

Endgeschichte, Zeitgeschichte oder Übergeschichte?

Eschatologische Deutungsmodelle von Bengel bis Moltmann und ihre biblisch-theologische Wertung

Die eschatologischen Modelle und Systeme, die in der Kirchengeschichte entwickelt wurden, sind zahlreich. Sie setzen ihren Schwerpunkt entweder in der End-, Zeit- oder Übergeschichte. Einen Eindruck von der Fülle der Ansätze kann folgende skizzenartige Auflistung vermitteln:

1. Die *endgeschichtliche Deutung* ist die in der Kirchengeschichte gebräuchlichste: Die prophetischen und apokalyptischen Worte reden von zukünftigen Ereignissen, die auf ein endzeitliches Ziel zulaufen. Die endgeschichtliche hängt untrennbar mit der *heilsgeschichtlichen* Deutung zusammen.
2. Die *zeitgeschichtliche Deutung* steht in schroffem Gegensatz hierzu. Sie bezieht die prophetischen und apokalyptischen Worte auf Geschehnisse, die sich zu Lebzeiten der Verfasser abgespielt, bzw. auf Personen, die damals gelebt haben. Sie rechnet nicht mit wirklicher Zukunftsprophetie.
3. Die *kirchen-, welt- und reichsgeschichtliche Deutung* rechnet hingegen mit Prophetie, bezieht diese aber weniger auf das Ende der Welt, sondern mehr auf die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Kirchen-, Welt- und Reich-Gottes-Geschichte (ohne die Endgeschichte dabei auszuschließen).
4. Die *übergeschichtliche* oder *transzendente Deutung* möchte allgemeine religiöse Wahrheiten aus den biblischen Texten herauslesen, ohne sich in Diskussionen über den historischen Rahmen, in dem diese stehen, hineinzuheben.
5. Ähnliches gilt für die *axiologische Deutung*, welcher es nicht um eine temporale Chronologie von Ereignissen, sondern um die Werthaftigkeit eschatologischer Aussagen, ihren Ewigkeitsbezug geht.
6. Die *allgemein-religiöse* oder *religionsgeschichtliche Deutung* erstrebt ähnliches, geht aber weiter als die übergeschichtliche Deutung, indem sie den von der Historie losgelösten Wahrheitsgehalt auch in außerbiblischen Schriften, den »heiligen Büchern« anderer Religionen entdecken möchte.
7. Der *traditionsgeschichtlichen Deutung* liegt die Hypothese zugrunde, daß sich in den biblischen Schriften – und insbesondere in ihren prophetischen und apokalyptischen Teilen – uralte Mythen und Elemente aus ande-

ren Religionen finden. Dementsprechend arbeitet sie wie die allgemein-religiöse Auslegung, mit der sie eng verwandt ist, mit dem religionsgeschichtlichen Vergleich.

8. Die *existentiale Deutung* betrachtet die prophetischen und apokalyptischen Aussagen der Heiligen Schrift als Mythen und Symbole, in denen verschlüsselt von der Existenz des Menschen die Rede ist. Ihnen kommt keine futurische, sondern eine präsentische Relevanz zu.

9. Die *politische Deutung* betrachtet das eschatologisch verheißene Reich Gottes als vom Menschen zu schaffendes oder mit vorzubereitendes Werk.

10. Die *christologische Deutung* sucht weder nach Parallelen in anderen Religionen, noch möchte sie primär einen »Heilsfahrplan« erstellen. Vielmehr fragt sie auch in den prophetischen und apokalyptischen Texten in erster Linie danach, »was Christum treibet« (Luther).

Welche Deutung stimmt am besten mit dem biblischen Schriftzeugnis in seinem Literalsinn und Kontext überein? Gibt es berechtigte Anliegen in den unterschiedlichen Interpretationssystemen? Wo liegen ihre jeweiligen Grenzen?

Im folgenden skizziere ich einige grundlegende Modelle einer end-, zeit- und übergeschichtlichen Deutung, wie sie in unterschiedlichen Variationen vertreten wurden und werden, und unterziehe sie einer Wertung aus biblisch-theologischer Sicht.

1. Teleologisch-futurische oder endgeschichtliche Deutung

Die teleologisch-futurische oder endgeschichtliche Deutung rechnet mit *wirklicher Prophetie*, betrachtet *Gott* als Lenker der Geschichte und vertraut darauf, daß er die Welt-, Heils- und Kirchengeschichte zu dem in der Bibel vorhergesagten *Ende* führt. Obwohl sie unterschiedliche Schwerpunkte setzen, stimmen sowohl die Vertreter einer heils- und endgeschichtlichen als auch diejenigen einer welt-, reichs- und kirchengeschichtlichen Deutung in diesen Punkten überein. Das teleologisch-futurische Modell, das man wohl als das *traditionelle* bezeichnen kann, hat in allen kirchengeschichtlichen Epochen seine Befürworter gefunden.

Als klassischer Vertreter sowohl einer welt- und kirchengeschichtlichen als auch einer heils- und endgeschichtlichen Schau gilt der schwäbische Prälat und Bibeltheologe *Johann Albrecht Bengel* (1687-1752). »Bengel war mehr an der Heilsgeschichte interessiert als Luther oder Spener, Francke oder Zinzendorf«, stellt Gerhard Maier in seinem monumentalen Werk »Die Johannesoffenbarung und die Kirche« (Tübingen 1981, 428)

fest. Durch Bengel erlangt die – etwa in der Reformationszeit weitgehend tabuisierte – Auslegung der prophetischen und apokalyptischen Schriften im 18. Jahrhundert großen Einfluß. Dabei bleibt er manchen eschatologischen Interpretationen der Reformatoren durchaus verhaftet, etwa der Deutung des antichristlichen Tieres in Apk 13 auf das Papsttum. Im Anschluß an Spener allerdings vertritt er den Gedanken des Tausendjährigen Reiches, sogar in einer doppelten Form (Dichiliasmus).

Der wesentliche Unterschied zu Luther – und hier fließen Gedanken des Spenerschen Pietismus, der Bundestheologie Coccejus' und Vitringas sowie des Joachimismus mit ein – ist die geschichtliche Interpretation der Heiligen Schrift. Sie ist für ihn ein zusammenhängender Organismus und geschichtlich auszulegen, auch in ihren zukunftsbezogenen Aussagen. Bengel betrachtet die Bibel – ganz im Gegensatz zur aufklärerisch-kritizistischen Auflösung ihrer Einheit in Teile und Fragmente – als ganzheitlich-heilsgeschichtlichen Organismus: Ihre Bücher sind »nicht als bloße Spruch- und Beispielbüchlein anzusehen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Ökonomie ... durch alle Weltzeiten vom Anfang bis zum Ende aller Dinge« (J.A. Bengel, »Von der rechten Weise mit göttlichen Dingen umzugehen«, in: ders., Das Neue Testament übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Stuttgart 1753).

Dabei gelangt Bengel zu einer Parallelsetzung von – teilweise spiritualisierten – biblischen Aussagen mit Ereignissen in der *Kirchen- und Weltgeschichte*, also zu einer seiner Meinung nach berechenbaren *Chronologie*, die er über die Zeit der biblischen Verfasser hinaus bis in seine Gegenwart und auch über seine eigene Gegenwart hinaus bis in die Zukunft hinein weiterführt. Durch komplizierte Berechnungen vertrat er die Spekulation, daß die Gesamtdauer der Welt 7777 $\frac{7}{9}$ Jahre umfasse, und datierte die Wiederkunft Jesu Christi auf das Jahr 1836. Vorsichtig fügte er hinzu: »Sollte das Jahr 1836 ... ohne merkliche Änderung vorbeistreichen, so wäre freilich ein Hauptfehler in meinem System und man müßte eine Überlegung anstellen, wo er stecke« (zit. nach Maier, 431).

Das Jahr 1836 strich tatsächlich ohne merkliche Änderung vorbei. Hätte Bengel Mk 13,32 (»Tag und Stunde weiß niemand ...«) ernstgenommen, dann hätte er ein solch waghalsiges Unternehmen wohl kaum begonnen. Auch sonst krankt seine kirchen- und zeitgeschichtliche Deutung der Apokalypse streckenweise an einer spiritualistischen Uminterpretation der Texte. Dennoch kommt ihm das Verdienst zu, die Eschatologie wieder ganz neu zu einem Thema der Theologie gemacht zu haben und der Apk ihre Bedeutung zurückzuerobern.

Als wichtigster Vertreter einer heilsgeschichtlich-prophetischen Schriftauslegung im 19. Jahrhundert darf der Erlanger Systematiker *Johann Christian Konrad von Hofmann* (1810-1877) gelten. Von Bengel beeinflusst, aber in seinen Spekulationen viel zurückhaltender, betrachtet auch von

Hofmann die Heilige Schrift als einen einheitlichen Organismus, dessen Teile vom Schriftganzen her zu lesen sind und *heilsgeschichtlich* zusammengehören. In seinem zweibändigen Werk »Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente« (Nördlingen 1841/1844) geht er von der geschichtlichen Wirklichkeit der in der Bibel berichteten Ereignisse aus. Real ist für ihn z.B. die Existenz des ersten Menschenpaares, die babylonische Völkertrennung, die Erwählung und Verwerfung des Volkes Israel, die Heimkehr der Juden in ihr Land, das Erscheinen des Antichristen, das Tausendjährige Reich auf Erden, die ewige Verwerfung der Gottlosen und die ewige Seligkeit der Gläubigen.

Auch der Tübinger Neutestamentler *Johann Tobias Beck* (1804-1878), der als der bedeutendste Vertreter des württembergischen Biblizismus im 19. Jahrhundert gilt, knüpft an Bengel an. Wie dieser betrachtet Beck die Heilige Schrift als einen einheitlichen, vollendeten Organismus mit wirklichen geschichtlichen Aussagen, sowohl was die Vergangenheit als auch was die Zukunft betrifft. Der göttliche Weltplan kommt im Ablauf von *Zeitperioden* zum Ziel. Unter Bezugnahme auf die drei Ämter Christi betrachtet er die christliche Offenbarung als Reichsoffenbarung (Jesus als König), Heilsoffenbarung (Jesus als Priester) und Lehroffenbarung (Jesus als Prophet) (vgl. J.T. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, Stuttgart 1838).

