keine Bekehrung kennt und hervor bringt, überhaupt Glauben nennen, da doch Jesus zuerst dies gesagt hat und es immerzu wiederholt hat: Das Reich Gottes ist nahe, bekehrt euch? (vgl. Mk 1,15)

<sup>13</sup> Balthasar (s. Anm. 9), 24.

<sup>14</sup> François RECKINGER: *Alle, alle in den Himmel? Die sperrige Wahrheit im Evangelium* (2002).

Wenn wir zur Entscheidung darüber kommen müssen, was wir nach der Botschaft Jesu und der Lehre der Kirche über den letzten Ausgang des Gerichts denken und sagen sollen, müssen wir diese Momente alle miteinbeziehen.

## 8.

**Die Annihilation der Bösen.** Eine dritte Theorie über den Ausgang der Geschichte ist die Vernichtung der Bösen. Sie ist eine Art Rückführung des Seins in das Nichts. Wie die Welt insgesamt und wie jeder einzelne Mensch einmal aus dem Nichts von Gott geschaffen wurden, so fallen die Bösen auch wieder dorthin zurück, sagt diese Theorie. Die *Creatio in nihilum* als Umkehrung zur *Creatio ex nihilo*! Im 19. Jahrhundert wurde sie von einigen protestantischen Theologen vertreten, gelegentlich im 20. Jahrhundert auch von einigen katholischen Theologen. Gegenüber der bloßen Apokatastasis-Lehre hat diese Vorstellung einige Vorteile, da sie dem Verlangen nach Gerechtigkeit entgegen kommt.

Das Böse in seiner Sachhaftigkeit wird auf jeden Fall enden. Bei Jesaja heißt es:

Man „tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist.“ (Jes 11,9)

Oder auch im letzten Buch der hl. Schrift:

„Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr.“ (Offb 21,1)

Die Lehre von der Annihilation meint aber mehr, sie meint nicht nur das Ende *des* Bösen, sondern auch *der* Bösen. Sie spricht von der Aufhebung oder Vernichtung der Person selbst, so daß Gott dem Bösen in einer Hinsicht zu Willen ist und ihm das gewährt, was er will: das Nichts. Denn das Böse des bösen Willens mag vor allem darin bestehen, die Güte des Lebens zu leugnen. Noch einen Moment bevor die Sünde sich in sich selbst verbiegt, sagt sie gegen Gott: Es ist nicht gut, was du geschaffen hast. (Gen 1) Alles was entsteht, ist wert, das es zugrunde geht! So Goethe in seinem Mephistopheles. Der folgert daraus gleich:

Drum besser wär's, daß nichts entstünde, und beginnt dann Faust auf seinen Weg zu ziehen.

## 9.

**Justin und Platon.** Einige Spuren solcher Überlegungen zur Auflösung ins Nichts finden sich schon im Altertum, in christlicher und vorchristlicher Gestalt. Bei Justin dem Märtyrer heißt es:

„Die Seele aber hat Anteil am Leben, weil Gott will, daß sie lebt. So wird sie nun einst keinen Anteil haben, wenn nicht Gott will, daß sie lebt. Denn das Leben gehört ihr nicht in gleicher Weise wie Gott. Im Gegenteil, gerade wie der Mensch nicht immer existiert und nicht immer der Körper mit der Seele verbunden *ist*, sondern die Seele dann, wenn diese Vereinigung gelöst werden muß, den Körper verläßt und der Mensch nicht ist, so weicht auch von der Seele, wenn sie nicht mehr sein soll, der lebenspendende Geist und ist die Seele nicht mehr, sondern kehrt dahin zurück, woher sie genommen wurde.“ (VI, 1f)

Das heißt, sie kehrt zum Nichts zurück, von dem sie genommen wurde. Das Anliegen Justins ist aber nicht, den Übeltäter der verdienten Strafe zu entziehen, sondern ihm keinen Anspruch auf Unsterblichkeit zu schaffen, wenn Gott nicht will. Denn eine von Natur aus unsterbliche Seele ist nach seiner Ansicht dem Göttlichen und Ewigen gleich.

Das gleiche Anliegen führt bei Platon zu einer gerade umgekehrten Vorstellung. Im *Phaidon* heißt es:

„Da sich die Seele nun als unsterblich gezeigt hat, (ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὐσα) kann es für sie keine Zuflucht vor dem Bösen geben und keine Rettung, außer wenn sie so gut und verantwortungsvoll wird wie nur eben möglich.“ (107c)

Was Justin übersehen hat, ist das Gericht, das hier auf die unsterbliche Seele wartet, die allein durch ihre Unsterblichkeit bei Platon noch keinen Vorteil genießt, ganz im Gegenteil. Erst ihr Nichtverschwinden macht ihre Bestrafung möglich. Auch Justin kennt eine Ewigkeit, die allerdings nicht der Natur des Geschöpfes entspringt, sondern dem Willen des Schöpfers. Dann müssen nicht einmal mehr alle Seelen sterben, auch die bösen nicht.

„Jedoch behaupte ich durchaus nicht, daß alle Seelen sterben – ein Glück wäre es ja wahrhaft für die Frevler –, sondern daß die Seelen

der Frommen an einem besseren Orte bleiben, die ungerechten und bösen Seelen aber an einem weniger guten Orte, wo sie dann die Zeit des Gerichts abwarten. Die einen also, welche gotteswürdig erscheinen, sterben nicht mehr, die anderen werden bestraft, so lange wie Gott will, daß sie noch existieren und bestraft werden.“  
(V, 3)

Wenn zwei dasselbe sagen, kann es doch sehr verschiedenes bedeuten. Und wenn zwei verschiedenes sagen, kann doch das gleiche gemeint sein. Wer sich nur an Worte hält, wird leicht in die Irre geführt.

#### 10.

**Reductio unzureichend.** Aus diesem Grunde kann man auch bei der Vorstellung von der Reductio in nihilum einige bedenkenswerte Elemente finden. Da Gott nicht willkürlich straft, sondern einem jeden nach seinen Taten vergilt, könnte man hier von Gerechtigkeit sprechen. Jedenfalls fühlt sich der Sinn für Gerechtigkeit hier nicht so beleidigt wie bei der ewigen Seligkeit, die jedem ohne Ausnahme zufallen soll. Das gute und das böse Leben führen hier nicht zum gleichen Ergebnis.

Dagegen wird eingewandt, daß die Gerechtigkeit hier dennoch zu kurz kommt.<sup>15</sup> Wie ein Verbrecher sich in ein fernes Land absetzen kann und dann für die heimische Justiz nicht mehr existent ist, so könne sich hier der starrsinnige Bösewicht ins Nichts verabschieden und allem Verlangen nach Gerechtigkeit eine lange Nase machen. Allerdings ist dieser Einwand noch äußerlich, er berücksichtigt nicht das andere Motiv, das Gott im Gericht auch bewegen wird, die Barmherzigkeit.

Ein stärkeres Argument bringt Medard Kehl gegen die Idee einer völligen Auslöschung des Menschen nach dem Tode. Die Geschichte kennt eine Zeitrichtung von der Vergangenheit in die Zukunft, und diese kann nicht einfach in der Ewigkeit unwichtig sein. Die Ewigkeit ist ja auch die Aufbewahrung der Zeit. Wenn der Böse in seiner Lebensgeschichte so mit den Guten, die unter ihm leiden mußten, verbunden ist, daß dies auf ewig nicht vergessen wird, dann ist auf diese Weise schon das Leben des ganz Bösen nicht ungeschehen zu machen. In dem Leben der Ge-

<sup>15</sup> Vgl. Reckinger (s. Anm. [14](#)), 145.

peinigten lebt er unweigerlich in seiner negativen Existenz weiter und bildet ein unauslöschbares Merkmal *ibrer vollendeten* Existenz.<sup>16</sup> Natürlich läßt sich ein Unterschied aufbauen zwischen der Person und ihre Werken, so daß diese weiter wirken, jene aber ausgelöscht ist. Diese so human klingenden Spekulationen verharmlosen aber das Böse und schauen an ihm vorbei. Sie nehmen Gott nicht ernst, der treu ist, auch wenn wir nicht treu sind, und sie nimmt den Sünder nicht ernst, da sie ihm die volle Freiheit des Nein-Sagens entziehen.

### *11.2 Der Nutzen der Religion.*

**Satz II.2: Natur ist die Wirklichkeit, die in meine Identität fällt; Gott diejenige, die nicht in meine Identität fällt. Die Wirklichkeit aber gibt das Leben. Der Nutzen der Religion ist die Erkenntnis des Unterschiedes von Gott und Natur.**

#### 11.

**Verhangene Zukunft?** Da der Vorhang über die ferne Zukunft für den natürlichen Blick so dicht gezogen ist, erscheinen die Vorstellungen über die letzten Dinge wie im Nebel. Je weniger sichere Erkenntnis von einer Sache zu haben ist, um so heftiger prallen die Meinungen aufeinander, was zu tun ist. Die Eschatologie also ein Gespensterkampf? Ja, vielleicht, aber deshalb kein sinnloser Kampf, sondern ein von scharfen Interessen durchzogenes Gefecht. Nur läßt sich wegen des dichten Vorhanges über Sieg oder Niederlage nicht so bald befinden. Daher der scharfe Ton, für den die Theologie bekannt ist! Die Rabies theologorum oder die Tollwut der Theologen kündigt von großer Wichtigkeit des Gegenstandes bei gleichzeitig großer Unübersichtlichkeit!

Wie der vorige Abschnitt gezeigt hat, gibt es bei der Frage einer ewigen Verdammnis in der Hauptsache zwei Vorstellungen: Ja oder Nein. Die anderen, verfeinerten Unterscheidungen können

---

<sup>16</sup> Vgl. Medard KEHL: *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung* (1999); 152.

wir bei der Betrachtung dieser Alternative beiseite lassen. Dagegen nehme ich eine andere Erwartung vom Ende der Geschichte hinzu, die meistens nicht in die theologische Untersuchung einbezogen wird. Ich meine den Materialismus oder Naturalismus. Ein Naturalist erwartet kein Fortleben über seine Lebenszeit hinaus, deshalb weiß er auch nichts von einer Vollendung der Geschichte, er kennt nur ihren Leerlauf. Die Vertreter der drei Positionen sollen die Naturalisten, die Barmherzigen und die Gerechten heißen. Auf folgende Weise lassen sie sich übersehen:

Alle drei haben das Wohlergehen des Menschen im Auge, alle drei wollen seine Identität fördern, deshalb auch habe ich sie mit positiven Namen benannt. Schief angesehen hätte ich sie auch Materialisten, Misericordisten und Infernalisten nennen können. Aber wir wollen uns auf dem höheren Niveau halten und die Argumente stark machen! Der Naturalist sieht die Identität ausschließlich in der Natur begründet, womit er insoweit recht hat, als das Leben auf der Erde für einige Jahrzehnte seine Kräfte aus der Natur bezieht. Wenn der harte Kern der Neuzeit die Naturwissenschaft war, sollten wir als Natur das benennen, was in die Reichweite dieser Wissenschaft fällt. Eine Wirklichkeit über die Natur und die Begriffe der Wissenschaft hinaus will der Naturalist nicht kennen. Er anerkennt weder echte Freiheit noch ein wirkliches Ich. Solche Vorstellungen sind ihm nur abgeleitete Erscheinungen, die aus der Natur oder aus der Gesellschaft zu erklären sind, aber keine ursprüngliche Wirklichkeit besitzen.

Die beiden anderen Positionen erkennen eine Wirklichkeit über die Natur hinaus an; die Barmherzigen und die Gerechten glauben an Gott. Dabei hat der Barmherzige die Neigung, die beiden Wirklichkeiten, die Natur und was von ihr verschieden ist, ohne Übergang zu verbinden. Deshalb neigt er philosophisch zum Monismus und eschatologisch zur Allversöhnung, weil eine Wirklichkeit anders als das eine gute Sein nicht denkbar ist. Der zum Monismus neigende Barmherzige wertet deshalb Freiheit, Verantwortung und Gericht für den einzelnen Menschen relativ gering, allerdings muß er sie nicht so scharf leugnen wie der Naturalist. Der Barmherzige hat aber mehr recht, denn der Mensch bezieht sein Leben und seine Identität aus der voraussagbaren Natur wie

aus der nicht voraussagbaren Wirklichkeit. Aus der Natur bezieht er das zeitliche Leben, aus der Gnade und der Übernatur das ewige Leben. Für den Barmherzigen darf ein Jüngstes Gericht keine endgültige Verwerfung aussprechen, weil damit Gottes Werk in der Schöpfung an dem Widerstand des Menschen gescheitert wäre. Jedenfalls wäre es nicht vollkommen gelungen.

Dagegen sieht der Parteigänger der Gerechtigkeit die Andersartigkeit der Wirklichkeit, die über die Natur hinausgeht. Worin besteht diese? Die Natur ist diejenige Wirklichkeit, die der Mensch ergreifen kann, in der er eben auch sein Leben zu sichern versucht. Aber die andere Wirklichkeit fordert ein anderes Verhalten. Sie begründet die Geistigkeit im Erdenbürger, seine personale Freiheit und Verantwortung. Denn die Wirklichkeit, die anders ist als Natur, kann ich nicht mit meinen Naturkräften erreichen. Sie fordert selbst, anstatt daß ich von ihr etwas fordern könnte. Und was diese göttliche Wirklichkeit im Kern fordert, ist Zustimmung. „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“ (Gen 1,31) Die Gerechtigkeit scheint also die umfassendste und klarste Position zu sein. Allerdings wird sie durch das Aussprechen und durch die Opposition zu den beiden anderen Positionen wieder eingetrübt. Denn es gibt auch eine Wirklichkeit der Natur, die ein begrenztes Leben spendet. Und es gibt auch eine Brücke zwischen Natur und der anderen Wirklichkeit, auf der die Identität durchgehalten wird. Es ist das, was Theologie und Philosophie die Unsterblichkeit oder, besser gesagt, die Unzerstörbarkeit der Seele genannt haben. Eine solche Unzerstörbarkeit ist kein volles Leben und meint auch noch keine selige Vollendung, ist aber dazu die Voraussetzung.

Dies zur Klärung der Begriffe! Wie aber zeigt sich das Abbild der Wirklichkeit, die anders ist als Natur, im Bewußtsein?

Wenn es Gott gibt, ist er auf keinen Fall aussagbar, meint der Skeptiker und wird vielleicht das transzendente Argument hinzusetzen: Das Unendliche kann nicht unter meine endlichen Begriffe fallen, da ich nur endlich bin. Auf diese Weise beendet Wittgenstein seinen *Tractatus logico-philosophicus*: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ Also gibt es nach dem Skeptiker auf keinen Fall etwas von Gott zu sagen, sowohl wenn es Gott gibt, als auch dann, wenn es ihn nicht gibt. In die-

ser skeptischen Luft atmet die westliche Welt zu Anfang des 21. Jahrhunderts. Und eine andere Welt als die westliche ist als Ergebnis der Neuzeit auf dem Planeten Erde kaum übrig geblieben.

So edel die transzendente Skepsis am Anfang ist, so unedel wird sie am Ende. Zunächst hat sie recht, denn die göttliche Wirklichkeit fällt nicht unter einen meiner Begriffe, auch nicht den größten, der mir möglich ist. Ich kann von Gott nicht sprechen, wie ich von Dingen der Natur spreche. Die Natur stelle ich mir als diejenige Wirklichkeit vor, die ich prüfend und messend begreifen kann. Die Überbegrifflichkeit Gottes kennt die Theologie ebensogut wie die Skepsis. Anselm von Canterbury redet von Gott als dem größten Gedanken des Menschen und spricht ihn doch zugleich an sagt: Du bist etwas Größeres, als, daß es gedacht werden kann.<sup>17</sup>

Dennoch bedeutet es eine tödliche Verblendung zu meinen, wir müßten von Gott schweigen, nur weil wir nicht angemessen von ihm reden könnten. Warum sollten wir Gott auch wie einen Gegenstand abbilden können! Unsere Bilder vom Göttlichen sind zwar anthropomorph, aber daraus zu schließen, Gott selbst sei anthropomorph und deshalb nicht der Rede wert, ist die Verblendung der westlichen Welt, die zuerst erfolgreich und dann tödlich ist. Der bekennende Atheismus war nicht so gefährlich, wie es jetzt der schweigend-gleichgültige ist, ich meine gefährlich für das Leben in der Welt. Denn Gott und die Kirche sind nicht gefährdet. Der alte Atheismus mußte sich immer wieder beweisen, daß es keinen Gott gibt, er strengte sich immer von neuem an, alle Wirklichkeit in die Reichweite des Menschen zu rücken. Weil er mit der Identitätssicherung nie zu Ende gekommen war, wußte der Atheist, daß sein Anspruch zur Deutung der Wirklichkeit nur ein Postulat und von dieser nicht gedeckt war. Der stumme Atheismus oder, besser gesagt, der gedankenlose Atheismus dagegen meint, sein Leben schon in der Welt mit der Natur begründen zu können. Und ob es ihm gelingt oder nicht, er macht einfach weiter.

Die Alternative ist scharf und unausweichlich. In der Tat, es gibt keinen Gott, wenn ich mein Leben durch mich selbst be-

---

<sup>17</sup> ANSELM VON CANTERBURY: *Proslogion* (1078); Cap. 2; 15.

gründen kann. Bei Einsteinkommt das Programm klar zum Ausdruck:

„In dieser persönlichen Gottesidee liegt nun die Hauptursache des gegenwärtigen Konflikts zwischen der religiösen und der wissenschaftlichen Sphäre. Die Wissenschaft sucht, allgemeine Regeln aufzustellen, die den gegenseitigen Zusammenhang der Dinge und Ereignisse in Raum und Zeit bestimmen. Für diese Regeln, beziehungsweise Naturgesetze wird allgemeine und ausnahmslose Gültigkeit gefordert – nicht bewiesen. Es ist zunächst nur ein Programm, und der Glaube in seine prinzipielle Durchführbarkeit ist nur durch Teilerfolge begründet.“<sup>18</sup>

Die ausnahmslose Gültigkeit, das ist der Glaube an die Natur, die einzig und allein alle Identität umfassen soll. Einstein sieht deutlich, daß der persönliche Gott die angemessene Beschreibung der Wirklichkeit ist, in der wir leben, wenn das deterministische Programm nicht durchgeführt werden kann. Zurecht sieht er auch, daß es zwischen diesen beiden Positionen keinen Dialog, sondern nur einen Konflikt geben kann. Die Wirklichkeit entscheidet, und nicht die Meinung, das ist die Härte des Weltkampfes, auch wenn die Entscheidung nur wieder in der Gestalt einer Meinung wahrgenommen werden kann.

Solange das naturalistische Programm nicht durchgeführt ist, solange ich mich also nicht selbst gezeugt und geboren habe, solange gibt es Gott. Solange fällt nicht alle Wirklichkeit in meine Identität. Gottes Wirklichkeit nicht zu erkennen, wird also den Tod bringen, weil alles Verhalten tödlich ist, das sich nicht an die Wirklichkeit hält. Gott ist die Wirklichkeit, die nicht in meine Identität fällt. Und das Ergebnis? Nicht theologische Forderungen, nicht dogmatische Einsprüche von außen, sondern die Wissenschaften selbst, aus ihrem innersten Bereich, schaffen ihre eigene Begrenzung.

„Du kannst den Pakt, den Faust mit dem Teufel abgeschlossen hat, nicht abschließen, selbst wenn du wolltest. Die Quantenphysik sagt uns, ... – You *cannot* make the bargain of Faust even if you want to. Quantum physics tells us that absolute knowledge, complete understanding, a total grasp of universal reality, will *never* be ours.“<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Albert EINSTEIN: *Aus meinen späten Jahren* (1979); 44.

<sup>19</sup> Kenneth R. MILLER: *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution* (1999); 208.

Damit aber fällt Gott für alle Zeit in mein Leben, ohne in meinen Überblick zu fallen. Das ist die Ewigkeit und ihre Erscheinungsweise in der Welt. Das Andenken an die Andersheit des Anderen außerhalb meiner Identität selbst erzeugt die Sorge des Lebens in mir und die Zeit. Die Zeit ist die Bewegung der Dinge, die nicht von mir ausgeht, deshalb erzeugt sie die Sorge um diese Bewegung. In der Sorge suche ich einen Platz für mein Leben zu gewinnen, das heißt die Zeit still zu stellen. Da keiner dieser Lebensplätze sicher ist, kann sich die Sorge niemals schlafen legen. Sie kann real gedämpft werden in der Daseinsfürsorge, so ist der große Erfolg der westlichen Kulturen zu erklären. Und sie kann unreal verdängt werden, weil an den Rändern des Lebens die Kontingenz trotzdem wartet, also die Nicht-Identität meiner selbst, also Gott.

Es gibt viel theoretischen Atheismus, aber viel weniger praktizierten Atheismus. Ja, ich meine, der Atheismus ist nur Kopfprodukt wie Einsteins Wissenschaftsprogramm. Im wirklichen Leben kommt er gar nicht vor. Atheismus ist ein schwacher Wille angesichts der Andersheit, sich selbst zu behaupten. Der Wille ist zwar da, aber erreicht sein Ziel nicht. Wegen einiger Erfolge will der titanische Mensch der Neuzeit sein Leben zu einer Tat verdichten, um sein Leben ganz in die Hand zu bekommen, aber zur Tat ist es bisher noch nie gekommen und kann es nicht kommen.. Oder hat jemand die Geburt aus sich selber schon einmal vollbracht? Da das faktisch auch niemand glaubt, daß das einmal geschehen wird, stützt sich jeder auf einen Stab, der ihm von außen gekommen ist. Selbst ein so hartnäckiger Bekämpfer der Religion wie Richard Rorty hat die eigentliche atheistische Hoffnung aufgegeben. Er will „Nietzsches Umkehrung des Platonismus vermeiden“, daß ein Leben der Selbsterschaffung möglich sei. Er will den Menschen mit der blinden Prägung versöhnen, „die der Zufall ihm gegeben hat, sich durch Neubeschreibung dieser Prägung in Ausdrücken, die, wie marginal auch immer, doch seine eigenen sind, ein Selbst zu schaffen.“<sup>20</sup>

Das ist der stumm gewordene Atheismus, der nicht etwa stumm ist, weil er gesiegt hätte, sondern weil er ohne Argumente so

<sup>20</sup> Richard RORTY: *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1989); 83.

weiter machen will, wie bisher. Sich selbst erschaffen mit dem Wissen davon, daß es nicht geht! Also Literatur schaffen!

Ein Mensch ohne diese Verzweiflungstat gibt seiner Bindung an die Wirklichkeit einen anderen Ausdruck. Diese Bindung heißt Religion, denn die re-ligio ist die Bindung an das, was ich nicht selber bin. Sie ist einerseits ein Akt der Freiheit, denn ich muß diese Bindung anerkennen; sie ist zum anderen ein Akt der Notwendigkeit, denn die Erkenntnis der Bindung ist durch keinen Willensakt umzustoßen. Es kommt nur darauf an, sich an das Richtige zu binden. Existiert Gott? Das ist keine interessante Frage. Als wer und was er existiert, das ist wichtig für das Leben.

Die Zeit entsteht dadurch, daß die Dinge in Bewegung sind, die Vielheit ist Bedingung für das Entstehen von Zeit. Der Augenblick des *Nunc stans* ist die Ewigkeit. Die Zeit wird in Bewegung gehalten, daß ich in der Sorge um mein Leben mir einen Platz unter den vielen Dingen suche, um ihn dann möglichst lange in Besitz zu halten. Es wäre unklug, diese Platznahme als blanken Egoismus zu betreiben; schon die einfachste Besinnung gebietet mir, Rücksicht auf meinen Nachbarn zu nehmen. Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu. Der kategorische Imperativ hat in aller Neigung zur Universalität doch immer diese lokale Interessenbindung an das eigene Ich, das nur notgedrungen die Wirklichkeit des Anderen anerkennt, nur soweit es muß. Der kategorische Imperativ hat den Beigeschmack des Provinziellen, es fehlt ihm die Generösität des Lebens, das seinen Platz nicht mehr gefährdet sieht.

Der Tod ist die Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit. Er erzwingt den Stillstand in der Zeit, dem das ungesicherte Leben im zeitlichen Leben entgehen will. Der Tod erzeugt als der Vernichter der Identität die verschiedenen Arten der Religion, die egoistische Version des Für-sich-selbst und Durch-sich-selbst auf der unteren Ebene, bis zur höchsten Form, in welcher der Mensch auf sich selbst verzichtet und die höchste Form der Liebe einget, in der er sich ohne Wissen und Wollen wiederfindet. Liebe ist Bejahung des Anderen ohne Angst vor seiner Konkurrenz.

### 11.3 Wahrheit und Interesse des Gerichts.

**Satz II.3: Wir müssen uns Judas als ewig verworfen denken. Nur die Heiligen dürfen für ihn hoffen, weil sie nicht in der Gefahr sind, die Wahrheit des Gerichts an ihrem Interesse zu messen.**

Macht die Hölle den Menschen grausamer, oder bringt sie ihn zur Umkehr und zum Guten? Die Wirkung ist deshalb so unübersichtlich, weil im Bereich des Willens kein Kausalgesetz gilt. Die Wirkung kann die Ursache sein und umgekehrt. Wenn ich selbst mit einer ewigen Strafe rechne, werde ich wohl auf Umkehr und Besserung sinnen. Aber für sich selbst rechnet kein Mensch mit der Hölle. Der Selbstschutz der Seele verhindert das. Sollte der Schutz einmal versagen, gilt der Mensch als krank.

Also die Predigt der Hölle ist immer für die anderen. Das ist nicht sehr edel. Aber auch die Leugnung der Hölle ist selten edel. Könnte es nicht sein, daß solche Zeiten, welche die Hölle als Realität leugnen, sie besonders real erleben? Wo der Mensch das Gericht nicht Gott überlassen will, muß er es selbst in die Hand nehmen. Die einen produzieren dann die Hölle, die anderen erleiden sie.

- Höllenschilderung in Dr. Faustus;

- Wenn es anders sein sollte, haben wir darüber zu schweigen; Wir sind an die Worte der Schrift gebunden; daß Gott nicht daran gebunden ist, haben wir in keine Rechnung zu stellen;

Die Vorteilsnahme:

1. Hl. Streit anfangen mit dem Kardinal Balthasar: Verletzung der Asymmetrie; (12) „Aber: wenn ich für dich, für andere, für alle hoffe, dann darf ich mich schließlich auch mit einschließen. (Nicht umgekehrt: ich hoffe für mich; aber ob du zu den Erwählten gehörst, weiß ich nicht mit Sicherheit).“

2. Ein Theologe fragt, ob die „Menschen ‚noch‘ an die jenseitige Hölle glauben.“ (401) Dann legt er in einem Psychogramm dar, wie ein Mensch beschaffen sein muß, der heute noch der genannten Überzeugung ist.

„Die Mentalitätsbasis, auf der der Glaube an eine jenseitige Strafhölle weiterleben und wachsen kann, setzt sich aus Komponenten zusammen, die nicht nur als Denkweisen, sondern auch als psychische Deformationen erkannt werden können.“

Herbert VORGRIMLER: *Geschichte der Hölle* (1993); 404.

3. Neuerliche Bevölkerung der Hölle, wenn der Druck auf die Seele zu groß geworden. Bei den Shoa-Theologen.

Norbert RECK (Hrsg.): *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah.*

Darmstadt, Wiss. Buchges., 2001.– 304 S.

ISBN: 3-534-15770-2,

Katharina von KELLENBACH: *Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz.* In: 46-67:

„Für bestimmte Täter gilt in den Worten des Matthäusevangeliums: ‚Gehet hinweg von mir ihr Verfluchten, in das ewige Feuer...‘“ (59)

Im *Mythos von Sisyphos* von 1942 versucht sich Albert Camus: über das Absurde. Er endet mit dem bekannten Satz: Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen. Damit kann er sich den Selbstmord ausreden, der notwendig wäre, wenn das Leben keinen Sinn hätte. Es hat für ihn auch keinen, aber er tut eben so.

Das ist ehrenhafter, als es auf den ersten Blick scheint. In der Theorie zwar muß er verzweifeln, aber im Leben braucht er dafür nicht mehr zu verzweifeln. Die Theorie bedeutet hier nichts oder alles, denn mit der schönen Fiktion kann er genau so weiter leben wie bisher.

Was aber, wenn das Leben wirklich einen Sinn hat, wenn der Sinn des Lebens darin liegt, daß wir mit dem Urheber des Lebens einstimmen und rufen: Es ist sehr gut! Dann müssen wir umkehren, und das letzte Urteil über unser Leben darf keine Fiktion sein, sonst können wir nicht umkehren.\*\*\*

- SULPICIOUS SEVERUS: *Brief über den Tod des Hl. Martin.*

In: SC 133, 316-344.

„Er fürchtete sich nicht zu sterben und weigerte sich nicht zu leben.“ (3, 14)

„O virum ineffabilem nec labore victum nec morte vincendum qui in nullam se partem pronior inclinaverit **nec mori timuerit nec vivere recusaverit.**“ (Ep. III, 14)

- Judas ist verdammt; die Hölle ist nicht leer;

Dem sündenlosen Menschen ist es erlaubt, für Judas gegen alle Hoffnung zu hoffen, denn er steht nicht in der Gefahr, Gottes Gericht leichtfertig zu übergehen. Wir anderen aber müssen uns Judas als verworfen vorstellen.

### Literatur:

ANSELM VON CANTERBURY:

- *Proslogion* (1078). Lat.-dt. Ausgabe von F. S. Schmitt OSB. Stuttgart: Frommann, <sup>2</sup>1984.- 159 S.

Gottfried BACHL:

- *Eschatologie*. 2 Bde. Graz u. a.: Styria, 1999 (Texte zur Theologie: Abteilung Dogmatik; 10).- 227 S. (Bd. 1); 320 S. (Bd. 2)

Hans Urs von BALTHASAR:

- *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis* (1987). Einsiedeln: Johannes, <sup>3</sup>1999.- 103 S.

Albert EINSTEIN:

- *Aus meinen späten Jahren* (1979). Frankfurt u.a.: Ullstein, 1993.- 275 S.

JUSTIN:

- *Dialog mit dem Juden Tryphon*. München u.a.: Kösel, 1917 (BKV 33).- 292 S.

Medard KEHL:

- *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung.* Freiburg u.a.: Herder, 1999.– 173 S.

Gerhard KITTEL:

- *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Bd. I Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1933.– 793 S.

JOHANNES PAUL II.:

- *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten.* Hamburg: Hoffmann und Campe, 1994.– 253 S.

Kenneth R. MILLER:

- *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution.* New York: Cliff Street, 1999.– 338 S.

François RECKINGER:

- *Alle, alle in den Himmel? Die sperrige Wahrheit im Evangelium.* Altenberge: Oros Verlag, 2002.– 227 S.

Richard RORTY:

- *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1989). Frankfurt: Suhrkamp, <sup>6</sup>2001.– 323 S.

Herbert VORGRIMLER:

- *Geschichte der Hölle* (1993). München: Fink, 1994.– 472 S.

Ludwig WITTGENSTEIN:

- *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlungen* (1921). Frankfurt: Suhrkamp, 1968.– 115 S.

**Aufgaben:**

II.1

- Welche theologischen Modelle des Endausgangs der Geschichte sind in der Geschichte aufgetreten? Welche Motive stehen dahinter?

II.2

- Was ist der Nutzen der Religion?

*Ende § 11*

## Abkürzungen

- I Sent Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, I. Buch.
- AA Immanuel KANT: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. Berlin, 1910ff; Nachdruck Berlin, 1968.
- BSLK *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930. Göttingen: Vandenhoeck, <sup>10</sup>1986.-1228 S.
- CchrSL Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1953ff.
- CG THOMAS VON AQUIN: *Contra Gentes*.
- CGG *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Hrsg. v. Franz BÖCKLE u.a. Freiburg u.a.: Herder, 1981f.
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866ff.
- Cfr Collectanea Franciscana.
- DH Heinrich DENZINGER (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum - Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lat.-dt. Hrsg. von Peter HÜNERMANN. Freiburg u.a.: Herder, <sup>37</sup>1991.-1706 S.
- DK H. DIELS; W. KRANZ (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde. Berlin, <sup>10</sup>1961.
- DV Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* des Vaticanum II.
- DW MEISTER ECKHART: *Deutsche Predigten und Traktate*. Hrsg. und übers. von Josef Quint. München: Hanser, <sup>3</sup>1969.- 547 S.
- EH Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*.
- FS Franziskanische Studien.
- FW Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*.
- GS Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des Vaticanum II.
- HDG *Handbuch der Dogmengeschichte*. Hrsg. von Michael SCHMAUS; Alois Kardinal GRILLMEIER; Leo SCHEFFCZYK. Freiburg u.a.: Herder, Wien 1951ff.
- HFTTh *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Hrsg. v. Walter KERN; Hermann-Josef POTTMEYER; Max SECKLER: 4 Bde. Freiburg u.a.: Herder, 1985f.
- HKG *Handbuch der Kirchengeschichte*. Hrsg. von Hubert JEDIN. 7 Bde. Freiburg u.a.: Herder, 1962 - 1975; seitengleiche Sonderausgabe mit Literatur-Nachträgen 1985.
- HThKHerders *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Hrsg. von A. Wikenhauser, A. Vögtle, Rudolf Schnackenburg, Freiburg u.a.: Herder, 1953ff.
- HWP *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt u. a.: Wiss. Buchges., 1971ff.
- KKD Auer; Ratzinger: *Kleine Katholische Dogmatik*.

- KKK ECCLESIA CATHOLICA: *Katechismus der Katholischen Kirche*. München u.a.: Oldenbourg u.a., 1993.- 816 S.
- LCI *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Freiburg u.a.: Herder, 1968ff
- LG Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* des Vaticanum II über die Kirche.
- LThK<sup>2</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*. 2. Aufl. Hrsg. v. Josef HÖFER; Karl RAHNER. 10 Bde. Freiburg u.a.: Herder, 1957 - 1965.
- MBTh Münsterische Beiträge zur Theologie. Münster 1921ff.
- NRTh *Nouvelle Revue théologique*.
- OFM Ordo fratrum minorum = Franziskanerorden.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina.
- PhJ Philosophisches Jahrbuch.
- PO Dekret des Vaticanum II *Presbyterorum Ordinis* über Dienst und Leben der Priester.
- QD *Quaestiones Disputatae*. Hrsg. von Heinrich Fries und Rudolf Schnakenburg, Freiburg 1958ff.
- RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 6 Bde. Hrsg. von Kurt GALLING. Tübingen, <sup>3</sup>1957ff; Studienausgabe 1986.
- SJ Societas Jesu = Jesuiten.
- SThTHOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae*.
- ThGl *Theologie und Glaube*. Paderborn, 1909ff.
- ThQ *Theologische Quartalschrift*. Tübingen, 1819ff.
- TRE *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Gerhard KRAUSE u. Gerhard MÜLLER. Berlin u.a.: de Gruyter, 1977ff.
- ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.
- ZAW *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.