Einflußreicher Schüler Bengels und Becks ist der frühvollendete *Karl August Auberlen* (1824-1864), der 1854 in Basel sein Hauptwerk »Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis« veröffentlicht. Im Unterschied zu Bengels welt- und kirchengeschichtlicher Deutung, die etwa zu den oben beschriebenen problematischen Spekulationen über das Ende der Weltgeschichte führte, gibt Auberlen der *reichsgeschichtlichen* Auffassung den Vorzug: »Die Apokalypse zeichnet Wesensbeschaffenheiten; diese sind zu ermitteln, unabhängig von der Frage: auf welche äußere, geschichtliche Erscheinung (Staat, Kirche, Begebenheit, Person) trifft dies zu?« (364). Da z.B. auf die letzte Trübsalszeit und die Zahl 666 erst die Enderfüllung letztes Licht wirft, sieht er keine Notwendigkeit, ein geschlossenes chronologisches System mit spekulativen Datierungen vorzulegen. Auberlen möchte die alt- und neutestamentlichen Prophezeiungen, etwa im Blick auf das Tausendjährige Reich, wörtlich verstehen und lehnt ihre spiritualistische Umdeutung ab: »Alles concentrirt sich ... um die Anerkennung der Lehre vom tausendjährigen Reich«, kann er sagen. Und weiter: Die ganze Prophetie des Alten Bundes »kann ohne dieselbe (Lehre) gar nicht wahrhaft verstanden werden« (428.328f). Jesus sei »wie alle Propheten und Apostel ein Chiliast« gewesen (329).

Auch der in Berlin lehrende, mit der Erweckungsbewegung verbundene Lutheraner *Ernst Wilhelm Hengstenberg* (1802-1869) denkt *heilsgeschichtlich*, lehnt aber – gemäß CA 17 – die Erwartung eines zukünftigen Tau-

sendjährigen Reiches ab. Statt dessen vertritt er die eigenwillige Ansicht, daß das Tausendjährige Reich mit der Krönung Kaiser Karls des Großen im Jahre 800 n.Chr. begonnen habe (E.W. Hengstenberg, *Die Offenbarung des heiligen Johannes*, Bd. 2, Berlin 21862, 240ff). Er identifiziert also – nicht ohne eine gewisse Paradoxie – ausgerechnet die Hochblüte des Papsttums mit dem Millennium, was ihm in diesem Punkt nicht viele Freunde im lutherischen Lager einbringt.

Grundsätzlich ist Hengstenbergs Eschatologie – wie auch seine Theologie überhaupt – gekennzeichnet vom Kampf gegen den Rationalismus. Mit Vehemenz vertritt er die Realität des Wunders und der Weissagung – und somit die zukünftige Erfüllbarkeit biblischer Prophetie, auch wenn er eine *zeitgeschichtliche* Deutung nicht ganz ausschließt. So bezieht sich für ihn Apk 13 zuerst auf die Zeit Domitians, dann aber auch auf die gottlose Weltmacht, die – als Wiederbelebung des römischen Reiches – aus dem Meer der Völker heraufsteigen wird. Eine Identifikation des Antichristen mit dem Papsttum lehrt er – im Gegensatz zu Luther – nicht (a.a.O., 51ff.407ff).

Im 20. Jahrhundert haben sich u.a. Karl Heim, Oscar Cullmann, Wolfhart Pannenberg und Walter Künneth durch eine heils- und endgeschichtliche Schau hervorgetan.

Der Tübinger Systematiker und Grenzgänger zwischen Theologie und Naturwissenschaften *Karl Heim* (1874-1958) wendet sich – nach anfänglichen Zugeständnissen an die Theologie des frühen Barth und Althaus (s.u.) – mehr und mehr einer *heils- und endgeschichtlichen* Deutung der Heiligen Schrift zu. Er lehnt es ab, die biblische Zukunftserwartung zugunsten einer transzendentalen Zeitlosigkeitsmetaphysik oder existentialen Vergegenwärtigung aufzulösen. Die Wiederkunft Jesu Christi stellt für ihn ein zentrales zukünftiges Faktum dar. Sie besitzt den Charakter eines die Weltentwicklung durchbrechenden Aktes, bei dem die *Machtfrage* gelöst wird. Die apokalyptischen Bücher enthüllen den Plan, den Gott für die Weltentwicklung bereit hält. Heims Geschichtstheologie, wie sie etwa in der Einleitung zu seinem Werk »Glaube und Denken« (Berlin 1931) beschrieben wird, ist insbesondere als Auseinandersetzung mit den gottfeindlichen Mächten des Säkularismus konzipiert. Rolf Hille faßt sie in seiner Dissertation über Heim so zusammen: »Typisch für diese Geschichtstheologie ist die Vorstellung von einem im Weltlauf wirksamen apokalyptischen Gefälle, das sich unumkehrbar in den Ereignissen vor der Wiederkunft Christi symptomatisch verstärkt« (Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen, Gießen/Basel 1990, 45f).

Bemerkenswert ist, daß nicht nur dem Pietismus und »Biblismus« nahestehende, sondern auch »kritische« Theologen wie Oscar Cullmann (geb.

1902) und Wolfhart Pannenberg (geb. 1928) eine heils- und endgeschichtliche Schau vertreten können. So schreibt z.B. der Neutestamentler *Cullmann* die Johannesapokalypse einem Schüler des Apostels Johannes zu, hält aber an der Möglichkeit echter Prophetie und eines zeitlichen Ablaufs der geschauten und überlieferten Begebenheiten fest. Gegenüber Bultmann und dem frühen Barth postuliert er die *Zusammengehörigkeit von Glaube und Geschichte*, bezeichnet die Heils- oder Offenbarungsgeschichte als das Herzstück der neutestamentlichen Verkündigung und untergliedert die Heilsgeschichte in verschiedene Epochen mit Christi Kreuzigung und Auferstehung als »*Mitte der Zeit*«. Die Erwartung der Wiederkunft Christi nimmt er genauso ernst wie die dieser vorausgehenden Zeichen und Gerichte.

Karl-Heinz Schlaudraff zieht in seiner Dissertation über Cullmanns heilsgeschichtlichen Ansatz folgendes Resümee: »Durch die Einsicht, daß mit dem Kommen Jesu Christi und mit dem Anbruch seiner Königsherrschaft die endzeitliche Erfüllung begonnen hat, die sichtbare Vollendung des Reiches Gottes aber noch aussteht, war eine ›Heilslinie‹ gegeben, die rückwärtig in die Zeit der alttestamentlichen Vorgeschichte hinein ausgezogen werden konnte. Die so entstandene heilsgeschichtliche Gesamtsicht will die Existenz des einzelnen Glaubenden nicht ausklammern, wohl aber in einen ihr vorgegebenen und sie übergreifenden, von Gott gesetzten Geschehenszusammenhang einreihen« (»Heil als Geschichte?« Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns, Tübingen 1988, 254).

Viel stärker philosophisch-rationalistisch als Cullmann ist der Münchner Systematiker *Wolfhart Pannenberg* mit seinem Programm »*Offenbarung als Geschichte*« orientiert. Pannenberg identifiziert – in direktem Gegensatz zu Barth und Bultmann, aber auch im Unterschied zu Cullmann – Welt- und Heilsgeschichte in Form einer »*Universalgeschichte*« und leitet die Erkennbarkeit Gottes, der Auferstehung und des ewigen Lebens aus kosmologischen und anthropologischen Grundbefindlichkeiten ab. »Alle Linien der Theologie Pannenburgs ... sind gekennzeichnet durch den Bezug zur noch ausstehenden Zukunft. Man könnte Pannenburgs Theologie insgesamt eine Theologie der Zukunft nennen«, meint Sebastian Greiner in seiner Dissertation »Die Theologie Wolfhart Pannenburgs« (Würzburg 1988, 317).

Dabei ist freilich festzustellen, daß Pannenberg keinen chronologischen »Heilsfahrplan« im Stil etwa der Bengelschen Schule entwirft, sondern eher assoziativ einzelne Ereignisse nennt, die sich aufgrund seiner Beobachtung der bisherigen Geschichte – quasi als »Verlängerung« derselben – noch ereignen werden. Zentral ist dabei das Ereignis der Auferstehung Jesu Christi von den Toten, aus dem sich die Hoffnung auf eine allgemeine Auferweckung der Toten zum ewigen Leben oder Gericht ergibt. In Jesu Auferstehung ereignet sich die Zukunft vorweg.

In seiner Beschreibung der eschatologischen Ereignisse gebraucht Pannenberg Kategorien, die sich in ähnlicher Weise auch in der »Erfahrungstheologie« des jungen Paul Althaus (s.u.) finden. Insofern ist sein Ansatz nicht allein einer »heilsgeschichtlichen Theologie« im strengen Sinne zuzuordnen, sondern stellt infolge der Überfremdung biblischer Aussagen durch philosophische Elemente eher eine »Mischform« dar. Als Beispiel seien folgende Ausführungen Pannenberg's über »Zeit, Ewigkeit, Gericht« aus seinem erstmals 1962 veröffentlichtem Buch »Was ist der Mensch?« wiedergegeben:

»Die Zeit scheidet sich nur für einen Standpunkt im Fluß der Ereignisse selbst in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Von jenseits des Zeitflusses her gesehen fällt alles Geschehen in ewiger Gegenwart zusammen. Das erfahren wir ansatzweise schon in unserem eigenen Gegenwartsbewußtsein. Die Einheit unseres Lebens im ewigen Zusammenklang allen Geschehens kann jedoch erst nach dem Tode, mit der Auferstehung der Toten, in unser Leben eintreten. Die Ewigkeit bedeutet aber das Gericht, weil im ewigen Zusammenklang unser Leben an seinen Widersprüchen und insbesondere am Grundwiderspruch des Ich gegen seine unendliche Bestimmung zugrunde gehen muß. Allein für den mit Jesus Verbundenen bedeutet die Auferstehung nicht nur Gericht, sondern ewiges Leben« (W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 41972, 58).

Die eher traditionelle Sicht vertritt hingegen der Erlanger Systematiker *Walter Künneth* (geb. 1901), der sowohl an lutherische als auch an pietistische Positionen im Blick auf die Eschatologie anknüpft. Im Unterschied zu Pannenberg hält er an der *Transzendenz der Heilsgeschichte* gegenüber der Weltgeschichte fest, die sich – insbesondere in Gestalt der Auferstehung Jesu Christi – als ein »Unbedingtes« einer rein rationalen Erfassung verschließt. Künneth betont zu Recht, »daß wohl unaufgebbare und notwendige Beziehungen zwischen der Auferstehung Jesu und der Geschichte vorliegen, daß aber der Begriff »Geschichtlichkeit« das Wesen des Auferstehungszeugnisses nicht erfaßt, dieses vielmehr auf eine Geschichtstranszendenz hinweist« (W. Künneth, Theologie der Auferstehung, Gießen/Basel 61982, 31).