## Hauptnummern des Denzinger

DH-Nr.	Dogmatische Ereignisse	Jahr
125 -	Konzil von Nikaia (Homousios)	325
150 -	Konzil von Konstantinopel (Heiliger Geist)	381
250 -	Konzil von Ephesus (Theotokos)	431
300 -	Konzil von Chalcedon (Zwei Naturen - Eine Person)	451
600 -	2. Konzil von Nikaia (Bilder)	787
700 -	Bekenntnis Berengars (Eucharistie)	1079
800 -	4. Laterankonzil (Creatio ex nihilo)	1215
1000 -	<i>Benedictus Deus</i> (Eschatologie)	1336
1500 - 1630	Konzil von Trient (19. ökum.)	1545 - 1563
2000 -	<i>Cum occasione</i> (Jansenismus)	1653
3000 - 3126	Vaticanum I (20. ökum.)	1870
4000 - 4359	Vaticanum II (21. ökum.)	1962 - 1965

# Personen und Sachen

A priori	372
Abel	215, 225
Abraham	17, 64, 77, 173, 176, 210, 225, 229, 249, 250, 254, 255, 257, 258, 266, 393
Absolute	47, 93, 97, 127, 158, 159, 161, 258, 268, 284, 289-291, 293, 386, 387, 410, 435
Abstieg	29
Absurdität	47, 124, 388, 390
Adam	173, 178, 229, 304, 394, 396, 398
Adler	135
Affekt	166, 340, 361, 363
Ahlbrecht	360, 397
Aktualismus	340, 341
Alarich († 410)	208
Albert	25, 47, 50-53, 77, 78, 81, 82, 98, 107, 199, 435, 439, 440
Alexander	142, 145, 147, 214, 255
Alte Testament	192, 247, 249, 252
Alternative	10, 90, 293, 431, 434
Altes Testament	32
Althaus, Paul	376
Ambivalenz	99, 144, 183, 187, 269, 339
Amerika	96, 116
Amos (Prophet)	259, 260
Analogia entis	341
Anaxagoras	381-384
Anaxagoras (Philosoph)	381-384
Andresen, Carl	204, 208, 211, 244
Angst	66, 163, 181, 209, 261, 265, 273, 274, 299, 338, 399, 427, 437
Anselm	434, 440
Anthroposophie	41
Antiochus	265, 267
Antisemit	147
Anything goes	48, 67
Apokalyptik	15, 17, 18, 55, 176, 250-252, 262-265, 280
Apokatastasis	29, 231, 301, 302, 354, 420, 425, 428, 440
Aquin	8, 74, 81, 134, 168, 170, 183, 188, 191, 203, 310, 326, 329, 335, 339, 371, 443, 444

- Aristoteles. . . . . [35](#), [36](#), [70](#), [71](#), [94](#), [100](#), [115](#), [134](#), [146](#), [151](#), [156](#), [212](#), [213](#), [221](#),  
[361](#), [364](#), [414](#)
- Aristotelismus. . . . . [35](#)
- Athanasius (ca. 295-373). . . . . [288](#), [335](#)
- Auer. . . . . [25](#), [443](#)
- Auferstehung im Tode. . . . . [228](#), [363](#), [365](#), [377-379](#), [396](#), [397](#), [402](#), [404](#), [410](#),  
[411](#), [417](#)
- Aufklärung. . . . . [31](#), [68](#), [92](#), [102](#), [137](#), [166](#), [184](#), [306](#), [330](#), [335](#), [363](#), [365](#), [369](#),  
[371](#), [372](#), [377](#), [397](#)
- Aufstieg. . . . . [231](#), [242](#)
- Augustinus (354 - 430). . . . . [7](#), [42](#), [61](#), [62](#), [72](#), [77](#), [78](#), [83](#), [88](#), [97](#), [104](#), [119](#), [147](#),  
[167](#), [172](#), [173](#), [201](#), [203-208](#), [210-245](#), [247](#), [301](#), [305](#), [316](#), [320-322](#), [361](#),  
[416](#)
- Auschwitz. . . . . [15](#), [392](#)
- Ausdehnung. . . . . [37](#), [194](#), [326](#), [391](#)
- Aussagenlogik. . . . . [156](#)
- Autonomie. . . . . [105](#), [109](#), [114-118](#), [151](#), [223](#), [239](#), [254](#), [327](#), [351](#)
- Babut. . . . . [382](#)
- Balthasar. . . . . [28-30](#), [69](#), [77](#), [232](#), [233](#), [281](#), [425-427](#), [438](#), [440](#)
- Balthasars. . . . . [28](#), [54](#)
- Bartel. . . . . [208](#)
- Barth. . . . . [53](#), [55](#), [77](#), [134](#), [163](#), [199](#), [376](#), [377](#)
- Barth, Karl. . . . . [53](#), [55](#), [77](#), [134](#), [163](#), [199](#), [376](#), [377](#)
- Baumgartner. . . . . [42](#)
- Beck. . . . . [81](#), [110](#)
- Befreiung. . . . . [26](#), [27](#), [29](#), [121](#), [242](#), [247](#), [256](#), [270](#), [314](#), [395](#)
- Begehren. . . . . [243](#), [415](#)
- Begriffslogik. . . . . [156](#)
- Beierwaltes. . . . . [80](#)
- Bekehrung. . . . . [105](#), [125](#), [126](#), [226](#), [384](#), [425](#), [427](#)
- Bellarmin, Robert. . . . . [350](#)
- Bellarmin, Robert (1542 - 1621). . . . . [350](#)
- Benedikt. . . . . [22](#), [180](#), [322](#), [325](#)
- Benedikt XII. . . . . [22](#), [322](#), [325](#)
- Benedikts XII. . . . . [325-327](#), [359](#)
- Benz. . . . . [170](#), [176](#)
- Bergpredigt. . . . . [182](#), [422](#)
- Berlin. . . . . [78](#), [132](#), [153](#), [244](#), [258](#), [443](#), [444](#)
- Bernhard. . . . . [208](#), [238](#), [244](#), [278](#), [315](#), [316](#), [320](#), [321](#)
- Bernhard von Clairvaux. . . . . [315](#), [316](#), [321](#)
- Berührung. . . . . [30](#), [270](#), [362](#)
- Besitz. . . . . [83](#), [119](#), [138](#), [180](#), [219](#), [250](#), [283](#), [341](#), [437](#)
- Beten. . . . . [77](#), [348](#), [393](#), [396](#), [408](#)
- Bewegung. . . . . [12](#), [14](#), [24](#), [28](#), [32](#), [43](#), [47](#), [58](#), [62](#), [67](#), [71](#), [75](#), [88](#), [90](#), [94](#), [95](#), [100](#),  
[102](#), [108](#), [111](#), [112](#), [119](#), [129](#), [132](#), [133](#), [139](#), [149](#), [152](#), [165](#), [171-173](#), [178](#),

	<a href="#">185</a> , <a href="#">194</a> , <a href="#">196-199</a> , <a href="#">201</a> , <a href="#">202</a> , <a href="#">220</a> , <a href="#">223</a> , <a href="#">238</a> , <a href="#">242</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">246-248</a> , <a href="#">250</a> , <a href="#">263</a> , <a href="#">275</a> , <a href="#">278</a> , <a href="#">290</a> , <a href="#">292</a> , <a href="#">294</a> , <a href="#">299</a> , <a href="#">306</a> , <a href="#">314</a> , <a href="#">344</a> , <a href="#">373</a> , <a href="#">378</a> , <a href="#">382</a> , <a href="#">383</a> , <a href="#">386</a> , <a href="#">408</a> , <a href="#">409</a> , <a href="#">423</a> , <a href="#">435</a> , <a href="#">437</a>
Beyerlin. . . . .	<a href="#">258</a>
Bibel. . . . .	<a href="#">19</a> , <a href="#">38</a> , <a href="#">45</a> , <a href="#">58</a> , <a href="#">62</a> , <a href="#">141</a> , <a href="#">251</a> , <a href="#">282</a> , <a href="#">283</a> , <a href="#">329</a> , <a href="#">347</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">362</a> , <a href="#">391</a> , <a href="#">393</a>
Bild. . . . .	<a href="#">11</a> , <a href="#">70</a> , <a href="#">74</a> , <a href="#">75</a> , <a href="#">83</a> , <a href="#">119</a> , <a href="#">163</a> , <a href="#">177</a> , <a href="#">180</a> , <a href="#">186</a> , <a href="#">222</a> , <a href="#">230</a> , <a href="#">234</a> , <a href="#">280</a> , <a href="#">287</a> , <a href="#">310</a> , <a href="#">343</a> , <a href="#">349</a> , <a href="#">351</a> , <a href="#">357</a> , <a href="#">367</a> , <a href="#">400</a> , <a href="#">423</a>
Bildung. . . . .	<a href="#">108</a> , <a href="#">253</a>
Bloch. . . . .	<a href="#">15</a> , <a href="#">24</a> , <a href="#">25</a> , <a href="#">29</a> , <a href="#">43</a> , <a href="#">44</a> , <a href="#">77</a>
Blumenberg. . . . .	<a href="#">85</a> , <a href="#">94</a> , <a href="#">96</a> , <a href="#">103-109</a> , <a href="#">113</a> , <a href="#">130</a>
Blumenbergs. . . . .	<a href="#">104</a> , <a href="#">105</a> , <a href="#">107</a>
Böckle. . . . .	<a href="#">443</a>
Bonaventura. . . . .	<a href="#">37</a> , <a href="#">42</a> , <a href="#">168</a> , <a href="#">173</a> , <a href="#">186</a> , <a href="#">197-203</a> , <a href="#">361</a>
Bonaventuras. . . . .	<a href="#">37</a> , <a href="#">197</a> , <a href="#">198</a> , <a href="#">201</a>
Bonifatius. . . . .	<a href="#">126</a> , <a href="#">127</a>
Böning. . . . .	<a href="#">375</a>
Bonsiepen. . . . .	<a href="#">158</a>
Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704). . . . .	<a href="#">42</a> , <a href="#">62</a> , <a href="#">88</a> , <a href="#">131</a> , <a href="#">135-138</a> , <a href="#">140-145</a> , <a href="#">147</a> , <a href="#">149</a> , <a href="#">150</a> , <a href="#">166</a> , <a href="#">205</a> , <a href="#">211</a> , <a href="#">243</a>
Bousset. . . . .	<a href="#">286</a>
Breuning. . . . .	<a href="#">27</a> , <a href="#">301</a> , <a href="#">340</a> , <a href="#">363</a>
Brown. . . . .	<a href="#">204</a> , <a href="#">244</a>
Brumfitt. . . . .	<a href="#">142</a> , <a href="#">147</a> , <a href="#">149</a>
Bruno, Giordano. . . . .	<a href="#">124</a>
Büchner. . . . .	<a href="#">43</a>
Buddha. . . . .	<a href="#">270-272</a> , <a href="#">274</a>
Buddhismus. . . . .	<a href="#">268</a> , <a href="#">270-274</a>
Bultmann. . . . .	<a href="#">55</a> , <a href="#">103</a> , <a href="#">362</a>
Bultmann, Rudolf. . . . .	<a href="#">55</a> , <a href="#">103</a> , <a href="#">362</a>
Buonaiuti. . . . .	<a href="#">172</a> , <a href="#">184</a>
Burckhardt. . . . .	<a href="#">45</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">88</a> , <a href="#">96</a>
Buridan. . . . .	<a href="#">331</a>
Buße. . . . .	<a href="#">310</a> , <a href="#">336</a>
Cajetan. . . . .	<a href="#">331-333</a> , <a href="#">339</a>
Calov. . . . .	<a href="#">17</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">146</a>
Camus. . . . .	<a href="#">47</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">439</a>
Camus, Albert. . . . .	<a href="#">47</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">439</a>
Cano. . . . .	<a href="#">17</a>
Canterbury. . . . .	<a href="#">434</a> , <a href="#">440</a>
Chadwick. . . . .	<a href="#">204</a> , <a href="#">244</a>
Chalcedon. . . . .	<a href="#">22</a> , <a href="#">300</a> , <a href="#">328</a> , <a href="#">410</a> , <a href="#">412</a> , <a href="#">445</a>
Chalcedons. . . . .	<a href="#">22</a>
Chaos. . . . .	<a href="#">154</a> , <a href="#">242</a>
Chatelain. . . . .	<a href="#">330</a>
Chesterton. . . . .	<a href="#">65</a>

Chiliasmus.....	<a href="#">42</a> , <a href="#">62</a> , <a href="#">167</a> , <a href="#">168</a> , <a href="#">173</a> , <a href="#">183</a> , <a href="#">216</a> , <a href="#">226-228</a> , <a href="#">230</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">245</a>
China.....	<a href="#">141</a> , <a href="#">147</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">150</a>
Christentum.....	<a href="#">41</a> , <a href="#">53</a> , <a href="#">83</a> , <a href="#">93</a> , <a href="#">95</a> , <a href="#">97</a> , <a href="#">99</a> , <a href="#">101</a> , <a href="#">102</a> , <a href="#">107</a> , <a href="#">108</a> , <a href="#">113</a> , <a href="#">117</a> , <a href="#">126</a> , <a href="#">147</a> , <a href="#">153</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">160</a> , <a href="#">210</a> , <a href="#">215</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">268</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">272</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">317</a> , <a href="#">328</a> , <a href="#">340</a>
Chronos.....	<a href="#">58</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">165</a> , <a href="#">246</a>
Chrysostomus.....	<a href="#">174</a>
Clairmont.....	<a href="#">158</a>
Clauberg.....	<a href="#">146</a>
Cohen.....	<a href="#">105</a>
Cohen, Paul.....	<a href="#">105</a>
Colli.....	<a href="#">80</a>
Colli, Giorgio.....	<a href="#">80</a>
Congar.....	<a href="#">168</a> , <a href="#">171</a>
Cotta.....	<a href="#">120</a> , <a href="#">136</a> , <a href="#">381</a>
creatio ex nihilo.....	<a href="#">265</a> , <a href="#">266</a> , <a href="#">428</a> , <a href="#">445</a>
Daley.....	<a href="#">31</a> , <a href="#">218</a>
Dante.....	<a href="#">55</a>
Darwin.....	<a href="#">392</a>
Darwin, Charles.....	<a href="#">392</a>
das Böse.....	<a href="#">63</a> , <a href="#">134</a> , <a href="#">140</a> , <a href="#">235</a> , <a href="#">242</a> , <a href="#">260</a> , <a href="#">264</a> , <a href="#">285</a> , <a href="#">425</a> , <a href="#">428</a> , <a href="#">430</a> , <a href="#">431</a>
das Eine.....	<a href="#">8</a> , <a href="#">36</a> , <a href="#">72</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">165</a> , <a href="#">183</a> , <a href="#">198</a> , <a href="#">207</a> , <a href="#">249</a> , <a href="#">354</a> , <a href="#">384</a> , <a href="#">393</a> , <a href="#">420</a> , <a href="#">432</a>
das Göttliche.....	<a href="#">41</a> , <a href="#">263</a> , <a href="#">305</a> , <a href="#">322</a> , <a href="#">324</a>
das Heilige.....	<a href="#">126</a> , <a href="#">143</a>
das Hier.....	<a href="#">429</a>
das Nichts.....	<a href="#">46</a> , <a href="#">59</a> , <a href="#">271</a> , <a href="#">392</a> , <a href="#">428</a>
David.....	<a href="#">51</a> , <a href="#">141</a> , <a href="#">173</a> , <a href="#">250</a> , <a href="#">251</a> , <a href="#">257</a> , <a href="#">259</a> , <a href="#">370</a>
Davies.....	<a href="#">138</a>
Davies, Paul.....	<a href="#">138</a>
De Novissimis.....	<a href="#">17</a> , <a href="#">18</a>
Definition.....	<a href="#">14</a> , <a href="#">40</a> , <a href="#">57</a> , <a href="#">70</a> , <a href="#">71</a> , <a href="#">82</a> , <a href="#">223</a> , <a href="#">255</a> , <a href="#">406</a> , <a href="#">418</a>
Demokratie.....	<a href="#">44</a> , <a href="#">48</a> , <a href="#">116</a> , <a href="#">125</a>
Dempff.....	<a href="#">169</a>
Denifle.....	<a href="#">185</a> , <a href="#">330</a>
Denzinger.....	<a href="#">323</a> , <a href="#">443</a> , <a href="#">445</a>
Descartes.....	<a href="#">37-40</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">115</a> , <a href="#">211</a> , <a href="#">212</a> , <a href="#">272</a> , <a href="#">366</a>
Descartes, René.....	<a href="#">37-40</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">115</a> , <a href="#">211</a> , <a href="#">212</a> , <a href="#">272</a> , <a href="#">366</a>
Descartes <sup>ε</sup> .....	<a href="#">37</a>
Dettloff.....	<a href="#">110</a>
Deuterocesaja.....	<a href="#">263</a>
deutsche.....	<a href="#">443</a>
Diachronie.....	<a href="#">57</a> , <a href="#">58</a> , <a href="#">82</a> , <a href="#">246</a>
Dialektik.....	<a href="#">11</a> , <a href="#">57</a> , <a href="#">60</a> , <a href="#">66</a> , <a href="#">71</a> , <a href="#">72</a> , <a href="#">134</a> , <a href="#">145</a> , <a href="#">161</a> , <a href="#">165</a> , <a href="#">334</a> , <a href="#">365</a> , <a href="#">373</a> , <a href="#">381</a>
Dialog.....	<a href="#">274</a> , <a href="#">280</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">372</a> , <a href="#">380</a> , <a href="#">381</a> , <a href="#">435</a> , <a href="#">440</a>
Dichtung.....	<a href="#">146</a>

Differenz. . .	<a href="#">21</a> , <a href="#">56</a> , <a href="#">61</a> , <a href="#">72-74</a> , <a href="#">76</a> , <a href="#">157</a> , <a href="#">160</a> , <a href="#">195</a> , <a href="#">222</a> , <a href="#">223</a> , <a href="#">273</a> , <a href="#">275</a> , <a href="#">300</a> , <a href="#">309</a> , <a href="#">311</a> , <a href="#">314</a> , <a href="#">321</a> , <a href="#">334</a> , <a href="#">344</a> , <a href="#">347</a> , <a href="#">373</a> , <a href="#">374</a> , <a href="#">377</a> , <a href="#">389</a> , <a href="#">400-403</a> , <a href="#">406</a> , <a href="#">409</a> , <a href="#">412</a>
Dionysios. . . . .	<a href="#">74</a>
Dionysius. . . . .	<a href="#">74</a>
Diskurs. . . . .	<a href="#">425</a> , <a href="#">440</a>
Distanz. . . . .	<a href="#">8</a> , <a href="#">25</a> , <a href="#">33</a> , <a href="#">46</a> , <a href="#">51</a> , <a href="#">57</a> , <a href="#">64</a> , <a href="#">75</a> , <a href="#">87</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">153</a> , <a href="#">161</a> , <a href="#">177</a> , <a href="#">222</a> , <a href="#">228</a> , <a href="#">249</a> , <a href="#">255</a> , <a href="#">289</a> , <a href="#">328</a> , <a href="#">414</a>
Dogmatik. . . . .	<a href="#">9</a> , <a href="#">13</a> , <a href="#">16</a> , <a href="#">17</a> , <a href="#">19</a> , <a href="#">20</a> , <a href="#">23-26</a> , <a href="#">28</a> , <a href="#">53-55</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">146</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">296</a> , <a href="#">351</a> , <a href="#">352</a> , <a href="#">440</a> , <a href="#">443</a>
Dombart. . . . .	<a href="#">208</a>
Doppeldeutigkeit. . . . .	<a href="#">112</a> , <a href="#">123</a> , <a href="#">188</a>
Dr. Faustus. . . . .	<a href="#">63</a> , <a href="#">428</a> , <a href="#">435</a>
Dritte. . . . .	<a href="#">28</a> , <a href="#">173</a> , <a href="#">178</a> , <a href="#">180</a> , <a href="#">181</a> , <a href="#">192</a> , <a href="#">202</a> , <a href="#">230</a> , <a href="#">292</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">374</a> , <a href="#">421</a> , <a href="#">428</a>
Droysen. . . . .	<a href="#">161</a>
Dualismus. . . . .	<a href="#">39</a> , <a href="#">40</a> , <a href="#">303-307</a> , <a href="#">309</a> , <a href="#">359</a> , <a href="#">360</a> , <a href="#">379</a> , <a href="#">380</a> , <a href="#">390</a>
Duchrow. . . . .	<a href="#">211</a>
Dummheit. . . . .	<a href="#">164</a> , <a href="#">192</a> , <a href="#">228</a>
Duns. . . . .	<a href="#">330</a>
Dykmans. . . . .	<a href="#">316</a> , <a href="#">321</a> , <a href="#">322</a>
Eberhard. . . . .	<a href="#">376</a>
Ebert. . . . .	<a href="#">381</a> , <a href="#">397</a>
Ebert, Theodor. . . . .	<a href="#">381</a> , <a href="#">397</a>
Echternach. . . . .	<a href="#">69</a>
Eckhart. . . . .	<a href="#">98</a> , <a href="#">443</a>
Egoismus. . . . .	<a href="#">75</a> , <a href="#">214</a> , <a href="#">224</a> , <a href="#">349</a> , <a href="#">437</a>
Einfachheit. . . . .	<a href="#">160</a>
Einhard. . . . .	<a href="#">211</a>
Einsicht. . . . .	<a href="#">66</a> , <a href="#">108</a> , <a href="#">124</a> , <a href="#">155</a> , <a href="#">163</a> , <a href="#">206</a> , <a href="#">214</a> , <a href="#">251</a> , <a href="#">268</a> , <a href="#">302</a> , <a href="#">330</a> , <a href="#">369</a> , <a href="#">382</a> , <a href="#">385</a> , <a href="#">386</a> , <a href="#">395</a> , <a href="#">405</a>
Einstein. . . . .	<a href="#">139</a> , <a href="#">361</a> , <a href="#">434</a> , <a href="#">435</a> , <a href="#">440</a>
Einstein, Albert. . . . .	<a href="#">138</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">361</a> , <a href="#">434-436</a> , <a href="#">440</a>
Einsteins. . . . .	<a href="#">138</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">436</a>
Einzelfall. . . . .	<a href="#">37</a>
Einzigkeit. . . . .	<a href="#">35</a> , <a href="#">214</a> , <a href="#">215</a> , <a href="#">318</a>
Ekstase. . . . .	<a href="#">202</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">406</a>
Ekstatik. . . . .	<a href="#">249</a>
Elija. . . . .	<a href="#">175</a> , <a href="#">177</a>
Elite. . . . .	<a href="#">209</a>
Emanzipation. . . . .	<a href="#">93</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">314</a> , <a href="#">319</a> , <a href="#">323</a> , <a href="#">334</a>
Empfindung. . . . .	<a href="#">40</a>
Emphase. . . . .	<a href="#">356</a>
Empirie. . . . .	<a href="#">59</a>
Energie. . . . .	<a href="#">87</a> , <a href="#">88</a> , <a href="#">237</a> , <a href="#">400</a>
Engel. . . . .	<a href="#">16</a> , <a href="#">186</a> , <a href="#">187</a> , <a href="#">216</a> , <a href="#">217</a> , <a href="#">220</a> , <a href="#">224</a> , <a href="#">229</a> , <a href="#">230</a> , <a href="#">232</a> , <a href="#">240</a> , <a href="#">241</a> , <a href="#">262</a> , <a href="#">301</a> , <a href="#">320</a> , <a href="#">322</a> , <a href="#">343</a>

- Entfremdung. . . . . [44](#), [75](#), [136](#), [163](#), [164](#), [233](#), [242](#), [306](#), [310](#)
- Ent-Eschatologisierung. . . . . [18](#), [51](#), [354](#)
- Epigone. . . . . [416](#)
- Epikur. . . . . [391](#)
- Erfahrung. . . . . [12](#), [26](#), [37](#), [40](#), [46](#), [55](#), [91](#), [93](#), [94](#), [100](#), [115](#), [124-126](#), [142](#), [149](#),  
[155](#), [156](#), [193](#), [201](#), [211](#), [217](#), [218](#), [221](#), [225](#), [227](#), [236-239](#), [241](#), [242](#), [253](#),  
[256](#), [262](#), [266](#), [271](#), [273](#), [275](#), [278](#), [303](#), [305](#), [336](#), [364](#), [383](#), [386](#), [392](#), [412](#)
- Erlösung. . . . . [97](#), [98](#), [214](#), [215](#), [221](#), [233](#), [240](#), [253](#), [268](#), [274](#), [281](#), [294](#), [317](#)
- Ernst. . . . . [15](#), [25](#), [39](#), [40](#), [43](#), [44](#), [50](#), [77](#), [78](#), [85](#), [122](#), [150](#), [170](#), [206](#), [208](#), [243](#),  
[248](#), [266](#), [274](#), [287](#), [288](#), [328](#), [331](#), [343](#), [391](#), [422](#), [424](#), [426](#), [431](#)
- Ernüchterung. . . . . [95](#)
- Erscheinung. . . . . [40](#), [41](#), [50](#), [61](#), [92](#), [158](#), [201](#), [224](#), [259](#), [266](#), [280](#), [283](#)
- Erstaunen. . . . . [47](#), [141](#)
- Erwählung. . . . . [259](#)
- Erziehung. . . . . [135](#), [136](#), [143](#), [148](#), [305](#), [306](#), [366](#), [371](#)
- Eschatologie. . . . . [1](#), [7-9](#), [11-28](#), [30-34](#), [43](#), [45-47](#), [50-58](#), [61-69](#), [79-82](#), [85](#), [86](#),  
[88](#), [89](#), [95](#), [98-101](#), [103](#), [106-108](#), [114](#), [120](#), [127](#), [130](#), [135](#), [146](#), [150](#), [151](#),  
[167](#), [186](#), [199](#), [204](#), [205](#), [207](#), [208](#), [216](#), [218](#), [226](#), [230](#), [231](#), [233](#), [236](#), [246](#),  
[250](#), [251](#), [264](#), [275](#), [279](#), [284](#), [292](#), [300](#), [303](#), [305](#), [315](#), [317](#), [321](#), [326](#), [327](#),  
[334](#), [335](#), [337](#), [338](#), [343](#), [344](#), [349](#), [350](#), [352-354](#), [358](#), [359](#), [361-365](#), [370](#),  
[372](#), [375](#), [377](#), [389](#), [397](#), [401](#), [402](#), [405](#), [406](#), [409](#), [410](#), [417](#), [431](#), [440](#), [445](#)
- Ethische. . . . . [51](#), [113](#), [420](#)
- Eusebius. . . . . [136](#), [218](#)
- Euthanasie. . . . . [396](#)
- Evolution. . . . . [165](#), [435](#), [441](#)
- Evolutionslehre. . . . . [398](#)
- Exegese. . . . . [17](#), [19](#), [28](#), [54](#), [62](#), [127](#), [249](#), [251](#), [278](#), [280](#), [282](#), [283](#), [361](#), [377](#)
- Exil. . . . . [249](#), [250](#), [253](#), [256](#), [257](#), [261](#), [262](#), [275](#)
- Existential. . . . . [294](#)
- Existenz. . . . . [41](#), [46](#), [47](#), [50](#), [53](#), [55](#), [74](#), [90](#), [92](#), [100](#), [109](#), [124](#), [128](#), [155](#), [161](#), [186](#),  
[211](#), [221](#), [223](#), [241](#), [253](#), [257](#), [258](#), [270-272](#), [299](#), [309](#), [311](#), [328-330](#), [332](#),  
[335](#), [338-343](#), [345](#), [352](#), [355](#), [356](#), [362](#), [366](#), [371](#), [373](#), [374](#), [376](#), [386](#), [391](#),  
[392](#), [396](#), [397](#), [400](#), [407](#), [411](#), [413](#), [421](#), [430](#)
- Ezechiel. . . . . [263](#)
- Fakten. . . . . [197](#), [381](#)
- Faktizität. . . . . [295](#), [389](#)
- Falschheit. . . . . [31](#)
- Fastenrath. . . . . [114](#)
- Fegefeuer. . . . . [23](#), [55](#), [301](#), [310](#), [313](#), [323](#), [325](#), [334-338](#), [345](#), [347-349](#), [356](#), [359](#),  
[403](#), [412](#)
- Fénelon. . . . . [136](#)
- Fénelons. . . . . [136](#)
- Feuerbach. . . . . [43](#), [78](#), [375](#)
- Feuerbach, Ludwig. . . . . [43](#), [78](#), [375](#)
- Feyerabend, Paul. . . . . [48](#), [78](#)

Feyerabend, Paul K. (1924 - 1994).....	<a href="#">48</a> , <a href="#">78</a>
Fichte, Johann G. (1762 - 1814).....	<a href="#">57</a> , <a href="#">152</a> , <a href="#">366-368</a> , <a href="#">370</a> , <a href="#">372</a> , <a href="#">397</a>
Fink. ....	<a href="#">169</a> , <a href="#">441</a>
Fischer. ....	<a href="#">60</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">370</a> , <a href="#">381</a>
Flanagan.....	<a href="#">409</a> , <a href="#">417</a>
Flasch.....	<a href="#">229</a> , <a href="#">330</a>
Forschung.....	<a href="#">19</a> , <a href="#">45</a> , <a href="#">50</a> , <a href="#">52</a> , <a href="#">81</a> , <a href="#">244</a> , <a href="#">250</a>
Fournier.....	<a href="#">322</a>
Franck. ....	<a href="#">272</a>
Franziskus.....	<a href="#">168</a> , <a href="#">197</a> , <a href="#">198</a> , <a href="#">201-203</a> , <a href="#">272</a> , <a href="#">283</a>
Freiheit.. <a href="#">26</a> , <a href="#">32</a> , <a href="#">33</a> , <a href="#">46</a> , <a href="#">60</a> , <a href="#">65</a> , <a href="#">66</a> , <a href="#">92</a> , <a href="#">101</a> , <a href="#">108</a> , <a href="#">109</a> , <a href="#">116-118</a> , <a href="#">125</a> , <a href="#">133</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">151-154</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">161-164</a> , <a href="#">166</a> , <a href="#">177</a> , <a href="#">181</a> , <a href="#">187</a> , <a href="#">189</a> , <a href="#">195-197</a> , <a href="#">202</a> , <a href="#">217</a> , <a href="#">219</a> , <a href="#">221-224</a> , <a href="#">228</a> , <a href="#">232</a> , <a href="#">233</a> , <a href="#">236</a> , <a href="#">239-242</a> , <a href="#">246-248</a> , <a href="#">254</a> , <a href="#">259</a> , <a href="#">268</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">288</a> , <a href="#">289</a> , <a href="#">294</a> , <a href="#">306</a> , <a href="#">310</a> , <a href="#">314</a> , <a href="#">349</a> , <a href="#">350</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">394</a> , <a href="#">408</a> , <a href="#">410</a> , <a href="#">411</a> , <a href="#">431-433</a> , <a href="#">436</a>	
Freiheiten.....	<a href="#">221</a>
Freitod. ....	<a href="#">278</a>
Freud. ....	<a href="#">370</a>
Freud, Sigmund.....	<a href="#">370</a>
Friede.....	<a href="#">263</a>
Friedrich der Große. ....	<a href="#">132</a>
Fries.....	<a href="#">110</a> , <a href="#">444</a>
Frömmigkeit. ....	<a href="#">144</a> , <a href="#">341</a>
Fukuyama. ....	<a href="#">48</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">133</a>
Funke.....	<a href="#">307</a>
Furcht. ....	<a href="#">138</a> , <a href="#">209</a> , <a href="#">240</a> , <a href="#">302</a> , <a href="#">427</a>
Galilei.....	<a href="#">115</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">171</a>
Galilei, Galileo.....	<a href="#">115</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">171</a>
Ganztodhypothese. ....	<a href="#">64</a> , <a href="#">376</a> , <a href="#">404</a>
Garten des Menschlichen.....	<a href="#">118</a> , <a href="#">411</a> , <a href="#">417</a>
Gebn . <a href="#">10</a> , <a href="#">31</a> , <a href="#">33</a> , <a href="#">66</a> , <a href="#">69-71</a> , <a href="#">74-76</a> , <a href="#">84</a> , <a href="#">89</a> , <a href="#">91</a> , <a href="#">108</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">150</a> , <a href="#">162</a> , <a href="#">166</a> , <a href="#">175</a> , <a href="#">182</a> , <a href="#">192</a> , <a href="#">215</a> , <a href="#">237</a> , <a href="#">246</a> , <a href="#">251</a> , <a href="#">267</a> , <a href="#">276</a> , <a href="#">285</a> , <a href="#">288</a> , <a href="#">301-303</a> , <a href="#">306</a> , <a href="#">320</a> , <a href="#">324</a> , <a href="#">330</a> , <a href="#">385</a> , <a href="#">392</a> , <a href="#">394</a> , <a href="#">407</a> , <a href="#">427</a> , <a href="#">429</a> , <a href="#">435</a>	
Gebet.....	<a href="#">77</a> , <a href="#">140</a> , <a href="#">232</a> , <a href="#">311</a>
Gefahr. ... <a href="#">55</a> , <a href="#">56</a> , <a href="#">103</a> , <a href="#">105</a> , <a href="#">106</a> , <a href="#">115</a> , <a href="#">143</a> , <a href="#">235</a> , <a href="#">242</a> , <a href="#">247</a> , <a href="#">262</a> , <a href="#">264</a> , <a href="#">281</a> , <a href="#">303</a> , <a href="#">306</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">374</a> , <a href="#">385</a> , <a href="#">388</a> , <a href="#">396</a> , <a href="#">404</a> , <a href="#">405</a> , <a href="#">408</a> , <a href="#">417</a> , <a href="#">437</a> , <a href="#">440</a>	
Gegenstand. ... <a href="#">8</a> , <a href="#">9</a> , <a href="#">14</a> , <a href="#">16</a> , <a href="#">67</a> , <a href="#">81</a> , <a href="#">91</a> , <a href="#">96</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">156-158</a> , <a href="#">160</a> , <a href="#">191</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">293</a> , <a href="#">324</a> , <a href="#">340</a> , <a href="#">368</a> , <a href="#">389</a> , <a href="#">390</a> , <a href="#">404</a> , <a href="#">415</a> , <a href="#">434</a>	
Gegenstand der Theologie.....	<a href="#">8</a> , <a href="#">14</a> , <a href="#">81</a>
Gegenwart.....	<a href="#">27</a> , <a href="#">31</a> , <a href="#">34</a> , <a href="#">38</a> , <a href="#">57-59</a> , <a href="#">62</a> , <a href="#">76</a> , <a href="#">89</a> , <a href="#">95</a> , <a href="#">107</a> , <a href="#">120</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">165</a> , <a href="#">170</a> , <a href="#">180</a> , <a href="#">191</a> , <a href="#">196</a> , <a href="#">197</a> , <a href="#">200-204</a> , <a href="#">206</a> , <a href="#">211</a> , <a href="#">228</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">244</a> , <a href="#">246</a> , <a href="#">276</a> , <a href="#">287</a> , <a href="#">294</a> , <a href="#">307</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">360</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">405</a> , <a href="#">413</a> , <a href="#">418</a> , <a href="#">419</a> , <a href="#">444</a>
Gehorsam. ....	<a href="#">125</a> , <a href="#">126</a> , <a href="#">179</a> , <a href="#">253</a> , <a href="#">258</a>
Geisteswissenschaft.....	<a href="#">11</a>
Gemeinschaft. ... <a href="#">67</a> , <a href="#">114</a> , <a href="#">125</a> , <a href="#">167</a> , <a href="#">182</a> , <a href="#">195</a> , <a href="#">224</a> , <a href="#">322</a> , <a href="#">337</a> , <a href="#">345</a> , <a href="#">352</a> , <a href="#">353</a> , <a href="#">356</a> , <a href="#">357</a> , <a href="#">379</a> , <a href="#">406</a>	