Diese Transzendenz postuliert er auch für die eschatologischen Ereignisse, die nur im Glauben aufgrund der biblisch bezeugten Offenbarung verstanden werden können: »Erst die Bejahung des Glaubens als Voraussetzung aller Auferstehungserkenntnis ermöglicht einen sachgemäßen Vollzug der historischen Forschung« (a.a.O., 111). Analoges gilt für die Zukunftserkenntnis. Auch Künneth begründet die Eschatologie wie Pannenberg von der Auferweckung Jesu Christi her, vermeidet aber die Verflüchtigung der biblischen Prophezeiungen in philosophische Begriffe.

Heilsgeschichte ist bei ihm – ähnlich wie bei Cullmann – streng *christozentrisch* bestimmt. Sie läuft als »Weissagungsgeschichte« auf das Christusereignis zu, und sie kommt als »Missionsgeschichte« von diesem her: »Von der Sinnmitte der Auferstehung aus ist einerseits die das Eschaton

vorbereitende Heilsgeschichte als Weissagungsgeschichte und andererseits als Missionsgeschichte zu verstehen. Alles geschichtliche Geschehen vor Setzung der Geschichtsmitte hat seinen eschatologischen Sinn in der ahnenden und deutenden Ausrichtung dieser Geschichte auf die sinnerfüllende Wirklichkeit des Auferstandenen ... Nach der Setzung der Sinnmitte aber wird die Geschichte zur Missionsgeschichte ... Die Geschichte seit der Auferstehung empfängt ihren Sinn dadurch, daß in ihr durch die Kundmachung der Christusbotschaft das Eschaton der Geschichtsvollendung sich vorbereitet« (a.a.O., 256).

Ausgehend von diesem Geschichtsentwurf spricht Künneth – ähnlich wie Bengel – von einem göttlichen Heilsplan, einer »*Ökonomie*«, die sich in einer Reihe von Weltperioden oder »Äonen« entfaltet. Biblische Eschatologie ist für ihn »wesenhaft ein Denken in dem Ablauf, in der Verwirklichung und Vollendung der Äonen« (a.a.O., 273). In diesem Rahmen erwartet Künneth u.a. die Parusie des Auferstandenen, die Entrückung der Gläubigen, das Weltgericht und die Neuschöpfung des Kosmos. Die Möglichkeit eines Tausendjährigen Reiches schließt er nicht aus. Der Lutheraner Künneth meint: »Die Kritik von Augustana 17 wendet sich nicht gegen das biblische Zeugnis von Apokalypse 20, sondern gegen seinen Mißbrauch.« Zwischen »schwarmgeistigem Chiliasmus und einem eschatologischen Realismus« sei zu unterscheiden (a.a.O., 272).

2. Historisch-präterische oder zeitgeschichtliche Deutung

Die zeitgeschichtliche tritt der end- oder heilsgeschichtlichen Deutung schroff gegenüber. Sie rechnet *nicht* mit wirklicher *Zukunftsprophetie*, sondern bezieht die an den prophetischen und apokalyptischen Stellen der Bibel gemachten Aussagen auf die *Gegenwart* oder *unmittelbare Zukunft* der Verfasser, deren Entwicklung sich von diesen errahnen läßt. Wo das nicht möglich ist, wird die Entstehungszeit der betreffenden biblischen Partien oder Schriften (z.B. Daniel) so *spät* angesetzt, daß sich die darin vorkommenden Zukunftsaussagen möglichst mühelos als *vaticinia ex eventu* (»Weissagungen« aufgrund der schon eingetroffenen Ereignisse) einordnen lassen. Die zeitgeschichtliche Deutung ist eine typische Interpretationsmethode im Gefolge der Aufklärung und des *Rationalismus*. Sie hat in historisch-kritischen Systemen bestimmenden Einfluß erlangt.

Zum Durchbruch verhalf ihr ein Schüler Schleiermachers, der Neutestamentler, Kirchengeschichtler und Systematiker *Friedrich Lücke* (1791-1855). Lücke selber ging zwar noch davon aus, daß die Johannesapokalypse »im Allgemeinen ein Werk des neutestamentlichen prophetischen Geistes im apostolischen Zeitalter« ist. Aber diese Prophetie reicht nicht über das erste Jahrhundert hinaus: Der Verfasser der Apk will nur »den näheren,

zum Theil schon gegenwärtigen historischen Process in seiner besonderen Zeitperiode darstellen«, aber nicht »den universal-historischen Process bis in die fernste Zukunft weissagen«. Der Zweck der Apokalypse begrenzt sich streng »auf den damaligen Stand der christlichen Zukunftshoffnung in dem Johann. Gemeindekreise« (F. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Literatur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere, Bd. 2, Bonn, 21852, 367.394.433).

Als Beispiel für den Einfluß der zeitgeschichtlichen Deutung in der heutigen historisch-kritischen Theologie zitiere ich einige auf die Johannesapokalypse bezogene Passagen aus dem Standardwerk von *Werner Georg Kümmel* (Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 211983). Kümmel nennt als wahrscheinlichste Entstehungszeit der Apokalypse die Regierungszeit des römischen Kaisers Domitian (81-96 n.Chr.), die durch Kaiserkult und schwere Bedrängnisse für die Christen gekennzeichnet war, und führt aus:

»Die Apk ist ein Buch ihrer Zeit, aus dieser Zeit und für diese Zeit geschrieben, nicht für ferne Generationen der Zukunft oder gar der Endzeit. Sie ist eine Gelegenheitschrift so gut wie die Briefe des NT, die darum grundsätzlich zeitgeschichtlich verstanden sein will, womit sich der Blick für ihre apokalyptische Traditionsbestimmtheit und ihre neue christlich-prophetische Schau zu verbinden hat« (a.a.O., 408).

Kümmel schließt eine Zukunftsdeutung nicht aus, beschränkt diese aber auf die nächste, voraussehbare Zukunft. Die apokalyptischen Beschreibungen und Begriffe werden auf die Zeit des römischen Imperiums im *ersten Jahrhundert* bezogen oder, wo das nicht möglich ist (z.B. »Tausendjähriges Reich«, »himmlisches Jerusalem«), als *allgemeine apokalyptische Schemata* (ohne konkrete Erfüllung) aus der Traditionsgeschichte bewertet. So liefert z.B. »der römische Staat ... die Farben für das Tier, den erbitterten Feind der Kirche 13,1ff, das heidnische Rom für die Dirne, die auf dem Tier sitzt 17,1ff. ... Das römische Kaisertum ist die satanische Weltmacht, weil es Kaiseranbetung pflegt und fördert 13,4ff« (a.a.O., 405f).

Diese Deutung enthält – so denke ich – nur eine Teilwahrheit. Gewiß ist die Johannesapokalypse wie auch die andere biblisch-apokalyptische Literatur in ihrer jeweiligen Zeit entstanden und zu den Menschen ihrer Zeit gesprochen – aber nicht *nur* zu diesen! Ihr Horizont reicht weit über die damalige (und heutige) Gegenwart hinaus. Gewiß weist beispielsweise das römische Imperium bestimmte Züge der christusfeindlichen und christenverfolgenden Weltmacht auf. Aber die Erfüllung der prophetischen Voraussagen bezieht sich nicht *nur* auf das antike Rom. Rom dient vielmehr als *Typos* oder »Vor-Bild« (im negativen Sinne) für analoge endgeschichtliche Ereignisse in viel größerem Maßstab.

Wer die Johannesoffenbarung nur zeitgeschichtlich liest, muß viele ihrer

Aussagen *spiritualisieren* oder die Zeitgeschichte so lange zurechtbiegen, bis sich biblische Aussagen und zeitgeschichtliche Ereignisse zusammenordnen lassen. Das ist aber in vielen Fällen nur gewaltsam möglich (vgl. z.B. die bis heute noch nicht eingetroffenen globalen kosmischen Gerichte in Apk 6.8f.15f sowie die Schwierigkeit Kümmels, 413f, die römischen Kaiser vor Domitian in Apk 17,9-11 unterzubringen). Hier fehlt letztlich der Zugang zur biblischen Prophetie überhaupt.

3. Konsequente Eschatologie

Die sogenannte »konsequente Eschatologie«, wie sie insbesondere von Johannes Weiß und Albert Schweitzer am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts konzipiert wurde, ist – trotz wesentlicher Unterschiede – nicht zu verstehen ohne die Vorarbeit des theologischen Liberalismus, vor allem in Gestalt der Religionsgeschichtlichen Schule und der ethischen Reich-Gottes-Idee Albrecht Ritschls. Die *Religionsgeschichtliche Schule* erlebte in den Jahren zwischen 1890 und 1920 ihre Hochblüte, bis ihr in Gestalt der Dialektischen Theologie Karl Barths ein mächtiger Gegner erwuchs. Einflußreiche Vertreter waren etwa Otto Pfleiderer, Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Wilhelm Baldensperger und Ernst Troeltsch. Kennzeichnend war die Einordnung des Alten und Neuen Testaments in die allgemeine Religionsgeschichte, z.B. der »Nachweis« der Verwandtschaft biblischer Texte mit babylonischen, iranischen, ägyptischen, hellenistischen oder gnostischen Quellen. Dabei wollten die einzelnen Autoren – in unterschiedlichem Maß – durchaus am Spezifikum des Judentums und Christentums festhalten. »Die Absolutheit des Christentums« – so der Titel einer Hauptschrift von Ernst Troeltsch – war freilich deutlich in Frage gestellt. Sie wurde nur noch in einem vorläufigen – und damit relativen! – Sinne im Rahmen einer »Evolution der Religionen« festgehalten.

Im Blick auf die Eschatologie wurden eine kirchen-, welt- und reichsgeschichtliche ebenso wie eine heils- und endgeschichtliche Deutung, die alle mit wirklicher Zukunftsprophetie rechnen, radikal abgelehnt. *Wilhelm Bousset* (1865-1920) geht in seinem Kommentar »Die Offenbarung Johannis« (Göttingen 1896) so weit zu behaupten, daß die welt- und kirchengeschichtliche (supranaturalistische) Deutung ihre Anhänger nur noch »unter Auslegern zweiten und dritten Grades, bei englischen Kommentatoren und amerikanischen Traktatenschreibern« habe (a.a.O., ⁶1906, 120).