- Genießen. . . . . [420](#)
- Geometrisierung der Zeit. . . . . [138](#)
- Gerardino. . . . . [168](#), [177](#), [185](#), [186](#), [190](#)
- Gerechtigkeit. . . . . [192](#), [214](#), [231](#), [234](#), [235](#), [260](#), [263](#), [285](#), [288](#), [301](#), [302](#), [336](#),  
[339](#), [421](#), [428](#), [430](#), [433](#)
- Gerl. . . . . [111](#), [126](#)
- Gertrud. . . . . [229](#)
- Geschichte. . . . . [7](#), [9](#), [11-16](#), [18](#), [22](#), [24-30](#), [32-36](#), [41-45](#), [47](#), [48](#), [50-52](#), [55](#), [60-62](#), [64](#), [66-68](#), [73](#), [76](#), [78](#), [81-83](#), [85](#), [86](#), [88-104](#), [106-111](#), [116](#), [117](#), [120](#),  
[121](#), [123](#), [127](#), [131-134](#), [137](#), [138](#), [140-156](#), [158](#), [159](#), [161-168](#), [170-176](#),  
[178](#), [179](#), [183-209](#), [211](#), [212](#), [214-217](#), [219-222](#), [225](#), [228](#), [229](#), [235-238](#),  
[240-244](#), [246-258](#), [261-271](#), [273-279](#), [283](#), [284](#), [290-292](#), [294](#), [300](#), [301](#),  
[303](#), [304](#), [306-310](#), [312-321](#), [323-328](#), [334](#), [338](#), [339](#), [343-345](#), [349-351](#),  
[353-356](#), [358-360](#), [362](#), [365](#), [367](#), [371](#), [374](#), [377-379](#), [383](#), [384](#), [389](#), [390](#),  
[393-395](#), [400-403](#), [405](#), [409-411](#), [414](#), [415](#), [418-420](#), [428](#), [430](#), [431](#), [438](#),  
[441](#), [442](#), [444](#)
- Geschichte Israels. . . . . [140](#), [247](#), [255](#)
- Geschichtlichkeit. . . . . [24](#), [27](#), [211](#), [351](#)
- Geschichtsphilosophie. . . . . [7](#), [32](#), [41-45](#), [47](#), [61](#), [66](#), [80](#), [85-89](#), [93](#), [96-98](#), [103](#),  
[105](#), [125](#), [130-133](#), [135](#), [145](#), [147-151](#), [166](#), [184](#), [208](#), [211](#), [247](#), [276](#), [358](#)
- Geschichtstheologie. . . . . [12](#), [32](#), [33](#), [42](#), [55](#), [61](#), [62](#), [69](#), [77](#), [88](#), [89](#), [93](#), [96](#), [97](#),  
[105](#), [130](#), [131](#), [135](#), [140](#), [143](#), [148](#), [150](#), [155](#), [166](#), [170](#), [183](#), [190](#), [195](#), [198](#),  
[201](#), [204](#), [208](#), [211](#), [218](#), [219](#), [225](#), [243](#), [245](#)
- Gese. . . . . [261](#), [262](#)
- Gesellschaft. . . . . [33](#), [35](#), [44](#), [87](#), [92](#), [106](#), [125](#), [127](#), [182](#), [194](#), [246](#), [312](#), [319](#), [350-352](#),  
[380](#), [432](#), [443](#)
- Gesicht. . . . . [50](#), [67](#), [133](#), [168](#), [239](#), [315](#), [395](#)
- Gewißheit. . . . . [161](#), [177](#), [186](#), [187](#), [212](#), [269](#), [312](#), [340](#), [394](#), [405](#)
- Gilbert. . . . . [65](#)
- Glaube. . . . . [33](#), [50](#), [53](#), [62](#), [81](#), [84](#), [93](#), [102-104](#), [111](#), [113](#), [114](#), [121](#), [127](#), [139](#),  
[161](#), [196](#), [208](#), [225](#), [256](#), [295](#), [298](#), [314](#), [331](#), [339](#), [346](#), [363](#), [370](#), [380](#), [385](#),  
[388](#), [393](#), [398](#), [401](#), [402](#), [406](#), [410](#), [411](#), [413-415](#), [425](#), [427](#), [435](#), [438](#), [443](#),  
[444](#)
- Gleichzeitigkeit. . . . . [146](#), [343](#)
- Glück. . . . . [8](#), [97](#), [155](#), [213](#), [228](#), [243](#), [314](#), [351](#), [368](#), [429](#)
- Gnade. . . . . [9](#), [29](#), [31](#), [84](#), [119](#), [120](#), [125](#), [193](#), [195](#), [233](#), [234](#), [236-241](#), [245](#), [265](#),  
[288](#), [291](#), [294](#), [341](#), [345-347](#), [349-351](#), [359](#), [363](#), [364](#), [369](#), [378](#), [396](#), [403](#),  
[410](#), [432](#)
- Gnilka. . . . . [389](#), [403](#), [417](#)
- Gnosis. . . . . [267](#), [303-305](#), [395](#)
- Goethe, Johann Wolfgang von. . . . . [63](#), [117](#), [368](#), [369](#), [428](#)
- Gogarten. . . . . [83](#)
- Gregor. . . . . [184](#), [301](#), [328](#)
- Gregor von Nyssa. . . . . [301](#)
- Greshake. . . . . [26](#), [372](#), [377](#)

griechische.....	<a href="#">100</a> , <a href="#">101</a> , <a href="#">209</a> , <a href="#">212</a> , <a href="#">361</a> , <a href="#">363</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">397</a>
Griechische Philosophie.....	<a href="#">209</a> , <a href="#">361</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">397</a>
Grillmeier.....	<a href="#">360</a> , <a href="#">443</a>
Gross.....	<a href="#">27</a>
Große Jahr.....	<a href="#">9</a>
Grundmann.....	<a href="#">169</a>
Guardini, Romano (1885-1968)...	<a href="#">85</a> , <a href="#">109-115</a> , <a href="#">117</a> , <a href="#">118</a> , <a href="#">121-130</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">275</a> , <a href="#">318</a>
Guitton.....	<a href="#">72</a> , <a href="#">78</a>
Güte.....	<a href="#">149</a> , <a href="#">234</a> , <a href="#">235</a> , <a href="#">240</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">287</a> , <a href="#">290</a> , <a href="#">297</a> , <a href="#">311</a> , <a href="#">346</a> , <a href="#">428</a>
Haeckel.....	<a href="#">39</a> , <a href="#">40</a> , <a href="#">78</a>
Haeckel, Ernst.....	<a href="#">39</a> , <a href="#">40</a> , <a href="#">78</a>
Hallensleben.....	<a href="#">333</a>
Harmonie.....	<a href="#">139</a> , <a href="#">382</a>
Haß.....	<a href="#">51</a> , <a href="#">120</a> , <a href="#">278</a> , <a href="#">281</a> , <a href="#">340</a> , <a href="#">413</a>
Hattrup.....	<a href="#">1</a> , <a href="#">2</a> , <a href="#">7</a> , <a href="#">263</a> , <a href="#">278</a>
Hegē.....	<a href="#">24</a> , <a href="#">45</a> , <a href="#">57</a> , <a href="#">60-62</a> , <a href="#">79</a> , <a href="#">86</a> , <a href="#">88</a> , <a href="#">133-135</a> , <a href="#">145</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">150-166</a> , <a href="#">205</a> , <a href="#">211</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">375</a>
Hegels.....	<a href="#">44</a> , <a href="#">45</a> , <a href="#">61</a> , <a href="#">134</a> , <a href="#">144</a> , <a href="#">145</a> , <a href="#">150-154</a> , <a href="#">156</a> , <a href="#">157</a> , <a href="#">161-165</a>
Heidegger, Martin.....	<a href="#">46</a> , <a href="#">99</a> , <a href="#">271</a>
Heidler.....	<a href="#">360</a> , <a href="#">376</a> , <a href="#">397</a>
Heiler.....	<a href="#">268</a>
heilig.....	<a href="#">235</a> , <a href="#">281</a> , <a href="#">356</a> , <a href="#">427</a>
Heiligenverehrung.....	<a href="#">202</a> , <a href="#">357</a> , <a href="#">358</a>
Heiliger Geist.....	<a href="#">184</a> , <a href="#">445</a>
Heiligkeit.....	<a href="#">281</a> , <a href="#">349</a> , <a href="#">354</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">409</a> , <a href="#">421</a>
Heilspartikularismus.....	<a href="#">240</a>
Held.....	<a href="#">366</a>
Henrich.....	<a href="#">111</a>
Heraklit.....	<a href="#">212</a>
Herder, Johann Gottfried.....	<a href="#">42</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">79</a> , <a href="#">81</a> , <a href="#">83</a> , <a href="#">168</a> , <a href="#">218</a> , <a href="#">244</a> , <a href="#">255</a> , <a href="#">278</a> , <a href="#">280</a> , <a href="#">310</a> , <a href="#">326</a> , <a href="#">335</a> , <a href="#">344</a> , <a href="#">353</a> , <a href="#">360</a> , <a href="#">363</a> , <a href="#">372</a> , <a href="#">389</a> , <a href="#">440</a> , <a href="#">443</a> , <a href="#">444</a>
Hermeneutik.....	<a href="#">27</a> , <a href="#">50</a> , <a href="#">54</a> , <a href="#">250</a> , <a href="#">282</a> , <a href="#">400</a> , <a href="#">401</a> , <a href="#">405</a> , <a href="#">417</a>
Hermes, Georg (1775 - 1831).....	<a href="#">162</a>
Herrlichkeit.....	<a href="#">13</a> , <a href="#">23</a> , <a href="#">177</a> , <a href="#">191</a> , <a href="#">192</a> , <a href="#">315</a> , <a href="#">327</a> , <a href="#">354</a> , <a href="#">356</a> , <a href="#">370</a> , <a href="#">411</a>
Herrschaft.....	<a href="#">87</a> , <a href="#">114</a> , <a href="#">121</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">174</a> , <a href="#">176</a> , <a href="#">230</a> , <a href="#">252</a> , <a href="#">262</a> , <a href="#">285</a> , <a href="#">297</a> , <a href="#">298</a>
Herstellung.....	<a href="#">92</a>
Hesychius.....	<a href="#">227</a>
Heuchelei.....	<a href="#">210</a> , <a href="#">281</a> , <a href="#">282</a>
Hieronymus.....	<a href="#">218</a>
Himmelreich.....	<a href="#">422</a>
Hinduismus.....	<a href="#">271</a>
Hiroshima.....	<a href="#">15</a> , <a href="#">392</a>
Historismus.....	<a href="#">50</a> , <a href="#">82</a> , <a href="#">363</a>
Hitler.....	<a href="#">421</a>

- Hoffmann. . . . . [364](#), [441](#)
- Hölderlin. . . . . [154](#)
- Hölle. . . . . [12](#), [25](#), [55](#), [235](#), [301](#), [302](#), [313](#), [323](#), [340](#), [401](#), [420-427](#), [438-441](#)
- Honnfelder. . . . . [386](#)
- Honorius. . . . . [171](#)
- Humanismus. . . . . [17](#)
- Hünemann. . . . . [47](#), [59](#), [79](#), [255](#), [278](#), [364](#), [443](#)
- Hünemann, Peter. . . . . [47](#), [59](#), [79](#), [255](#), [278](#), [364](#), [443](#)
- Hypothesen. . . . . [26](#)
- Idealismus. . . . . [156](#), [272](#), [352](#), [374](#)
- Idee. . . . . [42](#), [75](#), [92](#), [94](#), [95](#), [99](#), [100](#), [106](#), [114](#), [115](#), [118](#), [130](#), [131](#), [135](#), [147](#), [150](#),  
[158-160](#), [163](#), [165](#), [169](#), [170](#), [172](#), [173](#), [175](#), [196](#), [197](#), [366](#), [372](#), [375](#), [387](#),  
[430](#)
- Ideenlehre. . . . . [380](#), [385](#), [405](#)
- Identifizierung. . . . . [87](#), [136](#), [165](#), [228](#), [292](#)
- Identität. . . . . [38-41](#), [43](#), [50](#), [56](#), [64](#), [84](#), [109](#), [118](#), [141](#), [142](#), [157](#), [159](#), [219](#), [221](#),  
[222](#), [238](#), [250](#), [252-256](#), [258](#), [261](#), [264](#), [266](#), [274](#), [278](#), [283](#), [284](#), [308](#), [324](#),  
[340](#), [342](#), [343](#), [353](#), [366-368](#), [371](#), [376](#), [378](#), [396](#), [420](#), [431-433](#), [435-437](#)
- Ideologie. . . . . [148](#), [186](#)
- Ideologiekritik. . . . . [66](#)
- Ikongraphie. . . . . [444](#)
- Indien. . . . . [96](#), [141](#)
- Individualeschatologie. . . . . [9](#), [15](#), [32](#), [82](#)
- Individuum. . . . . [35](#), [261](#), [312](#), [317](#)
- Inkarnation. . . . . [259](#)
- Innozenz. . . . . [307](#), [309](#), [311](#)
- Inspiration. . . . . [157](#)
- Interesse. . . . . [15](#), [16](#), [24](#), [86](#), [110](#), [116](#), [173](#), [390](#), [392](#), [419](#), [420](#), [437](#)
- Irenäus. . . . . [120](#), [218](#)
- Irenäus von Lyon. . . . . [120](#)
- Irrtum. . . . . [20](#), [51](#), [52](#), [102](#), [103](#), [107](#), [117](#), [134](#), [178](#), [203](#), [337](#)
- Jaeschke. . . . . [131](#)
- Jansenius. . . . . [211](#)
- Japan. . . . . [271](#)
- Jaspers. . . . . [46](#), [110](#), [212](#), [228](#)
- Jedin. . . . . [344](#), [443](#)
- Jenseits. . . . . [11](#), [19](#), [32](#), [46](#), [55](#), [123](#), [137](#), [205](#), [207](#), [244](#), [254](#), [264](#), [267](#), [268](#), [270](#),  
[272](#), [273](#), [294](#), [323](#), [364](#), [366](#), [370](#), [372](#), [373](#), [375](#), [378](#), [386](#), [389](#), [390](#), [395](#),  
[399](#), [402](#), [403](#), [411](#), [412](#), [416](#)
- Jeremia. . . . . [260](#)
- Jeremias. . . . . [280](#)
- Jesaja. . . . . [181](#), [252](#), [260](#), [264](#), [428](#)
- Joachim von Fiore. . . . . [7](#), [42](#), [62](#), [83](#), [88](#), [164](#), [166-192](#), [197](#), [198](#), [201-203](#), [230](#),  
[243](#), [247](#), [280](#), [389](#), [403](#), [417](#), [443](#)
- Johannes der Täufer. . . . . [276](#)

Johannes Paul II.	<a href="#">421</a> , <a href="#">441</a>
Johannes XXII.	<a href="#">22</a> , <a href="#">316-318</a> , <a href="#">321</a> , <a href="#">322</a> , <a href="#">324</a> , <a href="#">326</a> , <a href="#">343</a> , <a href="#">359</a>
Jonas.	<a href="#">303</a>
Jonas, Hans.	<a href="#">303</a>
Judentum.	<a href="#">32</a> , <a href="#">215</a> , <a href="#">285</a>
Jung.	<a href="#">138</a>
Jünger.	<a href="#">376</a>
Jünger, Eberhard.	<a href="#">376</a>
Justin.	<a href="#">429</a> , <a href="#">440</a>
Kampf ums Dasein.	<a href="#">61</a> , <a href="#">273</a> , <a href="#">303</a> , <a href="#">392</a> , <a href="#">408</a>
Kant, Immanuel.	<a href="#">24</a> , <a href="#">42</a> , <a href="#">55-57</a> , <a href="#">60</a> , <a href="#">73</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">79</a> , <a href="#">92</a> , <a href="#">151</a> , <a href="#">157</a> , <a href="#">158</a> , <a href="#">163</a> , <a href="#">196</a> , <a href="#">261</a> , <a href="#">366</a> , <a href="#">371</a> , <a href="#">372</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">443</a>
Karl der Große.	<a href="#">211</a>
Karmiris.	<a href="#">311</a>
Kaufmann.	<a href="#">40</a> , <a href="#">79</a> , <a href="#">83</a>
Kebes.	<a href="#">385</a> , <a href="#">387</a>
Kehl.	<a href="#">24</a> , <a href="#">28</a> , <a href="#">79</a> , <a href="#">264</a> , <a href="#">430</a> , <a href="#">440</a>
Keller.	<a href="#">375</a>
Kerényi.	<a href="#">269</a>
Kerygma.	<a href="#">282</a> , <a href="#">362</a>
Kierkegaard.	<a href="#">127</a> , <a href="#">161</a> , <a href="#">211</a>
Kilian.	<a href="#">172</a>
Kirche und Welt.	<a href="#">189</a>
Klemens.	<a href="#">304-306</a>
Knoll.	<a href="#">111</a>
Koch.	<a href="#">262</a> , <a href="#">280</a>
Kolonialismus.	<a href="#">87</a>
Kolumbus.	<a href="#">96</a> , <a href="#">112</a> , <a href="#">116</a> , <a href="#">118</a> , <a href="#">119</a> , <a href="#">124</a>
Kommunikation.	<a href="#">326</a> , <a href="#">342</a> , <a href="#">378</a>
Kommunismus.	<a href="#">115</a> , <a href="#">245</a>
Konkurrenz.	<a href="#">43</a> , <a href="#">67</a> , <a href="#">141</a> , <a href="#">142</a> , <a href="#">167</a> , <a href="#">240</a> , <a href="#">273</a> , <a href="#">277</a> , <a href="#">291</a> , <a href="#">336</a> , <a href="#">341</a> , <a href="#">413-416</a> , <a href="#">437</a>
Konstantin.	<a href="#">41</a> , <a href="#">136</a> , <a href="#">174</a> , <a href="#">218</a>
Kontemplation.	<a href="#">36</a> , <a href="#">72</a> , <a href="#">75</a> , <a href="#">171</a> , <a href="#">177</a> , <a href="#">182</a> , <a href="#">204</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">303</a>
Kopernikus.	<a href="#">116</a>
Kopernikus, Nikolaus.	<a href="#">116</a>
Krankheit.	<a href="#">96</a> , <a href="#">145</a> , <a href="#">152</a> , <a href="#">426</a>
Kremer.	<a href="#">146</a>
Kretschmar.	<a href="#">110</a>
Krieg.	<a href="#">110</a> , <a href="#">181</a> , <a href="#">370</a>
Kues.	<a href="#">327</a>
Kühn.	<a href="#">89</a> , <a href="#">367</a>
Kultur.	<a href="#">47</a> , <a href="#">53</a> , <a href="#">55</a> , <a href="#">86</a> , <a href="#">87</a> , <a href="#">109-111</a> , <a href="#">113</a> , <a href="#">114</a> , <a href="#">117</a> , <a href="#">118</a> , <a href="#">124</a> , <a href="#">125</a> , <a href="#">127</a> , <a href="#">130</a> , <a href="#">201</a> , <a href="#">209</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">275</a> , <a href="#">350</a> , <a href="#">351</a>
Kulturprotestantismus.	<a href="#">376</a>