Boussets eigener Ansatz hingegen ist *rationalistisch-immanentistisch* geprägt. Er verbindet die zeitgeschichtliche Deutung mit den religionsgeschichtlichen und hermeneutischen Ansichten seiner Zeit. Sein hermeneutischer Ansatz stellt eine Synthese verschiedener Auslegungsmethoden dar: »Die *traditionsgeschichtliche* und *religionsgeschichtliche* Betrachtungswei-

se soll nicht an Stelle, sondern neben die *zeitgeschichtliche* und *literarkritische* Methode treten« (a.a.O., 119). Nach Boussets Vorstellung hat der Verfasser der Johannesoffenbarung »ältere apokalyptische Fragmente« (Literarkritik) und »Überlieferungen« (Traditionsgeschichte) verarbeitet. Die Lehre vom Tausendjährigen Reich etwa sei aus dem Iran in das Judentum eingedrungen. Der endzeitliche Drachenkampf in Apk 12 stamme aus babylonischer kosmologischer Mythologie, und der Antichrist sei eine Figur aus der babylonischen dualistischen Geheimtradition (a.a.O., 437ff; vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895, 235ff.336ff).

Gerhard Maier faßt die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der klassischen Religionsgeschichtlichen Schule und der Konsequenten Eschatologie in drei Punkten zusammen (Kommentare in Klammern: L.G.): »Die *Religionsgeschichtliche Schule* will eine neue Methode in die Exegese einführen (nämlich die traditionsgeschichtliche Auslegung und den religionsgeschichtlichen Vergleich). Der *Konsequenten Eschatologie* geht es um die konsequente Durchführung dieser Methode (nämlich den Aufweis der religionsgeschichtlichen Bedingtheit urchristlicher Naherwartungen). – Die *Religionsgeschichtliche Schule* versucht das Evangelium Jesu zu schonen (vgl. Hermann Gunkels Behauptung: »Nicht das Evangelium Jesu, wie wir es vorwiegend aus den Synoptikern kennen, aber das Urchristentum des Paulus und des Johannes ist eine synkretistische Religion«; zit. nach Maier, a.a.O., 531). Die *Konsequente Eschatologie* wirft sich gerade auf das Evangelium Jesu (s.u.). – Die *Religionsgeschichtliche Schule* betrachtet die Eschatologie als eines unter mehreren Gebieten des NT, und dazuhin als ein fremdartiges. Die *Konsequente Eschatologie* sieht in der Eschatologie den Wurzelboden, von dem her Jesus und seine Botschaft zu begreifen sind« (Maier, a.a.O., 537).

Dabei ist ein Gespür für den *eschatologischen* Charakter der Botschaft Jesu durchaus bei einzelnen Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule vorhanden. So vertritt *Wilhelm Baldensperger* (1856-1936) in seinem Buch »Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit« (Straßburg 1888) die Meinung, das Selbstbewußtsein Jesu könne nur von der Betrachtung der messianischen Glaubenswelt des Judentums (z.B. der apokalyptischen Menschensohn-Erwartung bei Daniel und äthiopischem Henoch) her verstanden werden, und die Reichspredigt Jesu habe unlegbar eine messianische eschatologische Färbung besessen. Dennoch gelangt Baldensperger noch nicht zu einer »konsequenten Eschatologie«, sondern vermischt, wie Albert Schweitzer treffend analysiert, »das eschatologische und das spiritualistische Element«. Baldensperger geht nämlich davon aus, daß Jesus »damit anfang, ein geistiges, unsichtbares Reich zu gründen, obgleich er seine Vollendung auf übernatürliche Weise erwartete ... Er nimmt an, daß Jesus, indem er sich den Titel Menschensohn beilegt,

nicht nur an die transzendente Bedeutung denkt, welche diesem in der jüdischen Apokalyptik zukommt, sondern ihm zugleich eine allgemeine religiös-sittliche Färbung verleiht« (A. Schweitzer, Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung, Tübingen, ⁹1984, 253).

Demgegenüber sieht Albert Schweitzer (1875-1965) bei dem ebenfalls der Religionsgeschichtlichen Schule zugerechneten, aber in Fragen der Eschatologie weit über sie hinausgehenden Neutestamentler *Johannes Weiß* (1863-1914) die eschatologische Erwartung Jesu konsequent verwirklicht. Bei Weiß zeigt sich zum ersten Mal eine »*konsequente Eschatologie*« – ohne Vermischung mit einer in der Gegenwart sittlich oder philosophisch zu verwirklichenden Reich-Gottes-Idee, wie sie etwa Albrecht Ritschl, der Schwiegervater von Johannes Weiß, konzipiert hatte.

Weiß geht davon aus, daß Jesus ein *zukünftiges* Reich erwartete. Es sei eine rein *überweltliche* Größe, die zu dieser Welt in ausschließlichem Gegensatz stehe. Daher könne es nicht mit menschlichen Mitteln aufgerichtet werden, sondern nur durch einen übernatürlichen Eingriff Gottes. Aussagen Jesu über eine Gegenwart des Reiches (z.B. in Lk 17,20f) seien »Augenblicke erhabener prophetischer Begeisterung, wo ihn ein Siegesbewußtsein überkommt« (zit. nach W.G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, München ²1970, 287).

Schweitzer faßt Weiß' Ansatz mit folgenden Worten zusammen: »Alle modernen Ideen, auch in den subtilsten Formen, sind aus ihr (sc. der Reich-Gottes-Idee) zu eliminieren; dann bekommt man ein Reich Gottes, das rein zukünftig ist, entsprechend der Bitte des Herrengebets: dein Reich komme. Als zukünftiges ist es jetzt rein überweltlich. Gegenwärtig ist es nur wie eine Wolke, die ihren Schatten auf die Erde wirft ... Er (Jesus) »gründet es (das Reich Gottes) nicht«, er verkündigt es bloß. Er übt keine »messianische Tätigkeit« aus, sondern er wartet mit den andern, daß Gott es auf übernatürliche Weise heraufführe. Nicht einmal Zeit und Stunde weiß er, wann dies geschehen soll« (Schweitzer, a.a.O., 255).

Trotz des letzten Satzes sind sich sowohl Weiß als auch *Schweitzer*, der im wesentlichen an Weiß anknüpft, sicher, daß Jesus das Kommen des Reiches Gottes sehr *bald* – zu Lebzeiten seiner Jünger – erwartete. Mit dieser Erwartung jedoch habe er sich – geirrt: »... die Nähe war ferner, als Jesus damals dachte«, kann Schweitzer sagen (a.a.O.). Die *Parusieverzögerung* ist zu einem Hauptproblem der Theologie geworden. Weiß zieht daraus folgende Konsequenz: »Wir warten nicht auf ein Reich Gottes, welches vom Himmel auf die Erde herabkommen soll und diese Welt vernichten, sondern wir hoffen, mit der Gemeinde Jesu Christi in die himmlische basileia versammelt zu werden«. Für dieses Leben auf Erden bleibt maßgeblich das »Motiv der neuen Sittlichkeit« als »Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes«. Hier klingen Ritschlsche Gedanken an, aber der Unterschied liegt in der futurischen Ausrichtung der Sittlichkeit: Sie entsteht nicht als sittli-

che Vollkommenheit in einem gegenwärtigen (fast pseudomessianischen) Reich wie bei Ritschl, sondern auf der Grundlage der Umkehr in der Ausrichtung auf die erwartete eschatologische Gottesherrschaft (zit. nach Maier, a.a.O., 538f).

Schweitzer zieht folgendes Resümee: »Die eschatologische Einsicht von Johannes Weiß hat die moderne Auffassung zerstört, als ob Jesus das Reich Gottes gründete. Sie schaffte alle ›Aktivität‹ auf das Reich Gottes ab und macht Jesus zum lediglich Abwartenden. Nun kehrt die Aktivität, aber jetzt eschatologisch bedingt, wieder in die Reichspredigt zurück« (Schweitzer, a.a.O., 415). »Die ganze Geschichte des ›Christentums‹ bis auf den heutigen Tag, die innere, wirkliche Geschichte desselben, beruht auf der ›Parusieverzögerung‹: d.h. auf dem Nichteintreffen der Parusie, dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich auswirkenden Enteschatologisierung der Religion« (a.a.O., 417). »Die Tat Jesu besteht darin, daß seine natürliche und tiefe Sittlichkeit von der spätjüdischen Eschatologie Besitz ergreift und so dem Hoffen und Wollen einer ethischen Weltvollendung in dem Vorstellungsmaterial jener Zeit Ausdruck gibt« (a.a.O., 624).

Schweitzer vertritt – in Anknüpfung an Weiß – als Konsequenz der »Konsequenten Eschatologie« eine »*ethische Eschatologie*«, beruhend auf der Ethik der Bergpredigt als einer »Interimsethik« und »*Jesusmystik*« als Erkenntnis gemeinsamen Wollens: »Wir geben der Geschichte ihr Recht und machen uns von seinem (Jesu!, L.G.) Vorstellungsmaterial frei. Aber unter den dahinter stehenden Willen beugen wir uns und suchen ihm in unserer Zeit zu dienen, daß er in dem unsrigen zu neuem Leben und Wirken geboren werde und an unserer und der Welt Vollendung arbeite. Darin finden wir das Eins-Sein mit dem unendlichen sittlichen Weltwillen und werden Kinder des Reiches Gottes« (a.a.O., 628).

Zur *Beurteilung* der Konsequenten Eschatologie, wie sie von Johannes Weiß und Albert Schweitzer ausgebildet wurde, ist zu sagen: Sie erkennt richtig, daß das Reich Gottes nach neutestamentlicher Aussage nicht ein gegenwärtig-immanentes, vom Menschen zu schaffendes, sondern ein zukünftig-transzendentes, von Gott herbeizuführendes Gebilde ist. Sie erkennt auch, daß die Naherwartung dieses Reiches in etlichen alt- und neutestamentlichen Stellen anklingt (z.B. Jes 13,6; Hes 12,23; Mt 3,2; 4,17; 24,33; Mk 1,15; Lk 10,11; Röm 13,12; Phil 4,5; 1 Thess 5,2; 1 Petr 4,7; Apk 1,3). Aber sie *verabsolutiert* diese Erkenntnisse in einseitiger Weise – und gelangt dadurch zu falschen Ergebnissen.

Nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften ist das Reich Gottes zwar eine *zukünftige* Größe, aber es ist doch schon anbruchsweise in den Herzen und in der Gemeinde der Gläubigen *gegenwärtig*. Das bringt etwa Lk 17,20f deutlich zum Ausdruck. Die Gemeinde Jesu lebt in der Spannung zwischen dem »Schon jetzt« und dem »Noch nicht«, dem Angebro-

chensein der Christusherrschaft durch Jesu erstes Kommen und der sichtbaren Vollendung seiner Herrschaft bei seiner Wiederkunft (vgl. Joh 4,23; 5,25; 16,32). Horst-Georg Pöhlmann betont zu Recht: »Das Eschaton ist im Kern die Gemeinschaft mit Christus, die der Christ schon jetzt erfährt und die ihm einst in ungebrochener Weise geschenkt wird« (Abriß der Dogmatik, Gütersloh, ³1980, 336).