- Küng. . . . . [24](#), [79](#)
- Kunst. . . . . [24](#), [102](#), [159](#), [166](#), [296](#)
- Kunz. . . . . [31](#), [335](#)
- Laktanz. . . . . [218](#)
- Länge der Zeit. . . . . [424](#)
- Laterankonzil. . . . . [171](#), [183](#), [185](#), [198](#), [331](#), [416](#), [445](#)
- Le Goff. . . . . [312](#)
- Leben-Jesu-Forschung. . . . . [50](#), [52](#), [81](#)
- Leere. . . . . [113](#), [271](#), [272](#), [293](#), [425](#)
- Leib. . . . . [7](#), [12](#), [34](#), [35](#), [37](#), [38](#), [64](#), [74](#), [81](#), [209](#), [272](#), [307-309](#), [320-322](#), [325](#), [326](#),  
[329](#), [335](#), [339](#), [352](#), [355](#), [360](#), [363](#), [365](#), [376-380](#), [389](#), [390](#), [395-397](#), [405](#),  
[406](#), [409](#), [411](#), [415](#), [422](#)
- Leiblichkeit. . . . . [226](#), [303](#), [378](#), [379](#)
- Leibniz. . . . . [43](#)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. . . . . [43](#)
- Leiden. . . . . [21](#), [29](#), [65](#), [90](#), [91](#), [136](#), [144](#), [178](#), [229](#), [253](#), [273](#), [276](#), [295-297](#), [299](#),  
[311](#), [323](#), [324](#), [335](#), [336](#), [354](#), [355](#), [430](#)
- Leistung. . . . . [103](#), [144](#), [146](#), [206](#), [236](#), [241](#), [247](#), [307](#), [408](#)
- Leo. . . . . [443](#)
- Lessing. . . . . [170](#), [184](#), [366](#), [372](#), [374](#)
- Levinas. . . . . [60](#), [78](#)
- Levinas, Emmanuel. . . . . [60](#), [78](#)
- Lewalter. . . . . [208](#)
- Licht. . . . . [121](#), [185](#), [198](#), [220](#), [234](#), [303](#), [324](#), [354](#), [400](#)
- Liebe. . . . . [30](#), [52](#), [53](#), [74](#), [76](#), [96](#), [181](#), [225](#), [245](#), [277](#), [278](#), [281](#), [289](#), [292](#), [315](#),  
[340](#), [346](#), [401](#), [406](#), [409](#), [411](#), [413](#), [415](#), [421](#), [425-427](#), [437](#)
- Lissabon. . . . . [131](#), [149](#), [392](#)
- List der Vernunft. . . . . [155](#)
- Logik. . . . . [145](#), [150](#), [151](#), [156-158](#), [160](#), [162](#), [172](#), [188](#), [229](#), [243](#), [275](#), [286](#), [360](#)
- Lohfink. . . . . [26](#), [372](#)
- Lohse. . . . . [208](#)
- Loisy. . . . . [21](#), [79](#)
- Lombardus. . . . . [183](#), [198](#), [310](#), [443](#)
- Lorenzo von Medici. . . . . [368](#)
- Löwith. . . . . [65](#), [85-88](#), [90-92](#), [94-102](#), [104-108](#), [110](#), [114](#), [130](#), [169](#), [208](#), [211](#)
- Löwith, Karl. . . . . [65](#), [85-108](#), [110](#), [114](#), [130](#), [169](#), [208](#), [211](#)
- Löwiths. . . . . [86](#), [89](#), [93](#), [96](#), [102](#), [103](#), [105](#), [106](#)
- Lubac. . . . . [169-171](#), [182](#), [188](#)
- Lubac, Henri de. . . . . [169-171](#), [182](#), [188](#)
- Lübbe. . . . . [83](#), [105](#)
- Ludwig XIV. . . . . [131](#), [135](#), [136](#)
- Lüge. . . . . [50](#), [51](#), [120](#), [222](#), [282](#)
- Luther. . . . . [211](#), [334-344](#), [346](#), [347](#), [394](#)
- Luthers. . . . . [334-340](#), [342-344](#), [347](#), [359](#), [360](#), [377](#)
- Machiavelli. . . . . [115](#)

Macht. . . . .	<a href="#">9</a> , <a href="#">11</a> , <a href="#">20</a> , <a href="#">24</a> , <a href="#">27</a> , <a href="#">28</a> , <a href="#">32</a> , <a href="#">38</a> , <a href="#">42</a> , <a href="#">86</a> , <a href="#">87</a> , <a href="#">93</a> , <a href="#">96</a> , <a href="#">97</a> , <a href="#">108</a> , <a href="#">112</a> , <a href="#">115</a> , <a href="#">116</a> , <a href="#">118</a> , <a href="#">120-123</a> , <a href="#">127</a> , <a href="#">128</a> , <a href="#">141</a> , <a href="#">143</a> , <a href="#">144</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">151</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">161</a> , <a href="#">162</a> , <a href="#">187</a> , <a href="#">200-202</a> , <a href="#">213-216</a> , <a href="#">218</a> , <a href="#">225</a> , <a href="#">233</a> , <a href="#">234</a> , <a href="#">237</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">253</a> , <a href="#">254</a> , <a href="#">256</a> , <a href="#">269</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">277</a> , <a href="#">281</a> , <a href="#">303</a> , <a href="#">307</a> , <a href="#">328</a> , <a href="#">340</a> , <a href="#">341</a> , <a href="#">346-350</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">365</a> , <a href="#">367</a> , <a href="#">375</a> , <a href="#">381</a> , <a href="#">388</a> , <a href="#">392</a> , <a href="#">405</a> , <a href="#">410</a> , <a href="#">429</a> , <a href="#">434</a> , <a href="#">438</a>
Machtförmigkeit. . . . .	<a href="#">115</a>
Mahlmann. . . . .	<a href="#">17</a>
Malebranche, Nicolas de (1638 - 1715). . . . .	<a href="#">136</a>
Mani. . . . .	<a href="#">178</a>
Manichäismus. . . . .	<a href="#">242</a> , <a href="#">314</a>
Manifestation. . . . .	<a href="#">280</a>
Mann. . . . .	<a href="#">74</a> , <a href="#">167</a> , <a href="#">171</a> , <a href="#">215</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">378</a>
Marcellinus. . . . .	<a href="#">213</a> , <a href="#">237</a>
Mariologie. . . . .	<a href="#">409</a> , <a href="#">417</a>
Marquard, Odo. . . . .	<a href="#">44</a> , <a href="#">45</a> , <a href="#">79</a>
Martin. . . . .	<a href="#">46</a> , <a href="#">271</a> , <a href="#">335</a> , <a href="#">336</a> , <a href="#">439</a>
Martin, Bernard (1798 - 1835). . . . .	<a href="#">244</a>
Marx. . . . .	<a href="#">24</a> , <a href="#">43-45</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">88</a> , <a href="#">95</a> , <a href="#">96</a> , <a href="#">162</a> , <a href="#">164</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">375</a>
Marx, Karl. . . . .	<a href="#">24</a> , <a href="#">43-45</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">88</a> , <a href="#">95</a> , <a href="#">96</a> , <a href="#">162</a> , <a href="#">164</a> , <a href="#">243</a> , <a href="#">375</a>
Marxismus. . . . .	<a href="#">25</a> , <a href="#">65</a> , <a href="#">164</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">354</a>
Massa damnata. . . . .	<a href="#">206</a> , <a href="#">226</a> , <a href="#">227</a> , <a href="#">240</a> , <a href="#">241</a>
Masse. . . . .	<a href="#">36</a> , <a href="#">40</a> , <a href="#">65</a> , <a href="#">134</a> , <a href="#">234</a>
Materialismus. . . . .	<a href="#">39</a> , <a href="#">431</a>
Mayer. . . . .	<a href="#">244</a>
Meditation. . . . .	<a href="#">36</a> , <a href="#">75</a> , <a href="#">174</a> , <a href="#">182</a> , <a href="#">270</a>
Melanchthon. . . . .	<a href="#">336</a>
Mendelssohn. . . . .	<a href="#">366</a> , <a href="#">372-374</a> , <a href="#">397</a>
Mensch. . . . .	<a href="#">11</a> , <a href="#">12</a> , <a href="#">15</a> , <a href="#">16</a> , <a href="#">26</a> , <a href="#">32</a> , <a href="#">35</a> , <a href="#">36</a> , <a href="#">38</a> , <a href="#">44</a> , <a href="#">46</a> , <a href="#">47</a> , <a href="#">56</a> , <a href="#">74</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">90</a> , <a href="#">94</a> , <a href="#">97</a> , <a href="#">98</a> , <a href="#">104</a> , <a href="#">116</a> , <a href="#">119-121</a> , <a href="#">125</a> , <a href="#">140</a> , <a href="#">143</a> , <a href="#">145</a> , <a href="#">149</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">160</a> , <a href="#">187</a> , <a href="#">188</a> , <a href="#">193</a> , <a href="#">194</a> , <a href="#">196</a> , <a href="#">197</a> , <a href="#">199</a> , <a href="#">202</a> , <a href="#">212</a> , <a href="#">217</a> , <a href="#">221-225</a> , <a href="#">232-234</a> , <a href="#">237-240</a> , <a href="#">242</a> , <a href="#">253</a> , <a href="#">254</a> , <a href="#">261</a> , <a href="#">263</a> , <a href="#">268</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">272</a> , <a href="#">277</a> , <a href="#">284</a> , <a href="#">286</a> , <a href="#">290</a> , <a href="#">293-295</a> , <a href="#">304</a> , <a href="#">306</a> , <a href="#">312</a> , <a href="#">314</a> , <a href="#">316</a> , <a href="#">318</a> , <a href="#">319</a> , <a href="#">328</a> , <a href="#">330</a> , <a href="#">335</a> , <a href="#">336</a> , <a href="#">339-343</a> , <a href="#">345-347</a> , <a href="#">352</a> , <a href="#">354-357</a> , <a href="#">363</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">368-371</a> , <a href="#">375-377</a> , <a href="#">379</a> , <a href="#">380</a> , <a href="#">388</a> , <a href="#">390</a> , <a href="#">391</a> , <a href="#">394-396</a> , <a href="#">400-402</a> , <a href="#">406</a> , <a href="#">407</a> , <a href="#">409</a> , <a href="#">411-415</a> , <a href="#">418</a> , <a href="#">424</a> , <a href="#">425</a> , <a href="#">428</a> , <a href="#">429</a> , <a href="#">432</a> , <a href="#">433</a> , <a href="#">436-438</a>
Menschlichkeit. . . . .	<a href="#">44</a> , <a href="#">259</a>
Merklein. . . . .	<a href="#">279</a> , <a href="#">280</a> , <a href="#">285</a> , <a href="#">287</a> , <a href="#">295</a> , <a href="#">296</a>
Metaphysik. . . . .	<a href="#">15</a> , <a href="#">18</a> , <a href="#">47</a> , <a href="#">94</a> , <a href="#">112</a> , <a href="#">120</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">156</a> , <a href="#">212</a> , <a href="#">272</a> , <a href="#">352</a> , <a href="#">361-363</a> , <a href="#">367</a> , <a href="#">386</a> , <a href="#">405</a>
Michel. . . . .	<a href="#">150</a>
Minerva. . . . .	<a href="#">172</a>
Misericordisten. . . . .	<a href="#">231</a> , <a href="#">245</a> , <a href="#">301</a> , <a href="#">426</a> , <a href="#">432</a>
Mitleid. . . . .	<a href="#">301</a> , <a href="#">315</a>
Mittelalter. . . . .	<a href="#">17</a> , <a href="#">27</a> , <a href="#">32</a> , <a href="#">116</a> , <a href="#">117</a> , <a href="#">307</a> , <a href="#">312</a> , <a href="#">314</a> , <a href="#">317</a> , <a href="#">327</a> , <a href="#">330</a> , <a href="#">333</a>
Modernität. . . . .	<a href="#">40</a> , <a href="#">79</a> , <a href="#">83</a>

- Möglichkeit. . . . . [24](#), [33](#), [46](#), [68](#), [76](#), [99](#), [164](#), [176](#), [188](#), [189](#), [194](#), [205](#), [235](#), [242](#),  
[251](#), [288](#), [289](#), [293](#), [296](#), [301](#), [302](#), [322](#), [353](#), [378](#), [387](#), [391](#), [393](#), [394](#), [401](#),  
[421](#), [425](#), [427](#)
- Moldenhauer. . . . . [150](#)
- Moltmann. . . . . [15](#), [29](#), [80](#)
- Monismus. . . . . [303](#), [305](#), [306](#), [309](#), [359](#), [379](#), [432](#)
- Montanus. . . . . [178](#)
- Montinari. . . . . [80](#)
- Montinari, Mazzino. . . . . [80](#)
- Moses. . . . . [372](#), [374](#), [397](#)
- Müller. . . . . [444](#)
- Mundhenk. . . . . [329](#), [339](#), [371](#)
- Mündigkeit. . . . . [306](#)
- Mystik. . . . . [119](#), [229](#)
- Mythos. . . . . [10](#), [47](#), [77](#), [122](#), [254](#), [255](#), [258](#), [259](#), [261](#), [269](#), [273](#), [373](#), [388](#), [389](#),  
[439](#)
- Nächstenliebe. . . . . [53](#), [82](#)
- Nähe. . . . . [8](#), [13](#), [18](#), [57](#), [59-61](#), [63](#), [120](#), [121](#), [125](#), [128](#), [137](#), [188](#), [194](#), [195](#), [200](#),  
[202](#), [244](#), [254](#), [270](#), [274](#), [278-282](#), [284](#), [289](#), [290](#), [295](#), [297](#), [299](#), [307](#), [314](#),  
[326](#), [328](#), [410](#)
- Nationalsozialismus. . . . . [245](#)
- Naturalismus. . . . . [305](#), [431](#)
- Naturgesetze. . . . . [12](#), [14](#), [118](#), [435](#)
- Naturphilosophie. . . . . [158](#), [382](#)
- Naturwissenschaft. . . . . [43](#), [65](#), [73](#), [79](#), [118](#), [123](#), [129](#), [162](#), [362](#), [363](#), [432](#)
- Nazianz. . . . . [184](#), [301](#)
- Negation. . . . . [90](#), [113](#), [134](#), [156](#), [162](#), [249](#), [253-255](#), [258](#), [260](#), [266](#), [267](#), [270](#),  
[278](#), [284](#), [290](#), [388](#), [403](#)
- Neomarxismus. . . . . [110](#)
- Neuplatonismus. . . . . [42](#), [242](#), [320](#)
- Neuscholastik. . . . . [26](#), [55](#)
- Newton. . . . . [139](#)
- Newton, Isaac. . . . . [139](#)
- Nietzsche. . . . . [10](#), [24](#), [80](#), [95](#), [96](#), [112](#), [113](#), [118-121](#), [124](#), [443](#)
- Nietzsche, Friedrich. . . . . [10](#), [24](#), [80](#), [95](#), [96](#), [112](#), [113](#), [118-121](#), [124](#), [271](#), [443](#)
- Nietzsches. . . . . [113](#), [118](#), [120](#), [124](#), [271](#)
- Nikolaus. . . . . [310](#), [327](#)
- Nikolaus von Kues. . . . . [327](#)
- Nishitani. . . . . [271](#), [272](#)
- Noah. . . . . [173](#)
- Nominalismus. . . . . [184](#)
- Notwendigkeit. . . . . [98](#), [134](#), [153](#), [160](#), [178](#), [197](#), [200-202](#), [235](#), [265](#), [292](#), [293](#),  
[296](#), [353](#), [401](#), [436](#)
- Novum. . . . . [97](#), [175](#)
- Nyssen. . . . . [198](#)

Objekt. . . . .	<a href="#">66</a> , <a href="#">270</a>
Objektivität. . . . .	<a href="#">50</a> , <a href="#">283</a>
Ockham. . . . .	<a href="#">321</a> , <a href="#">330</a> , <a href="#">331</a>
Offenbarung. . . . .	<a href="#">19</a> , <a href="#">29</a> , <a href="#">33</a> , <a href="#">35</a> , <a href="#">55</a> , <a href="#">59</a> , <a href="#">113</a> , <a href="#">117</a> , <a href="#">128</a> , <a href="#">142</a> , <a href="#">147</a> , <a href="#">156</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">165</a> , <a href="#">172-174</a> , <a href="#">184</a> , <a href="#">190</a> , <a href="#">220</a> , <a href="#">255</a> , <a href="#">272</a> , <a href="#">281</a> , <a href="#">290</a> , <a href="#">292</a> , <a href="#">317</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">373</a> , <a href="#">374</a> , <a href="#">379</a> , <a href="#">380</a> , <a href="#">388</a> , <a href="#">398</a> , <a href="#">400</a> , <a href="#">414</a> , <a href="#">419-421</a>
Offenheit. . . . .	<a href="#">190</a> , <a href="#">268</a>
Ökologie. . . . .	<a href="#">125</a>
ökologische Krise. . . . .	<a href="#">99</a>
Olivi. . . . .	<a href="#">183</a>
Ontologie. . . . .	<a href="#">146</a> , <a href="#">271</a>
Optimismus. . . . .	<a href="#">134</a> , <a href="#">226</a> , <a href="#">306</a> , <a href="#">369</a>
Origenes. . . . .	<a href="#">227</a> , <a href="#">231-233</a> , <a href="#">301</a> , <a href="#">302</a>
Ortega y Gasset. . . . .	<a href="#">36</a> , <a href="#">80</a> , <a href="#">110</a>
Ott. . . . .	<a href="#">31</a> , <a href="#">325</a> , <a href="#">326</a>
Otto. . . . .	<a href="#">335</a> , <a href="#">353</a>
Overbeck. . . . .	<a href="#">107</a>
Paderborn. . . . .	<a href="#">1</a> , <a href="#">2</a> , <a href="#">7</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">111</a> , <a href="#">217</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">386</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">444</a>
Pannenberg. . . . .	<a href="#">83</a> , <a href="#">102</a> , <a href="#">108</a>
Pannenberg, Wolfhart. . . . .	<a href="#">83</a> , <a href="#">102</a> , <a href="#">108</a>
Pantheismus. . . . .	<a href="#">375</a>
Parma. . . . .	<a href="#">186</a> , <a href="#">190</a>
Parmenides. . . . .	<a href="#">212</a> , <a href="#">213</a> , <a href="#">367</a> , <a href="#">368</a>
Pascal. . . . .	<a href="#">116</a>
Pascal, Blaise. . . . .	<a href="#">116</a>
Passivität. . . . .	<a href="#">311</a> , <a href="#">345</a> , <a href="#">406</a>
Paul. . . . .	<a href="#">48</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">137</a> , <a href="#">138</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">376</a> , <a href="#">421</a> , <a href="#">441</a>
Paulus. . . . .	<a href="#">18</a> , <a href="#">20</a> , <a href="#">42</a> , <a href="#">58</a> , <a href="#">62</a> , <a href="#">92</a> , <a href="#">94</a> , <a href="#">126</a> , <a href="#">237</a> , <a href="#">248</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">282</a> , <a href="#">298</a> , <a href="#">304</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">393</a> , <a href="#">411</a> , <a href="#">412</a> , <a href="#">415</a>
Pelagius. . . . .	<a href="#">207</a> , <a href="#">209</a>
Perichorese. . . . .	<a href="#">22</a>
Pesch. . . . .	<a href="#">335</a>
Petersen. . . . .	<a href="#">258</a>
Phaidon. . . . .	<a href="#">364</a> , <a href="#">372</a> , <a href="#">373</a> , <a href="#">379-381</a> , <a href="#">386</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">398</a> , <a href="#">429</a>
Phänomenologie. . . . .	<a href="#">150</a> , <a href="#">152</a> , <a href="#">158</a> , <a href="#">161</a>
Philipp. . . . .	<a href="#">31</a> , <a href="#">321</a> , <a href="#">344</a>
Philipp, Wolfgang. . . . .	<a href="#">31</a> , <a href="#">321</a> , <a href="#">344</a>
Philosophie. . . . .	<a href="#">37</a> , <a href="#">39</a> , <a href="#">40</a> , <a href="#">43-47</a> , <a href="#">68</a> , <a href="#">69</a> , <a href="#">79</a> , <a href="#">95</a> , <a href="#">99</a> , <a href="#">103</a> , <a href="#">105</a> , <a href="#">108</a> , <a href="#">125</a> , <a href="#">128</a> , <a href="#">131</a> , <a href="#">133</a> , <a href="#">146-148</a> , <a href="#">150</a> , <a href="#">152</a> , <a href="#">154</a> , <a href="#">155</a> , <a href="#">157</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">160</a> , <a href="#">164</a> , <a href="#">165</a> , <a href="#">209</a> , <a href="#">220</a> , <a href="#">271</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">303</a> , <a href="#">332</a> , <a href="#">333</a> , <a href="#">360</a> , <a href="#">361</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">372</a> , <a href="#">379</a> , <a href="#">382</a> , <a href="#">389</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">433</a> , <a href="#">443</a>
Philosophie	
christliche. . . . .	<a href="#">37</a> , <a href="#">39</a> , <a href="#">40</a> , <a href="#">43-47</a> , <a href="#">68</a> , <a href="#">69</a> , <a href="#">79</a> , <a href="#">95</a> , <a href="#">99</a> , <a href="#">103</a> , <a href="#">105</a> , <a href="#">108</a> , <a href="#">125</a> , <a href="#">128</a> , <a href="#">131</a> , <a href="#">133</a> , <a href="#">146-148</a> , <a href="#">150</a> , <a href="#">152</a> , <a href="#">154</a> , <a href="#">155</a> , <a href="#">157</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">160</a> , <a href="#">164</a> , <a href="#">165</a> , <a href="#">209</a> , <a href="#">220</a> , <a href="#">271</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">303</a> , <a href="#">332</a> , <a href="#">333</a> , <a href="#">360</a> , <a href="#">361</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">372</a> , <a href="#">379</a> , <a href="#">382</a> , <a href="#">389</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">433</a> , <a href="#">443</a>
Physik. . . . .	<a href="#">10</a> , <a href="#">115</a> , <a href="#">138</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">141</a> , <a href="#">309</a>

Picht.....	<u>120</u> , <u>381</u>
Picht, Georg.....	<u>120</u> , <u>381</u>
Pieper.....	<u>329</u> , <u>372</u>
Pilatus.....	<u>285</u>
Planung.....	<u>44</u>
Platon.....	<u>9</u> , <u>10</u> , <u>70</u> , <u>71</u> , <u>94</u> , <u>101</u> , <u>205</u> , <u>212</u> , <u>233</u> , <u>339</u> , <u>364</u> , <u>373</u> , <u>374</u> , <u>379</u> - <u>382</u> , <u>384</u> , <u>385</u> , <u>387</u> , <u>388</u> , <u>397</u> , <u>398</u> , <u>429</u>
Platonismus.....	<u>25</u> , <u>303</u> , <u>304</u> , <u>360</u> , <u>436</u>
Plotin.....	<u>72</u> - <u>76</u> , <u>78</u> , <u>80</u> , <u>255</u>
Plotins.....	<u>74</u> , <u>80</u> , <u>219</u> , <u>255</u>
Pluralismus.....	<u>125</u> , <u>215</u>
Pluta.....	<u>333</u>
Polag.....	<u>288</u>
Pomponazzi.....	<u>319</u> , <u>331</u> , <u>332</u>
Porphyrius.....	<u>74</u> , <u>80</u> , <u>214</u> , <u>215</u>
Positivismus.....	<u>404</u>
Postmoderne.....	<u>48</u> , <u>66</u> , <u>91</u> , <u>125</u>
Pottmeyer.....	<u>280</u> , <u>443</u>
Prädestination.....	<u>234</u> , <u>235</u> , <u>245</u>
Preuß.....	<u>250</u> , <u>251</u> , <u>256</u>
Prophetie.....	<u>113</u> , <u>121</u> , <u>122</u> , <u>187</u> , <u>260</u>
Proudhon.....	<u>95</u> , <u>96</u>
Psychoanalyse.....	<u>34</u> , <u>37</u>
Psychologie.....	<u>34</u> , <u>37</u> , <u>38</u> , <u>310</u>
Quaternität.....	<u>183</u>
Rad.....	<u>147</u> , <u>259</u>
Radikalität.....	<u>396</u>
Rahner.....	<u>54</u> - <u>56</u> , <u>68</u> , <u>80</u> , <u>126</u> , <u>199</u> , <u>294</u> , <u>362</u> , <u>403</u> , <u>417</u> , <u>444</u>
Rahner, Karl.....	<u>54</u> - <u>56</u> , <u>68</u> , <u>73</u> , <u>80</u> , <u>126</u> , <u>199</u> , <u>275</u> , <u>294</u> , <u>362</u> , <u>403</u> , <u>417</u> , <u>444</u>
Rangordnung.....	<u>156</u>
Raphael.....	<u>34</u> , <u>38</u> , <u>81</u>
Rationalität.....	<u>59</u> , <u>138</u> , <u>362</u> , <u>373</u>
Rätsel.....	<u>104</u> , <u>138</u> , <u>204</u> , <u>233</u>
Ratzinger.....	<u>25</u> , <u>26</u> , <u>37</u> , <u>80</u> , <u>201</u> , <u>265</u> , <u>305</u> , <u>312</u> , <u>443</u>
Ratzinger, Joseph.....	<u>25</u> , <u>26</u> , <u>37</u> , <u>80</u> , <u>201</u> , <u>265</u> , <u>305</u> , <u>312</u> , <u>443</u>
Raum.....	<u>11</u> , <u>35</u> , <u>37</u> , <u>43</u> , <u>56</u> , <u>57</u> , <u>59</u> , <u>64</u> , <u>69</u> , <u>76</u> , <u>95</u> , <u>116</u> , <u>119</u> , <u>137</u> - <u>142</u> , <u>148</u> , <u>149</u> , <u>159</u> , <u>189</u> , <u>194</u> , <u>204</u> , <u>242</u> , <u>243</u> , <u>246</u> , <u>248</u> , <u>249</u> , <u>252</u> , <u>266</u> , <u>280</u> , <u>284</u> , <u>287</u> , <u>290</u> , <u>292</u> , <u>293</u> , <u>314</u> , <u>380</u> , <u>402</u> , <u>421</u> , <u>434</u>
Reale.....	<u>30</u> , <u>92</u> , <u>269</u> , <u>369</u> , <u>427</u>
Realismus.....	<u>52</u>
Rechtfertigung.....	<u>23</u> , <u>335</u> , <u>336</u> , <u>344</u> - <u>347</u> , <u>349</u> , <u>350</u> , <u>407</u>
Reduktion.....	<u>15</u> , <u>100</u> , <u>129</u> , <u>319</u> , <u>371</u>
Reflexion.....	<u>21</u> , <u>27</u> , <u>28</u> , <u>53</u> , <u>61</u> , <u>136</u> , <u>166</u> , <u>201</u> , <u>234</u> , <u>278</u> , <u>284</u> , <u>317</u> , <u>365</u> , <u>395</u>
Reimarus.....	<u>50</u> - <u>53</u> , <u>81</u>
Reinhart.....	<u>17</u> , <u>146</u>

Reiser. . . . .	<a href="#">287</a>
Relativitätstheorie. . . . .	<a href="#">138</a> , <a href="#">139</a>
Richard. . . . .	<a href="#">271</a> , <a href="#">386</a> , <a href="#">436</a> , <a href="#">441</a>
Ringgren. . . . .	<a href="#">254</a>
Ritschl. . . . .	<a href="#">52</a>
Ritter. . . . .	<a href="#">443</a>
Robert. . . . .	<a href="#">109</a> , <a href="#">136</a>
Rorty, Richard. . . . .	<a href="#">436</a> , <a href="#">441</a>
Rosenberg. . . . .	<a href="#">172</a> , <a href="#">181</a> , <a href="#">184</a>
Rousseau. . . . .	<a href="#">41</a> , <a href="#">366</a>
Rudolph. . . . .	<a href="#">120</a> , <a href="#">303</a>
Rupert. . . . .	<a href="#">42</a> , <a href="#">178</a>
Samuel. . . . .	<a href="#">251</a> , <a href="#">259</a>
Sartres. . . . .	<a href="#">271</a>
Schachten. . . . .	<a href="#">191</a>
Schaeffler. . . . .	<a href="#">386</a>
Schäfer. . . . .	<a href="#">31</a> , <a href="#">344</a>
Scheffczyk. . . . .	<a href="#">266</a> , <a href="#">443</a>
Schelkle. . . . .	<a href="#">27</a>
Schelling. . . . .	<a href="#">154</a> , <a href="#">169</a>
Schiller, Friedrich von. . . . .	<a href="#">60</a>
Schilson. . . . .	<a href="#">110</a>
Schmaus. . . . .	<a href="#">24</a> , <a href="#">80</a> , <a href="#">351-353</a> , <a href="#">443</a>
Schmerz. . . . .	<a href="#">8</a> , <a href="#">29</a> , <a href="#">90</a> , <a href="#">155</a> , <a href="#">273</a> , <a href="#">328</a> , <a href="#">388</a> , <a href="#">395</a> , <a href="#">396</a>
Schmidt. . . . .	<a href="#">251</a> , <a href="#">256</a> , <a href="#">262</a> , <a href="#">280</a>
Schmitt. . . . .	<a href="#">440</a>
Schmöle. . . . .	<a href="#">304</a> , <a href="#">305</a>
Schnackenburg. . . . .	<a href="#">443</a> , <a href="#">444</a>
Scholz. . . . .	<a href="#">208</a>
Schönborn. . . . .	<a href="#">393</a>
Schöpfung. . . . .	<a href="#">11</a> , <a href="#">42</a> , <a href="#">62</a> , <a href="#">74</a> , <a href="#">76</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">90</a> , <a href="#">99</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">217</a> , <a href="#">221</a> , <a href="#">241</a> , <a href="#">248</a> , <a href="#">264</a> , <a href="#">265</a> , <a href="#">267</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">300</a> , <a href="#">305</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">392</a> , <a href="#">393</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">401</a> , <a href="#">406</a> , <a href="#">432</a>
Schrift. . . . .	<a href="#">13</a> , <a href="#">19</a> , <a href="#">31</a> , <a href="#">50</a> , <a href="#">51</a> , <a href="#">65</a> , <a href="#">109</a> , <a href="#">110</a> , <a href="#">134</a> , <a href="#">141</a> , <a href="#">180</a> , <a href="#">218</a> , <a href="#">227</a> , <a href="#">229</a> , <a href="#">231</a> , <a href="#">319</a> , <a href="#">322</a> , <a href="#">327</a> , <a href="#">338</a> , <a href="#">348</a> , <a href="#">375</a> , <a href="#">392</a> , <a href="#">419</a> , <a href="#">421</a> , <a href="#">422</a> , <a href="#">424</a> , <a href="#">426-428</a> , <a href="#">438</a>
Schuffenhauer. . . . .	<a href="#">78</a>
Schulte. . . . .	<a href="#">34</a> , <a href="#">38</a> , <a href="#">81</a>
Schütz. . . . .	<a href="#">27</a>
Schwäche. . . . .	<a href="#">100</a> , <a href="#">249</a> , <a href="#">373</a> , <a href="#">404</a>
Schweitzer. . . . .	<a href="#">50-53</a> , <a href="#">81</a> , <a href="#">82</a> , <a href="#">98</a> , <a href="#">107</a> , <a href="#">199</a>
Seckler. . . . .	<a href="#">183</a> , <a href="#">188</a> , <a href="#">190</a> , <a href="#">280</a> , <a href="#">443</a>
Sedlmayr. . . . .	<a href="#">110</a>
Seele. . . . .	<a href="#">7</a> , <a href="#">12</a> , <a href="#">25</a> , <a href="#">30</a> , <a href="#">32-41</a> , <a href="#">43</a> , <a href="#">64</a> , <a href="#">65</a> , <a href="#">72</a> , <a href="#">75</a> , <a href="#">81</a> , <a href="#">82</a> , <a href="#">194</a> , <a href="#">201</a> , <a href="#">204</a> , <a href="#">205</a> , <a href="#">212</a> , <a href="#">213</a> , <a href="#">215</a> , <a href="#">222</a> , <a href="#">238</a> , <a href="#">241</a> , <a href="#">242</a> , <a href="#">272</a> , <a href="#">308</a> , <a href="#">313</a> , <a href="#">315</a> , <a href="#">317</a> , <a href="#">319-322</a> , <a href="#">326-333</a> , <a href="#">335</a> , <a href="#">338-340</a> , <a href="#">343</a> , <a href="#">359-361</a> , <a href="#">363-366</a> , <a href="#">368</a> , <a href="#">371-381</a> , <a href="#">383</a> , <a href="#">387-390</a> , <a href="#">395-</a> <a href="#">398</a> , <a href="#">404-406</a> , <a href="#">416</a> , <a href="#">429</a> , <a href="#">433</a> , <a href="#">438</a> , <a href="#">439</a>

Seelenschlaf. . . . .	<a href="#">334</a> , <a href="#">338</a> , <a href="#">342</a> , <a href="#">359</a> , <a href="#">377</a>
Selbsterhaltung. . . . .	<a href="#">38</a> , <a href="#">105</a> , <a href="#">152</a> , <a href="#">253</a> , <a href="#">269</a> , <a href="#">333</a> , <a href="#">338</a> , <a href="#">365</a> , <a href="#">372</a>
Selbstmitteilung Gottes. . . . .	<a href="#">345</a> , <a href="#">400</a>
Selbstmord. . . . .	<a href="#">439</a>
Semmelroth. . . . .	<a href="#">353</a>
Shoa. . . . .	<a href="#">439</a>
Sieger. . . . .	<a href="#">33</a>
Simon. . . . .	<a href="#">136</a> , <a href="#">169</a>
Sinn der Geschichte. . . . .	<a href="#">18</a> , <a href="#">85</a> , <a href="#">91</a> , <a href="#">101</a> , <a href="#">102</a> , <a href="#">110</a> , <a href="#">161</a> , <a href="#">207</a>
Sisyphos. . . . .	<a href="#">47</a> , <a href="#">77</a> , <a href="#">439</a>
Skepsis. . . . .	<a href="#">10</a> , <a href="#">11</a> , <a href="#">45</a> , <a href="#">85</a> , <a href="#">88</a> , <a href="#">95</a> , <a href="#">102</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">433</a> , <a href="#">434</a>
Smend. . . . .	<a href="#">250</a>
Sokrates. . . . .	<a href="#">212</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">373</a> , <a href="#">374</a> , <a href="#">380-382</a> , <a href="#">384-388</a> , <a href="#">396</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">405</a>
Spaemann. . . . .	<a href="#">136</a>
Spaemann, Robert. . . . .	<a href="#">136</a>
Spekulation. . . . .	<a href="#">367</a> , <a href="#">368</a> , <a href="#">373</a>
Spengler. . . . .	<a href="#">47</a> , <a href="#">81</a>
Spinoza, Benedictus de. . . . .	<a href="#">139</a> , <a href="#">361</a>
Spur. . . . .	<a href="#">197</a>
St.-Nimmerleins-Tag. . . . .	<a href="#">13</a>
Stamm, Christian. . . . .	<a href="#">174</a> , <a href="#">257</a> , <a href="#">384</a>
Stellvertretung. . . . .	<a href="#">126</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">298</a> , <a href="#">336</a>
Stephenson. . . . .	<a href="#">269</a>
Stimme. . . . .	<a href="#">221</a>
Strauss. . . . .	<a href="#">51</a> , <a href="#">370</a>
Suarez. . . . .	<a href="#">350</a>
Subjekt. . . . .	<a href="#">56</a> , <a href="#">57</a> , <a href="#">66</a> , <a href="#">152</a> , <a href="#">157</a> , <a href="#">158</a> , <a href="#">164</a> , <a href="#">165</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">272</a> , <a href="#">363</a>
Subjektivität. . . . .	<a href="#">109</a> , <a href="#">151</a> , <a href="#">261</a>
Sühne. . . . .	<a href="#">231</a> , <a href="#">298</a> , <a href="#">311</a> , <a href="#">407</a>
Symbol. . . . .	<a href="#">53</a> , <a href="#">82</a> , <a href="#">110</a> , <a href="#">112</a> , <a href="#">145</a> , <a href="#">254</a> , <a href="#">266</a> , <a href="#">269</a> , <a href="#">310</a> , <a href="#">361</a>
System. . . . .	<a href="#">146</a> , <a href="#">158</a> , <a href="#">161-163</a> , <a href="#">207</a> , <a href="#">237</a> , <a href="#">242</a> , <a href="#">262</a> , <a href="#">329</a>
Szientismus. . . . .	<a href="#">65</a>
tabula rasa. . . . .	<a href="#">12</a>
Tantalos. . . . .	<a href="#">424</a>
Technik. . . . .	<a href="#">48</a> , <a href="#">87</a> , <a href="#">97</a> , <a href="#">101</a> , <a href="#">114</a> , <a href="#">121</a> , <a href="#">123</a> , <a href="#">125</a>
Teilhard. . . . .	<a href="#">29</a>
Teilhard de Chardin. . . . .	<a href="#">29</a>
Teilhard de Chardin, Pierre. . . . .	<a href="#">29</a>
Tempier. . . . .	<a href="#">330</a>
temps. . . . .	<a href="#">72</a> , <a href="#">78</a>
Tertullian. . . . .	<a href="#">218</a>
Thanatismus. . . . .	<a href="#">39</a>
Theodosius. . . . .	<a href="#">210</a>
Theologie. . . . .	<a href="#">8</a> , <a href="#">14-19</a> , <a href="#">21</a> , <a href="#">23</a> , <a href="#">25-29</a> , <a href="#">32-34</a> , <a href="#">37</a> , <a href="#">38</a> , <a href="#">41</a> , <a href="#">42</a> , <a href="#">46</a> , <a href="#">50-54</a> , <a href="#">59</a> , <a href="#">61</a> , <a href="#">62</a> , <a href="#">65</a> , <a href="#">66</a> , <a href="#">68</a> , <a href="#">70</a> , <a href="#">73</a> , <a href="#">74</a> , <a href="#">78</a> , <a href="#">80-83</a> , <a href="#">85</a> , <a href="#">86</a> , <a href="#">89</a> , <a href="#">93-96</a> , <a href="#">103-107</a> , <a href="#">110</a> , <a href="#">126</a> ,