Ferner betont das Neue Testament die Naherwartung nicht in der einseitigen Weise, wie es bei der Interpretation von Weiß und Schweitzer scheint. Grundlegend zum Verständnis der urchristlichen Naherwartung ist etwa der Ausspruch Jesu: »Von dem Tage aber und von der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater« (Mt 24,36). Der *Zeitpunkt*, an dem die Gottesherrschaft sichtbar aufgerichtet wird, ist und bleibt also ein in Gottes Vaterwillen verborgenes *Geheimnis*, selbst für den Sohn in seiner irdischen Existenz, für die Engel und natürlich auch für die neutestamentlichen Verfasser. Von daher verbietet sich jede Berechnung eines Wiederkunftstermins Jesu Christi (ob fern oder nah!) vehement.

Manche Aussagen im Neuen Testament klingen nun freilich tatsächlich so, als würde die Aufrichtung des Reiches Gottes noch in der Generation der ersten Jünger oder bald darauf erwartet (s.o.). Aber es sind allesamt Aussagen der *Hoffnung*, die seither jede Generation bewegt hat, und nirgends wird eine Dogmatik daraus gemacht. Zu behaupten, Jesus und die Apostel hätten sich geirrt, wird daher dem neutestamentlichen Zeugnis nicht gerecht.

Das verwehren vollends die Aussagen Jesu und seiner Jünger, die vor einer *zu frühen* Erwartung des Gottesreiches warnen. Diese andere Linie im Neuen Testament wird von Weiß, Schweitzer und ihren Nachfolgern weitgehend unterschlagen. Nur einige Beispiele dafür seien genannt.

In *Matthäus 24*, der sogenannten »Endzeitrede«, warnt Jesus vor falschen Christussen und falschen Propheten, die auftreten und behaupten werden, das Reich Gottes sei schon gekommen. Ihnen soll man nicht glauben (V. 24-27). Im gleichen Kapitel werden viele weitere Zeichen aufgezählt, die sich erst erfüllen müssen, bevor Jesus wiederkommt, und die sich keineswegs alle zeitgeschichtlich auf die Generation der zur Zeit Jesu Lebenden deuten lassen, etwa Kriege, Hungersnöte und Erdbeben: »Das alles aber ist der *Anfang* der Wehen« (V. 7f). Das Ende wird erst kommen, wenn die Evangeliumsverkündigung, die Mission aller Stämme, Sprachen und Nationen zu ihrem Ziel gelangt ist (V. 14; vgl. Apk 7,9). Die Aussage Jesu »Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschehe« (Mk 13,30) hingegen bezieht sich wahrscheinlich nur auf die näher liegenden Ereignisse (Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. und Zerstreuung der Juden). Nah- und Fernerwartung durchdringen in der Endzeitrede Jesu einander und sind auseinanderzuhalten. Auch in den *Briefen* des Neuen Testaments finden sich mehrere Stel-

len, die der Behauptung einer einlinigen Naherwartung in urchristlicher Zeit klar widersprechen (z.B. 2 Thess 2,2ff; Tit 1,14; 1 Tim 1,3f; 4,7; 2 Tim 4,4; 2 Petr 3,8f).

Die einseitige Sicht der biblischen Naherwartung durch die Konsequente Eschatologie hat sich auch auf spätere theologische und eschatologische Systeme ausgewirkt, so etwa auf die in den folgenden Kapiteln beschriebenen transzendental- und existential-präsentischen Deutungen, die versuchen, aus einer Zeit-Chronologie auszubrechen und damit der Problematik der Parusie-Verzögerung zu entgehen. Daß dies gar nicht nötig ist, habe ich aufzuzeigen versucht. Dennoch hat die Konsequente Eschatologie, die im Grunde eine »konsequente Ausscheidung der Eschatologie (im ursprünglichen biblischen Sinn) aus der Theologie« (Pöhlmann, a.a.O., 313) bedeutet, die nachfolgende theologische Diskussion lange Zeit bestimmt.

Bevor ich zur Darstellung der transzendental-präsentischen Sicht übergehe, ist jedoch noch einiges zur *letzten Konsequenz* zu sagen, zu welcher die Konsequente Eschatologie – zumindest bei einigen Schülern Schweitzers – führt: zum *Ersatz* des im Grunde gar nicht mehr erwarteten Reiches Gottes durch das Werk des Menschen. Schon bei Weiß und Schweitzer ist diese Linie vorgezeichnet: Die Christusmystik tritt an die Stelle einer zukünftigen Reich-Gottes-Erwartung. Die Ethik der »Ehrfurcht vor dem Leben« wird zu einem Versuch, die vollkommene, friedliche Welt, die ursprünglich mit der Naherwartung des Reiches Christi verbunden war, selber Schritt für Schritt zu schaffen. Bei allem Respekt vor Schweitzers persönlichen Einsatz in Afrika muß doch gesagt werden, daß hier die Gefahr eines *proleptischen Messianismus* (utopisches Streben nach einer Vorwegnahme des messianischen Friedensreiches Jesu Christi) anklingt. Insofern berührt sich die Konzeption Weiß' und Schweitzers am Ende doch mehr mit der sittlichen Reich-Gottes-Idee Ritschls, als es die Vertreter der Konsequenten Eschatologie wahrhaben wollen. Kants Idee des sittlichen Reiches und Schopenhauers Willensmystik fließen als philosophische Impulse ein.

Der Schweitzer-Schüler *Fritz Buri* nun hat in seinem Buch »Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie in der neueren protestantischen Theologie« (Zürich/Leipzig 1935) die Gedanken seines Lehrers radikalisiert. Für ihn fällt mit der endgeschichtlichen Naherwartung des Neuen Testaments durch die nicht eingetretene Parusie auch der Glaube an Christus im biblischen Sinn dahin. An seine Stelle tritt die »Ehrfurcht vor dem Leben«. Christus ist für Buri lediglich ein Symbol für die »schöpfungsmäßige Möglichkeit aktueller Sinnverwirklichung mitten in der Sinnlosigkeit der Welt«, und zwar durch »tätiges und leidendes Wirken im Sinne der Ehrfurcht vor dem Leben«. »Frei von den kommenden Illusionen der neutestamentlichen Eschatologie bringt die ... Formel von der besonderen Sinnermöglichung des Daseins durch das Stehen in der Ehrfurcht vor dem Schöpfungsge-

heimnis das wichtigste Anliegen der neutestamentlichen Eschatologie voll und ganz zur Entfaltung« (a.a.O., 170ff).

Hier ist *Eschatologie zur Ethik reduziert* und der zweite Glaubensartikel (»Von Christus«) zugunsten eines verflachten ersten (»Von Gott dem Schöpfer«) preisgegeben. Damit aber wird das neutestamentliche Zeugnis gerade verfehlt. Nochmals sei Horst-Georg Pöhlmanns Feststellung zitiert: Fritz Buri »gehört zusammen mit J. Weiß, A. Schweitzer und M. Werner zu der Gruppe der Theologen, die eine konsequente Eschatologie ... verfechten«. Die Konsequente Eschatologie, wie sie bei diesen begegnet, ist aber nichts anderes als eine »konsequente Ausscheidung der Eschatologie aus der Theologie« (Pöhlmann, a.a.O., 313).

4. Transzendental-präsentische Eschatologie

Die transzendental-präsentische Deutung, wie sie vor allem bei dem jungen Karl Barth und Paul Althaus begegnet, ist – wie schon erwähnt – eine Reaktion auf die »tabula rasa«, die von der Konsequenten Eschatologie hinterlassen wurde. Die Meinung, Jesus und seine Jünger hätten sich mit der Naherwartung getäuscht, veranlaßt sie zum Betreten einer ganz anderen, zeitüberschreitenden, transzendenten Dimension. Sie tritt gewissermaßen die »Flucht« aus der Zeit in die Ewigkeit, aus der Geschichte in die Übergeschichte, aus der Chronologie in die Axiologie an.

Die klassische Stelle der transzendental-präsentischen Deutung bei *Karl Barth* (1886-1968) findet sich in der zweiten Auflage seines bahnbrechenden Werkes »*Der Römerbrief*« von 1921, und zwar in der Auslegung von Röm 13,11. Ich zitiere nachfolgend aus der unveränderten dritten Auflage von 1922. Barth schreibt:

»Was darüber ist, das ist nicht Zeit, sondern Ewigkeit. Nein, an der Grenze aller Zeit, vor der überhängenden Wand Gottes, die die *Aufhebung* aller Zeit und alles Zeitinhalts bedeutet, steht der Mensch der »letzten« Stunde, der Mensch, der die Parusie Jesu Christi erwartet. ... Will das unnütze Gerede von der »ausgebliebenen« Parusie denn gar nicht aufhören? Wie soll denn »ausbleiben«, was seinem Begriff nach überhaupt nicht »eintreten« kann? Denn kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter »Weltuntergang«, ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen ist das im Neuen Testament verkündigte Ende ... Wer heißt uns, diese ewige Wahrheit, weil von ihr *nur* im Gleichnis geredet werden kann, abzuschwächen zu einer zeitlichen Wirklichkeit? ... Nicht die Parusie »verzögert« sich, wohl aber unser Erwachen. *Erwachten* wir, *erinnerten* wir uns, *vollzögen* wir den Schritt von der unqualifizierten in die qualifizierte Zeit ... wir würden wahrlich weder mit den Aufgeregten auf irgend ein glänzendes oder schreckliches Finale warten, noch uns mit der geradezu frivolen »Frömmigkeit« der unentwegten Kulturprotestanten des Ausbleibens dieses Finales getrösten« (K. Barth, *Der Römerbrief* 1922, Zürich, ¹³1984, 484f).

Für den jungen Barth ist das Christentum identisch mit Eschatologie im eben zitierten Sinne: »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos

Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun« (a.a.O., 298). Fragt man nach den Wurzeln dieser Deutung von »Eschatologie«, so gelangt man zur *platonischen* Vorstellung von der Überwelt der Ideen, zu Immanuel *Kants* transzendental-ethischer und ungeschichtlicher »Eschatologie« sowie zu Sören *Kierkegaards* Postulat des unendlichen qualitativen Unterschieds von Zeit und Ewigkeit, von Mensch und Gott. Diese Wurzeln hat Barth im Vorwort zur zweiten Auflage des Römerbriefs selber genannt (a.a.O., VIIff). Dabei gesteht er zu: »Der Verdacht, hier werde mehr ein- als ausgelegt, ist ja wirklich das Naheliegendste, was man über meinen ganzen Versuch sagen kann« (a.a.O., XIII).