	<a href="#">134</a> , <a href="#">146</a> , <a href="#">147</a> , <a href="#">160</a> , <a href="#">165</a> , <a href="#">172</a> , <a href="#">173</a> , <a href="#">189</a> , <a href="#">200</a> , <a href="#">206</a> , <a href="#">208</a> , <a href="#">225</a> , <a href="#">244</a> , <a href="#">249</a> , <a href="#">252</a> , <a href="#">259</a> , <a href="#">262</a> , <a href="#">274</a> , <a href="#">275</a> , <a href="#">277</a> , <a href="#">278</a> , <a href="#">280</a> , <a href="#">283</a> , <a href="#">294</a> , <a href="#">295</a> , <a href="#">301</a> , <a href="#">302</a> , <a href="#">305</a> , <a href="#">306</a> , <a href="#">310</a> , <a href="#">312</a> , <a href="#">313</a> , <a href="#">317</a> , <a href="#">326</a> , <a href="#">329</a> , <a href="#">335</a> , <a href="#">347</a> , <a href="#">360-365</a> , <a href="#">372</a> , <a href="#">376</a> , <a href="#">377</a> , <a href="#">379</a> , <a href="#">390</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">398</a> , <a href="#">402</a> , <a href="#">408</a> , <a href="#">410</a> , <a href="#">417</a> , <a href="#">420</a> , <a href="#">431</a> , <a href="#">433</a> , <a href="#">434</a> , <a href="#">440</a> , <a href="#">444</a>
Theotokos. . . . .	<a href="#">445</a>
Theunissen.. . . .	<a href="#">110</a>
Thimme. . . . .	<a href="#">208</a>
Thomas. . . . .	<a href="#">8</a> , <a href="#">35</a> , <a href="#">36</a> , <a href="#">41</a> , <a href="#">74</a> , <a href="#">81</a> , <a href="#">134</a> , <a href="#">164</a> , <a href="#">167</a> , <a href="#">168</a> , <a href="#">170</a> , <a href="#">174</a> , <a href="#">178</a> , <a href="#">183</a> , <a href="#">187- 198</a> , <a href="#">203</a> , <a href="#">211</a> , <a href="#">310</a> , <a href="#">326-329</a> , <a href="#">331</a> , <a href="#">333</a> , <a href="#">335</a> , <a href="#">339</a> , <a href="#">371</a> , <a href="#">375</a> , <a href="#">443</a>
Thomas von Aquin. . . . .	<a href="#">8</a> , <a href="#">74</a> , <a href="#">81</a> , <a href="#">134</a> , <a href="#">168</a> , <a href="#">170</a> , <a href="#">183</a> , <a href="#">188</a> , <a href="#">191</a> , <a href="#">203</a> , <a href="#">310</a> , <a href="#">326</a> , <a href="#">329</a> , <a href="#">335</a> , <a href="#">339</a> , <a href="#">371</a> , <a href="#">443</a>
Thüsing. . . . .	<a href="#">280</a>
Tiedge. . . . .	<a href="#">368</a> , <a href="#">370</a>
Timaios. . . . .	<a href="#">9</a> , <a href="#">70</a>
Titanismus. . . . .	<a href="#">45</a> , <a href="#">65</a> , <a href="#">95</a> , <a href="#">165</a>
Tod und Auferstehung. . . . .	<a href="#">13</a> , <a href="#">278</a> , <a href="#">285</a> , <a href="#">296</a> , <a href="#">310</a> , <a href="#">340</a> , <a href="#">364</a> , <a href="#">406</a>
Tragik. . . . .	<a href="#">47</a>
Transzendenz. . . . .	<a href="#">135</a> , <a href="#">191</a> , <a href="#">221</a> , <a href="#">222</a> , <a href="#">249</a> , <a href="#">294</a> , <a href="#">386</a>
Trauma. . . . .	<a href="#">133</a> , <a href="#">208</a>
Trient. . . . .	<a href="#">31</a> , <a href="#">54</a> , <a href="#">334</a> , <a href="#">344</a> , <a href="#">345</a> , <a href="#">347</a> , <a href="#">357</a> , <a href="#">403</a> , <a href="#">407</a> , <a href="#">445</a>
Troeltsch. . . . .	<a href="#">52</a>
Tyconius. . . . .	<a href="#">230</a>
Unbewußte. . . . .	<a href="#">153</a>
Unendliche. . . . .	<a href="#">72</a> , <a href="#">76</a> , <a href="#">94-96</a> , <a href="#">100</a> , <a href="#">101</a> , <a href="#">117</a> , <a href="#">120</a> , <a href="#">124</a> , <a href="#">145</a> , <a href="#">200</a> , <a href="#">278</a> , <a href="#">291-293</a> , <a href="#">334</a> , <a href="#">394</a> , <a href="#">405</a> , <a href="#">406</a> , <a href="#">414</a> , <a href="#">416</a> , <a href="#">433</a>
Universaleschatologie. . . . .	<a href="#">9</a> , <a href="#">12</a> , <a href="#">15</a> , <a href="#">25</a> , <a href="#">32</a> , <a href="#">43</a> , <a href="#">58</a> , <a href="#">59</a> , <a href="#">82</a> , <a href="#">150</a> , <a href="#">204</a>
Universalität. . . . .	<a href="#">215</a> , <a href="#">239</a> , <a href="#">241</a> , <a href="#">302</a> , <a href="#">392</a> , <a href="#">437</a>
Unmittelbarkeit. . . . .	<a href="#">22</a> , <a href="#">61</a> , <a href="#">64</a> , <a href="#">150</a> , <a href="#">161</a> , <a href="#">164</a> , <a href="#">179</a> , <a href="#">187</a> , <a href="#">192-195</a> , <a href="#">198</a> , <a href="#">199</a> , <a href="#">202</a> , <a href="#">265</a> , <a href="#">284</a> , <a href="#">307</a> , <a href="#">314</a> , <a href="#">315</a> , <a href="#">320</a> , <a href="#">322-325</a> , <a href="#">327</a> , <a href="#">339</a> , <a href="#">344</a>
Unsterblichkeit. . . . .	<a href="#">35</a> , <a href="#">39</a> , <a href="#">64</a> , <a href="#">138</a> , <a href="#">315</a> , <a href="#">319</a> , <a href="#">327-333</a> , <a href="#">338-340</a> , <a href="#">359-361</a> , <a href="#">363- 366</a> , <a href="#">368-372</a> , <a href="#">374</a> , <a href="#">375</a> , <a href="#">377</a> , <a href="#">380</a> , <a href="#">381</a> , <a href="#">387</a> , <a href="#">388</a> , <a href="#">397</a> , <a href="#">398</a> , <a href="#">429</a> , <a href="#">433</a>
Urban. . . . .	<a href="#">171</a>
Urban VIII., Papst. . . . .	<a href="#">171</a>
Urgeschichte. . . . .	<a href="#">253</a>
Utopie. . . . .	<a href="#">186</a> , <a href="#">187</a> , <a href="#">247</a>
Vaticanium I. . . . .	<a href="#">321</a> , <a href="#">445</a>
Vaticanium II. . . . .	<a href="#">18</a> , <a href="#">23</a> , <a href="#">65</a> , <a href="#">122</a> , <a href="#">334</a> , <a href="#">350</a> , <a href="#">351</a> , <a href="#">379</a> , <a href="#">406</a> , <a href="#">443-445</a>
Vattimo. . . . .	<a href="#">91</a>
Verdrängung. . . . .	<a href="#">306</a>
Verfolgung. . . . .	<a href="#">181</a> , <a href="#">265</a>
Vergangenheit. . . . .	<a href="#">27</a> , <a href="#">57</a> , <a href="#">58</a> , <a href="#">66</a> , <a href="#">76</a> , <a href="#">89</a> , <a href="#">106</a> , <a href="#">112</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">170</a> , <a href="#">173</a> , <a href="#">175</a> , <a href="#">188</a> , <a href="#">191</a> , <a href="#">199</a> , <a href="#">238</a> , <a href="#">241</a> , <a href="#">246</a> , <a href="#">256</a> , <a href="#">278</a> , <a href="#">282</a> , <a href="#">284</a> , <a href="#">287</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">418</a> , <a href="#">419</a> , <a href="#">430</a>
Vergänglichkeit. . . . .	<a href="#">12</a> , <a href="#">238</a>
Verstand. . . . .	<a href="#">87</a> , <a href="#">154</a> , <a href="#">294</a> , <a href="#">320</a> , <a href="#">426</a>
Verstrickung. . . . .	<a href="#">239</a>

Verweyen.....	<a href="#">363</a>
Verzweiflung. . . . .	<a href="#">67</a> , <a href="#">85</a> , <a href="#">91</a> , <a href="#">108</a> , <a href="#">136</a> , <a href="#">163</a> , <a href="#">207</a> , <a href="#">249</a> , <a href="#">269</a> , <a href="#">270</a> , <a href="#">278</a> , <a href="#">336</a> , <a href="#">370</a> , <a href="#">388</a> , <a href="#">393</a>
Vielheit.....	<a href="#">70</a> , <a href="#">73</a> , <a href="#">242</a> , <a href="#">275</a> , <a href="#">332</a> , <a href="#">437</a>
Vision.....	<a href="#">43</a> , <a href="#">114</a> , <a href="#">174</a> , <a href="#">203</a> , <a href="#">262</a> , <a href="#">316</a>
Visiostreit.....	<a href="#">22</a> , <a href="#">300</a> , <a href="#">312</a> , <a href="#">315</a> , <a href="#">316</a> , <a href="#">318</a> , <a href="#">321</a> , <a href="#">325</a>
Vögtle.....	<a href="#">443</a>
Volk. . . . .	<a href="#">20</a> , <a href="#">93</a> , <a href="#">140</a> , <a href="#">141</a> , <a href="#">144</a> , <a href="#">147</a> , <a href="#">148</a> , <a href="#">179-181</a> , <a href="#">184</a> , <a href="#">248-254</a> , <a href="#">256-259</a> , <a href="#">261</a> , <a href="#">264</a> , <a href="#">276</a> , <a href="#">288</a> , <a href="#">315</a> , <a href="#">366</a>
Vollkommenheit.....	<a href="#">115</a> , <a href="#">192</a> , <a href="#">206</a> , <a href="#">226</a> , <a href="#">231</a>
Voltaire. . . . .	<a href="#">42</a> , <a href="#">43</a> , <a href="#">62</a> , <a href="#">88</a> , <a href="#">131</a> , <a href="#">132</a> , <a href="#">135</a> , <a href="#">141</a> , <a href="#">145-150</a> , <a href="#">163</a> , <a href="#">211</a>
von Rad. . . . .	<a href="#">259</a>
Vorgrimler.....	<a href="#">26</a> , <a href="#">438</a> , <a href="#">441</a>
Vorschung. . . . .	<a href="#">39</a> , <a href="#">41</a> , <a href="#">43</a> , <a href="#">86</a> , <a href="#">99</a> , <a href="#">101</a> , <a href="#">131</a> , <a href="#">134</a> , <a href="#">135</a> , <a href="#">137</a> , <a href="#">140</a> , <a href="#">142</a> , <a href="#">145</a> , <a href="#">149</a> , <a href="#">197</a> , <a href="#">198</a> , <a href="#">201</a> , <a href="#">204</a> , <a href="#">234</a> , <a href="#">240</a>
Vorstellung. . . . .	<a href="#">9</a> , <a href="#">32</a> , <a href="#">34</a> , <a href="#">38</a> , <a href="#">56</a> , <a href="#">64</a> , <a href="#">75</a> , <a href="#">82</a> , <a href="#">158</a> , <a href="#">159</a> , <a href="#">161</a> , <a href="#">265</a> , <a href="#">269</a> , <a href="#">308</a> , <a href="#">313</a> , <a href="#">320</a> , <a href="#">324</a> , <a href="#">343</a> , <a href="#">351</a> , <a href="#">361</a> , <a href="#">378</a> , <a href="#">382</a> , <a href="#">389</a> , <a href="#">395</a> , <a href="#">404</a> , <a href="#">409</a> , <a href="#">423</a> , <a href="#">428-430</a>
Wagnis. . . . .	<a href="#">376</a> , <a href="#">388</a>
Wahl.....	<a href="#">265</a> , <a href="#">280</a> , <a href="#">289</a> , <a href="#">301</a> , <a href="#">401</a> , <a href="#">413</a>
Waldenfels.....	<a href="#">272</a>
Weber.....	<a href="#">310</a>
Weiss. . . . .	<a href="#">52</a> , <a href="#">81</a>
Weizsäcker.....	<a href="#">84</a> , <a href="#">118</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">411</a> , <a href="#">417</a>
Weizsäcker, Carl Friedrich von. . . . .	<a href="#">84</a> , <a href="#">118</a> , <a href="#">139</a> , <a href="#">411</a> , <a href="#">412</a> , <a href="#">417</a>
Weizsäckers.....	<a href="#">412</a>
Wellhausen. . . . .	<a href="#">250</a>
Welte. . . . .	<a href="#">278</a>
Weltformel.....	<a href="#">124</a> , <a href="#">175</a> , <a href="#">387</a>
Weltzeit. . . . .	<a href="#">92</a> , <a href="#">167</a> , <a href="#">230</a> , <a href="#">237</a> , <a href="#">353</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">380</a>
Wendelborn.....	<a href="#">170</a> , <a href="#">177</a> , <a href="#">183</a>
Wesen der Zeit.....	<a href="#">71</a>
Wessels.....	<a href="#">158</a>
Westermann.....	<a href="#">252</a>
Wetter. . . . .	<a href="#">325</a>
Wicki. . . . .	<a href="#">310</a>
Wilhelm. . . . .	<a href="#">27</a> , <a href="#">150</a> , <a href="#">198</a> , <a href="#">208</a> , <a href="#">280</a> , <a href="#">286</a> , <a href="#">301</a> , <a href="#">321</a> , <a href="#">330</a> , <a href="#">331</a> , <a href="#">340</a> , <a href="#">363</a>
Wittgenstein.....	<a href="#">433</a> , <a href="#">441</a>
Wittgenstein, Ludwig. . . . .	<a href="#">433</a> , <a href="#">441</a>
Wolff. . . . .	<a href="#">260</a>
Wolff, Christian.....	<a href="#">260</a>
Wrede.....	<a href="#">52</a> , <a href="#">81</a>
Zahl. . . . .	<a href="#">41</a> , <a href="#">70</a> , <a href="#">72</a> , <a href="#">125</a> , <a href="#">173</a> , <a href="#">176</a> , <a href="#">205</a> , <a href="#">229</a> , <a href="#">230</a> , <a href="#">234</a> , <a href="#">301</a> , <a href="#">320</a>
Zeichen. . . . .	<a href="#">14</a> , <a href="#">63</a> , <a href="#">283</a> , <a href="#">287-289</a> , <a href="#">295</a> , <a href="#">313</a> , <a href="#">352</a> , <a href="#">353</a> , <a href="#">355</a> , <a href="#">394</a>
Zeit und Raum. . . . .	<a href="#">293</a>
Zeugnis. . . . .	<a href="#">25</a> , <a href="#">300</a> , <a href="#">304</a> , <a href="#">338</a>

Zeus..... [165](#)

Zivilisation..... [86](#), [88](#)

Zufall..... [153](#), [200](#), [201](#), [293](#), [436](#)

Zukunft. . . . . [13-17](#), [26](#), [27](#), [43](#), [48](#), [57](#), [58](#), [66](#), [76](#), [89](#), [106](#), [107](#), [112](#), [124-127](#),  
[165](#), [174-176](#), [179](#), [188](#), [191](#), [197](#), [246](#), [251](#), [257-261](#), [263](#), [276](#), [278](#), [279](#),  
[287](#), [303](#), [307](#), [341](#), [353-355](#), [369](#), [380](#), [405](#), [418](#), [419](#), [430](#), [431](#)

Zweck. . . . . [24](#), [39](#), [89](#), [104](#), [131](#), [133](#), [135](#), [136](#), [140](#), [142](#), [143](#), [145](#), [155](#), [163](#),  
[164](#), [194](#), [231](#), [282](#), [401](#)

Zweideutigkeit..... [218](#)

Zweifel..... [10](#), [48](#), [84](#), [133](#), [141](#), [183](#), [190](#), [211](#), [212](#), [297](#), [332](#), [388](#), [389](#)

Zwillingsparadoxon..... [138](#)