Der Vorwurf, der sich an eine solche Flucht in die Ewigkeit bzw. den »ewigen Augenblick« richtet, ist der einer *Zeitlosigkeitsmetaphysik* und ungeschichtlichen Schwärmerei. Dieser Vorwurf wurde schon früh – etwa von Seiten Adolf Jülichers, Philipp Bachmanns und Adolf Schlatters – gegenüber Barth laut. Barth selber weist darauf hin, indem er im Vorwort zur fünften Auflage fragt: »Habe ich dazu die ›Zeit‹ und die ›Geschichte‹ so gering geachtet, wie man es mir wenigstens vorgeworfen hat, daß ich gekränkt sein dürfe, wenn man mir nun ankündigt, daß auch mein Tag einen Abend haben und einmal ein gestern gewesener Tag sein werde?« (a.a.O., XXVIII).

Bemerkenswerterweise hat sich Barth später von seiner früheren radikalen Position teilweise entfernt. So hält er in seiner »*Kirchlichen Dogmatik*« zwar am absoluten qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, Ewigem und Zeitlichem fest, nähert sich aber mehr und mehr dem Gedanken des *Inkarnatorischen* und *Historischen*: Gott geht in die Welt – und damit auch in die Geschichte – ein.

Im 1940 veröffentlichten Band II/1 der »*Kirchlichen Dogmatik*« (KD) bezeichnet er seine frühere überzeitliche Auffassung als Mißverständnis. Sie gehe an dem Besonderen der Stelle Röm 13,11 vorbei, nämlich »an der Teleologie, die sie der Zeit zuschreibt, an ihrem Ablauf zu einem wirklichen Ende hin ... Ausgerechnet das einseitig überzeitliche Verständnis Gottes, das zu bekämpfen ich ausgezogen bin, blieb als allein greifbares Ereignis auf dem Plan« (716). In Anknüpfung an die im reformatorischen Bereich verbreitete *Bundestheologie* etwa eines Coccejus kann er in KD III/3 in durchaus positiver Weise von »Bundes- und Heilsgeschichte« sprechen. Und in KD IV/3 führt er aus: »Indem die in Jesus Christus geschehene Heilsgeschichte als solche mitteilt und also auch Offenbarungsgeschichte ist, schafft sie, sich selbst reproduzierend, hinübergreifend in die Geschichte der Welt und der Menschen, in Gestalt der christlichen Erkenntnis wiederum Heilsgeschichte« (242).

Eine ähnliche Wendung von einer überwiegend transzendentalen und wertbestimmten (axiologischen) zu einer mehr und mehr geschichtlichen Deu-

tung hat *Paul Althaus* (1888-1966) vollzogen. Eine *transzendental-axiologische* Eschatologie vertritt der junge Althaus in der ersten Auflage seines Werkes »*Die letzten Dinge*« (Gütersloh 1922). Die dort vorgetragene Sicht hat er in späteren Auflagen mehrmals revidiert. Im folgenden fasse ich zunächst seine Position von 1922 zusammen.

Althaus unterscheidet zwischen einer teleologisch-zielgerichteten (geschichtlichen) und einer axiologisch-wertbestimmten (übergeschichtlichen) Eschatologie. Er gibt, ohne die erste völlig auszuschließen, der letzteren den Vorrang. Er spricht von einer Zeitlinie (*Teleologie*) und zugleich von einer überzeitlichen und jedem Augenblick gleich gegenwärtigen Transzendenz als qualitativer Größe (*Axiologie*): »Alle Senkrechten, die wir auf der Zeitlinie errichten, ... treffen sich im Überzeitlichen in einem Punkt. Was sich uns in ein Nacheinander menschlicher Tode, des Endes von Geschlechtern, Völkern, Zeiträumen zerlegt, das ist, von dort aus gesehen, der gleiche Akt und das eine »gleichzeitige« Erlebnis der Aufhebung der Geschichte, des Eintritts der Geschichte in die Ewigkeit« (a.a.O., 98).

Von dieser Konzeption her lehnt Althaus eine Einteilung der Geschichte in Perioden und die Erwartung eines Endzustandes mit Gericht und Parusie Christi ab. Gericht und Parusie Christi betrachtet er als *überzeitliche* Dinge, die jedem Geschlecht gleich nahe sind. Die Ewigkeit ist »das Jenseits der Zeitlichkeit«, das Reich Gottes »die allgegenwärtige Verfassung der Gewissen«, der Antichrist ein »Gedanke«, der die »stets gegenwärtige Polarität« des Menschen ausdrückt. Inmitten dieser fast existentialistisch anmutenden Auffassungen betont er: »... wie jede Zeit dem Urstande und Sündenfall gleich nahe ist, so ist auch jede gleich unmittelbar zur Vollendung. Jede Zeit ist in diesem Sinn letzte Zeit« (a.a.O., 84ff).

Die Kritik an Althaus berührt sich stark mit der Kritik an Barth: Bei beiden ist eine *Zeitlosigkeitsmetaphysik* zu bemängeln. Auch wenn diese bei Althaus nicht so extrem einseitig wie bei Barth auftritt, so besitzt sie doch das Übergewicht über eine nur noch schwach zu erahnende Zeitlinie. Althaus ist in weiten Teilen seiner Eschatologie einer Religionsphilosophie, einem *platonischen Idealismus* verfallen, kombiniert mit der *Wertphilosophie Wilhelm Windelbands* und diversen biblischen Aussagen. Die Heils- und Endgeschichte im biblischen Sinn (bzw. Literalsinn) geht ihm dabei verloren. Die Zukunftsrelation der Eschatologie wird zu sehr durch die Aktualität verdrängt. Autoren wie Friedrich Traub, Carl Stange, Philipp Bachmann, Otto Michel, H.W. Schmidt, Folke Holmström und Walter Künneth haben sich schon früh mit Althaus auseinandergesetzt.

Es spricht für Althaus, daß er die Voten seiner Kritiker gehört und seine Position von 1922 teilweise revidiert hat. Dieser *Revisionsprozeß* begann bereits in den zwanziger Jahren. Als Beispiel für die Position des späten Althaus betrachten wir die fünfte Auflage seines Werks »*Die letzten Din-*

ge« aus dem Jahre 1949 (ähnlich äußert er sich in seinem 1958 veröffentlichten RGG-Artikel über »Eschatologie«).

1949 kann Althaus schreiben: »Die ›echte Zukunft‹ ist auf alle Fälle zeitliche Zukunft ... Die Eschatologie hat es mit der wirklich in der Zeit an uns herankommenden Zukunft zu tun« (4f). Die Anknüpfung an Windelbands Wertphilosophie gibt er auf und behandelt diese nur noch als Anhang unter der kritischen Überschrift »Die Säkularisierung der Eschatologie in der Philosophie«. Der späte Althaus betont: »... die Wertphilosophie bedeutet eine Säkularisierung der Gotteserkenntnis. Aber die im Glauben erfahrene Wirklichkeit Gottes läßt sich keinesfalls dem Begriffe der Wert- oder Normerfahrung einordnen; dabei kommt Gottes Lebendigkeit, Gott als Person nicht zur Geltung ... Mit der Preisgabe der früheren Begriffe ›axiologisch‹ und ›teleologisch‹ erledigt sich ein Teil der an meiner ›axiologischen Eschatologie‹ geübten Kritik« (a.a.O., 18).

Nach dieser bemerkenswert ehrlichen Selbstkritik entwickelt Althaus seinen neuen Ansatz, in dem er das seiner Meinung nach Berechtigte aus den früheren Auflagen festhalten möchte. Er versucht dies in einer *Synthese* von Gegenwart und Zukunft, Perfektum praesens und Futurum, »Schon jetzt« und »Noch nicht«, Glauben und Hoffen, der bleibenden Gemeinschaft mit Gott und der kommenden Überwindung des Todes. Er führt aus: »Gottes Heils-Gegenwart in Christus ist endgültig und doch zugleich vorläufig. ›Jetzt‹ ist das Entscheidende geschehen und damit ein unüberbietbares, bleibendes, ewiges ›Jetzt‹, ›Heute‹ begründet. Und doch ist das Entscheidende zugleich ›noch nicht‹ geschehen, sondern muß von einem kommenden, ›letzten Tage‹ erwartet werden ... Die Zukunft ist nichts anderes als das Bleiben des ›Heute‹ des Heils – und doch wieder wirkliche Zukunft, die unser menschliches Heute ablöst, denn das Heil kommt erst« (a.a.O., 28f).

Trotz dieser Öffnung für die geschichtliche Sicht kann sich Althaus doch nicht zu einem endzeitlichen »Heilsfahrplan« durchringen, wie er seines Erachtens von einem vorkritischen »Bibilizismus« vertreten wird. Althaus erwartet zwar die *Vollendung der Geschichte*, aber keine *Endgeschichte* im biblisch-literalen Sinn. Elemente wie das Zuendeführen der Weltmission, das Kommen des Antichristen, die Bekehrung Israels und das Tausendjährige Reich halten »kritischer Prüfung« nicht stand. »Die ungeprüfte Übernahme a(lttestamen)t(licher) und jüdisch-apokalyptischer Gedanken hat im sog. *Chiliasmus*, der Erwartung eines endgeschichtlichen Zwischenreiches, zur Judaisierung der E(schatologie) geführt.« Eschatologie aber »kann und darf nicht zur Apokalyptik werden, d.h. zu einer Lehre von der Endgeschichte, ihren Stadien und Ereignissen. Sie muß sich darauf begrenzen, vom Ende und Ziel zu handeln« (RGG Bd. II, Tübingen 1958, Sp. 682.686f).

Auch wenn somit beim späten Althaus der philosophische Ansatz stark

in den Hintergrund getreten ist, so ist er doch nicht ganz überwunden. Denn an die Stelle der nicht wörtlich genommenen Aussagen über Weltmission, Antichrist, Israel u.ä. treten allgemeine *Theologoumena* ohne konkrete geschichtliche Relevanz. Wo es um konkrete endgeschichtliche Ereignisse geht, werden diese von Althaus nach wie vor in die »Ewigkeitsdimension« aufgehoben.

Viel stärker philosophisch als Althaus argumentiert *Paul Tillich* (1886-1965). In Band III seiner »Systematischen Theologie« hat er sein Verständnis der Eschatologie entfaltet. Es läßt sich als *transzendental*, aber zugleich auch als *existential-präsentisch* bezeichnen und steht somit als eigenständiger Entwurf im Übergang zwischen Barth, Althaus und Bultmann.

Für Tillich existieren nicht einzelne Eschata als Ereignisse auf einer zeitlichen, heilsgeschichtlichen Linie, sondern nur »das Eschaton« als Ausdruck für die Tatsache, »daß wir in jedem Augenblick vor dem Angesicht des Ewigen stehen«, als »Übergang vom Zeitlichen zum Ewigen«. Zentral ist für Tillich das *Symbol* »Reich Gottes«, das »einen innergeschichtlichen und einen übergeschichtlichen Aspekt hat«. »Soweit es innergeschichtlich ist, nimmt es an der Dynamik der Geschichte teil; soweit es übergeschichtlich ist, enthält es die Antwort auf die Fragen, die mit der Zweideutigkeit der geschichtlichen Dynamik gegeben sind. In der ersten Eigenschaft manifestiert es sich in der »Gegenwart des göttlichen Geistes«, in der zweiten Eigenschaft ist es identisch mit dem »Ewigen Leben« (Systematische Theologie Bd. III, Stuttgart 1966, 407.447).

Das »Ewige Leben« ist das Ende der Zeit im Sinne des Ziels der Geschichte. Das Eschaton meint keine ferne oder nahe Katastrophe in Raum und Zeit, sondern das Stehen des Menschen vor dem Ewigen in jedem Augenblick. Am Ende der Geschichte erfolgt die Erhebung der positiven Inhalte der Zeit in die Ewigkeit und die Vernichtung der negativen Teile. Das »Jüngste Gericht« ist ein immerwährender Prozeß, indem das Positive zu seiner Essentifikation (Leben im neuen, wirklichen Sein) gelangt, während das Negative auf sein Nicht-Sein geworfen wird: »... hier und jetzt, in dem dauernden Übergang vom Zeitlichen zum Ewigen wird das Negative vernichtet mit seinem Anspruch, ein Positives zu sein« (a.a.O., 451). Da die Essentifikation durch das »Jüngste Gericht« gegenwärtig und fortlaufend erfolgt und universal ist, gibt es laut Tillich keine ewige Verdammnis. Der Weg seiner – deutlich von Schelling und Hegel beeinflussten – Theologie führt »von der Essenz über die existentielle Entfremdung zur Essentifikation«, »vom bloß Potentiellen über die aktuelle Trennung zur Wiedervereinigung und Erfüllung, die die Trennung von Potentialität und Aktualität transzendiert« (a.a.O., 475).

Hier hat die Philosophie vollends über die biblische Heilsgeschichte gesiegt. Die biblischen Begriffe und endgeschichtlichen Ereignisse werden

nur noch als *Symbolträger* benutzt, die eine tiefere Wahrheit verbergen sollen. Im Unterschied zum späteren Barth und Althaus ist Tillich zu keiner wirklich geschichtlichen Schau durchgedrungen, sondern in der philosophischen Spekulation stecken geblieben. Zeitkategorien sind in Wertkategorien oder ungeschichtliche Theologoumena umgeschlagen.

Die biblische Botschaft ist aber durch und durch *geschichtlich!* Gerhard Maier nennt einige Beispiele für die Zukunftserwartung im Neuen Testament: »Die Gleichnisse Jesu, in denen J. Jeremias seine ›ipsissima vox‹ entdecken wollte, enthalten überwiegend einen Bezug zur Zukunft. Das gilt z.B. in hervorragender Weise von den Saat- und Parusiegleichnissen. Das Herrngebete ... enthält nicht nur als zweite Bitte diejenige um das Kommen des Reiches, sondern ist insgesamt eschatologisch strukturiert. Jesu Gang ans Kreuz ist unverständlich, wenn er nicht die Gründung des verheißenen Neuen Bundes und den Sühnetod, der uns im Gericht bewahrt, zum Ziele hat. Bei den Aposteln beobachten wir dieselbe Orientierung zur Zukunft, die zugleich eine Orientierung nach vorne und nach oben, axiologisch und teleologisch zugleich, ist. ... Der 1. Korintherbrief wäre kraftlos ohne das fünfzehnte, das Auferstehungskapitel. Beim täglichen (Apg 2,46) oder wenigstens sonntäglichen (Apg 20,7) Abendmahl verkündigte man des ›Herrn Tod, bis daß er kommt‹ (1 Kor 11,26). Einer der wenigen Gebetsfetzen in aramäischer Sprache bittet um das Kommen des Herrn (1 Kor 16,22; Offb 22,20). Nicht einmal der Judasbrief verzichtet auf den Ausblick in die Zukunft (V. 14f.22.24)« (G. Maier, Die biblische Zukunftserwartung, in: ders. [Hg.], Zukunftserwartung in biblischer Sicht. Beiträge zur Eschatologie, Wuppertal 1984, 54).

Die Tatsache dieser biblischen Zukunftserwartung spielt auch eine wesentliche Rolle für die Beurteilung der existential-präsentischen Deutung, mit der wir uns nun beschäftigen werden.

5. Existential-präsentische Eschatologie

Die existential-präsentische Deutung, wie sie von dem Neutestamentler *Rudolf Bultmann* (1884-1976) und zum Teil von seinen Schülern vertreten wird, ist sehr stark philosophisch geprägt. Insbesondere die Existenzphilosophie Martin Heideggers hat hier Pate gestanden. Bultmann ist in seiner Ablehnung einer heils- oder endgeschichtlichen Deutung biblischer Aussagen am radikalsten. Das, was er als »Eschatologie« bezeichnet, ist eine rein präsentische und immanente – nämlich in der Existenz des Menschen verankerte – Gegebenheit. Mit dieser zwar präsentischen, aber nicht-transzendentalen Deutung der Eschatologie unterscheidet er sich auch deutlich vom jungen Barth und Althaus.

Allerdings knüpft er ähnlich wie Barth und Althaus an die *Destruktion der biblischen Naherwartung* durch die »Konsequente Eschatologie« an. So sagt er in seinem programmatischen, 1941 in Alpirsbach gehaltenen Vortrag »Neues Testament und Mythologie«: »Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und – wie jeder Zurechnungsfähige (sic!) überzeugt ist – weiterlaufen wird« (in: *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, hg. von H.W. Bartsch, Hamburg 1948, 18f). Unter »mythischer Eschatologie« versteht er die Eschatologie im üblichen, chronologischen Sinn mit Wiederkunft Jesu Christi, Weltende, Jüngstem Gericht usw. Aber nicht nur diese ist für ihn erledigt, sondern der Glaube an übernatürliche *Wunder* und *Offenbarungen* überhaupt. Das hat nach Bultmanns Ansicht die »moderne Naturwissenschaft« sowie die Erforschung des Selbstverständnisses des Menschen ergeben (a.a.O., 18).

Wie sieht nun aber für Bultmann »Eschatologie« aus? Sie ereignet sich in der eschatologischen Existenz des Menschen, einer qualitativ neuen Art zu leben. Insofern könnte man Bultmanns Ansatz als »*existentialistische Eschatologie*« kennzeichnen. Er führt aus: »Und eben das heißt »*Glaube*«: sich frei der Zukunft öffnen ... die radikale Hingabe an Gott, die alles von Gott, nichts von sich erwartet, die damit gegebene *Gelöstheit von allem weltlich Verfügbaren*, also die Haltung der Entweltlichung, der *Freiheit*. So existieren aber heißt: *eschatologisch existieren*, ein »neues Geschöpf« sein (2 Kor 5,17). Die *apokalyptische* und die *gnostische Eschatologie* ist insofern *entmythologisiert*, als die Heilszeit für den Glaubenden schon angebrochen, das Zukunftsleben schon Gegenwart geworden ist« (a.a.O., 30f).

Der Glaubende erwartet also nach der Vorstellung Bultmanns nicht die Wiederkunft Jesu Christi mit allen damit verbundenen Ereignissen, sondern Gericht, Parusie, ewige Seligkeit usw. ereignen sich *hier und jetzt*. Mit dieser Ansicht beruft sich Bultmann exegetisch vor allem auf Stellen in den johanneischen Schriften (z.B. Joh 3,18; 5,24f; 1 Joh 5,4), deren Verfasser seines Erachtens »die apokalyptische Eschatologie überhaupt eliminiert« (a.a.O., 31). In Wirklichkeit allerdings – so ist kritisch anzumerken – eliminiert nicht der Verfasser der johanneischen Schriften die apokalyptische Eschatologie, sondern Bultmann. Dieser nämlich erklärt die Passagen, die von einer apokalyptischen Totenauferstehung, von einem zukünftigen Gericht, vom Weltuntergang usw. handeln und die es in der johanneischen Literatur (wie in der Bibel insgesamt) neben den mehr präsentischen Stellen ebenfalls gibt (z.B. Joh 5,28f; 6,54; 12,48; 1 Joh 4,17; Mt 24,3ff parr.; 1 Kor 15,52), einfach als *redaktionelle Zusätze* (vgl. z.B. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, 196). Daß aber präsentische und futurische Eschatologie (z.B. in Gestalt von Joh 5,24f und 5,28f) durchaus keine Gegensätze bilden müssen, sondern sich gegenseitig ergänzen

zen können, deutet Bultmann selber an – allerdings nur, um diese Deutung dann abzulehnen: »Die Korrektur des Red(aktors) besteht in dem einfachen Zusatz, so daß schwer zu sagen ist, wie er sich den Ausgleich mit V. 24f gedacht hat; etwa so, daß die in Jesu gegenwärtigem Wirken sich vollziehende *krisis* eine Antizipation des Endgerichtes ist, so daß also die Totenauferstehung am Ende ›sein Wort vor allen Menschen bewahrheiten wird‹ (a.a.O., 196f).

Bultmanns existential-präsentische Deutung wurde vielfach *kritisiert* – nicht nur von seinen Gegnern, von denen hier stellvertretend Oscar Cullmann und Walter Künneth genannt seien, sondern auch von Schülern. So betonte etwa *Ernst Käsemann* ganz neu die *futurische* Dimension der Eschatologie, die damit rechnet, daß die Vollendung noch aussteht: »Präsentische Eschatologie allein und nicht von der futurischen umfassen, – das wäre nichts anderes als die Hybris des Fleisches, wie sie der Enthusiasmus zu genugsam zu allen Zeiten bezeugt« (E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, 1964, 130).

Auch der spätere *Barth* und *Althaus* haben Bultmanns ungeschichtliche und rein präsentische Auffassung in Frage gestellt. So ist es für Althaus »ein allzu einfacher Ausweg, wenn R. Bultmann die johanneischen Stellen, ›die offenbar eschatologisch im Sinne der alten dramatischen Eschatologie gemeint sind‹, einem kirchlichen Bearbeiter zuweist: 6,54; 12,48. Auch Johannes wartet auf den ›letzten Tag‹. Das ist vollends deutlich im ersten Brief: die Parusie kommt (2,28), der ›Tag des Gerichts‹ steht bevor (4,17) ...« (Die letzten Dinge, Gütersloh ⁵1949, 57f).

Walter Künneths Urteil, das er im Zusammenhang mit der Diskussion über die Auferstehung trifft, gilt – aus der Vergangenheit in die Zukunft gewendet – auch für Bultmanns Eschatologie: »Das aktuelle Ereignis des ›mit Christus Sterben‹ und ›mit Christus Auferstehen‹ fällt als Wirklichkeit in sich zusammen und wird zu einer bloßen Idee eines Lebensvorganges verdünnt, wenn nicht das ›gewesene‹ und damit ›ein für allemal‹ gesetzte Faktum der Auferstehung Jesu feststeht ... Die fortschreitende Loslösung der Offenbarung von ihrer Geschichtsgebundenheit ... führt zum Sieg einer neuen geschichtsfernen Gnosis. So trägt die Bultmannsche Theologie das Gepräge eines ›gnostischen Mythos‹, welchem die Wirklichkeit des geschichtsgebundenen Perfektums der Auferstehung Jesu (bzw. des geschichtlichen Futurums der Wiederkunft Jesu; L.G.) gegenübertritt« (Theologie der Auferstehung, Gießen ⁶1982, 46).

6. Politische Eschatologie

In gewissem Sinne als Reaktion auf die Geschichtsferne und Verinnerlichung der existentialen Deutung kann die politische Eschatologie verstanden werden, wie sie vor allem seit den 60er Jahren von den Anhängern einer »Theologie der Hoffnung«, einer »Theologie der Befreiung« und verschiedenen anderen Genitiv-Theologien vertreten wird. Hier wird ganz neu der *gesellschaftliche* und auch *futurische* Aspekt der Eschatologie betont. Als grundlegendes Modell, welches manche anderen »Politischen Theologien« beeinflußt hat, betrachten wir in diesem Kapitel *Jürgen Moltmanns »Theologie der Hoffnung«* (Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München ¹²1985).

Einer rein transzendentalen und existentialen Eschatologie, die sich vom Kierkegaardschen Motiv der »Verinnerlichung« leiten läßt, wirft Moltmann Geschichtsfremdheit und politische Unwirksamkeit vor (a.a.O., 53ff). Aber auch den traditionellen heilsgeschichtlichen Ansatz, wie er in unterschiedlicher Form etwa von Bengel, v. Hofmann und Auberlen vertreten wurde, möchte er nicht einfach übernehmen. Gegen diesen wendet er ein, daß er »nicht durch das Feuer der Kantschen Kritik« gegangen sei und in die »Abständigkeit einer esoterischen Kirchenlehre« gerate. Positiv hingegen wertet er, daß hier überhaupt geschichtlich gedacht werde: Die Wahrheit der heilsgeschichtlichen Eschatologie »liegt sicherlich darin, daß sie sich überhaupt aufmachte, nach der inneren Tendenz und dem eschatologischen Horizont der Zukunft in der geschichtlichen Gottesoffenbarung zu fragen« (a.a.O., 62f).

Wie verbindet nun Moltmann das grundsätzlich *geschichtlich-futurische Denken* mit der *nachauflärerischen Kritik*? Indem er nicht, wie »vorkritische« heilsgeschichtliche Denker, von einem detaillierten Heilsfahrplan (mit Trübsalszeit, Antichrist, Entrückung, Tausendjährigem Reich usw.) ausgeht, sondern bestimmte Minimaldaten (Kreuz, Auferstehung, Verheißung, Zukunft des Reiches Gottes) festhält und *politisch* füllt. Er rezipiert also die eschatologischen Aussagen der Heiligen Schrift nicht in ihrem wörtlich beschriebenen Ablauf, sondern geht von einem Grundbestand an »Eckdaten« aus, den die liberale Theologie und Bibelkritik »übrig gelassen« hat. Diesen erweitert er (zum Teil neu) um die futurische Dimension, wobei allerdings die Aktivität des Menschen gegenüber dem Handeln Gottes einen sehr großen Stellenwert einnimmt. Für die Zukunft der Welt erwartet er eine ständige Aufwärtsentwicklung, indem eine zusammenwachsende Menschheit Schritt für Schritt das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens aufbaut und so – durch Kampf und Leiden hindurch – die Zukunft der Auferstehung verwirklicht. Moltmann schreibt:

»Nicht in radikaler Entweltlichung gewinnt sich der Glaube, sondern durch hoffnungsvolle Entäußerung in die Welt hinein wird er zu einem Gewinn für die Welt. Indem er das Kreuz, das Leiden und Sterben mit Christus, indem er die Anfechtung und den Kampf um leiblichen Gehorsam annimmt und sich in den Schmerz der Liebe hingibt, verkündet er die Zukunft der Auferstehung, des Lebens und der Gerechtigkeit Gottes im Alltag der Welt« (a.a.O., 148).

An anderer Stelle betont er die radikale *Diesseitigkeit* seines eschatologischen Ansatzes:

»In dieser Hoffnung schwebt die Seele nicht aus dem Jammertal in einen imaginären Himmel der Seligen und löst sich auch nicht von der Erde ... Sie erkennt in der Auferstehung Christi nicht die Ewigkeit des Himmels, sondern die Zukunft eben der Erde, auf der sein Kreuz steht. Sie erkennt in ihm die Zukunft eben der Menschheit, für die er starb. Darum ist ihr das Kreuz die Hoffnung der Erde ... Diese Hoffnung macht die christliche Gemeinde zu einer beständigen Unruhe in menschlichen Gesellschaften« (a.a.O., 16f).

Der Ansatzpunkt bei den irdisch-gesellschaftlichen Zuständen mit dem Ziel ihrer Veränderung hat auch eine Schwerpunktverschiebung im traditionellen Verständnis von »Mission« zur Folge. Ohne »Mission« im Sinne der Bekehrung von Heiden ganz aufgeben zu wollen, stellt Moltmann seine universalistische – und daher mit dem traditionellen Missionsverständnis letztendlich unvereinbare! – Vorstellung einer »*Missio Dei*« daneben: »... das Heil, *soteria*, muß auch als *shalom* im alttestamentlichen Sinne verstanden werden. Das bedeutet nicht Seelenheil, individuelle Rettung aus der bösen Welt, Trost im angefochtenen Gewissen allein, sondern auch Verwirklichung eschatologischer *Rechtshoffnung*, *Humanisierung* des Menschen, *Sozialisierung* der Menschheit, *Frieden* mit der ganzen Schöpfung« (a.a.O., 303).

Menschliche Aktivität, angespornt von der Hoffnung auf bessere Zustände und das Kommen des Reiches Gottes, lenkt nach Moltmanns Ansicht geradewegs auf die *Wiederkunft Christi* zu, der – einerseits in Kontinuität, andererseits in Diskontinuität zum menschlichen Handeln für Gerechtigkeit und Frieden stehend – dieses vollenden wird: »Die Parusie Christi ... wirkt als real ausstehende Zukunft durch erweckte Hoffnungen und aufgerichteten Widerstand in die Gegenwart hinein« (a.a.O., 207f).

Der Unterschied zwischen Moltmanns »Theologie der Hoffnung« und Ernst Blochs »*Prinzip Hoffnung*«, das ihn deutlich beeinflusst hat, liegt im wesentlichen in dem, was den Menschen »in Atem, in Gang, in Hoffnung und Bewegung nach vorne« hält. Während es für den atheistischen Marxisten Ernst Bloch »das Nichts, der horror vacui« ist, stellt für Jürgen Moltmann die entscheidende Triebkraft aller Aktivität die Hoffnung der Auferstehung dar: »Für die christliche Hoffnung gründen Hunger, Trieb, Aufbruch und Zukunftsbereitschaft in der Verborgenheit der Zukunft des Auferstandenen« (a.a.O., 321).

An Moltmanns Konzeption ist *positiv* zu würdigen, daß er die Eschatologie wieder für die *Zukunftsdimension* geöffnet hat. Die Ausblendung dieser Dimension – etwa bei Bultmann – raubte der Eschatologie das Wesentliche, nämlich gerade die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und eine andere, bessere Welt. Daß für Moltmann diese Hoffnung nicht zur Flucht aus der jetzigen, diesseitigen Welt führt, sondern zum positiven *Engagement* für Frieden und Gerechtigkeit beflügelt – auch das ist grundsätzlich zu begrüßen. Dennoch ist zu fragen, ob nicht auch er und die von ihm beeinflussten, zum Teil viel radikaleren »Politischen Theologien« (z.B. eines Richard Shaull, Leonardo Boff und Gustavo Gutiérrez) gewissen Verunsicherungen und Gefahren erliegen sind.

Da erhebt sich zunächst das Problem der *Hermeneutik*. Moltmann macht von den eschatologischen Aussagen aufgrund der kritischen Destruktion des Literalsinns der Heiligen Schrift einen *selektiven* Gebrauch und gelangt dadurch zur optimistischen Sicht eines – fast säkularisierten – *Postmillenialismus*. Einfacher gesagt: Weil er die biblischen Aussagen vom Kommen der Trübsalszeit, des Antichristen, der Endgerichte und des Vergehens dieser Welt (z.B. Mt 24 par.; 2 Thess 2; 2 Petr 3,10; die ganze Apk) nicht mehr wörtlich nimmt, sondern bibelkritisch weginterpretiert oder umdeutet, gelangt er zu der Ansicht, die Weltgeschichte würde ohne Bruch geradewegs in das Reich Gottes münden und die Menschheit durch ihren Beitrag für Gerechtigkeit und Frieden das Kommen des Messias vorbereiten.

Biblische Aussagen, die sich auf das Tausendjährige Friedensreich Jesu Christi nach dem Auftreten des Antichristen und dem Ablauf der Endgerichte beziehen (Apk 20,1-10), verbindet er fälschlich mit der Gegenwart, so etwa die alttestamentliche Verheißung eines weltumfassenden Schalom. Obwohl die eigentliche Wiederkunft Christi – zumindest bei Moltmann – durchaus noch in der Zukunft erwartet wird, werden die Wirkungen des messianischen Friedensreiches doch schon in der Gegenwart vorweggenommen. Man muß deshalb, wenn auch mit Einschränkungen, von einem *proleptischen Messianismus* (Vorwegnahme des Friedensreiches Jesu Christi) reden. Man beachte in diesem Zusammenhang, daß die Erfüllung der diesbezüglichen Verheißungen, etwa bei den Propheten, ausdrücklich auf »die *letzte Zeit*« der Heilsgeschichte datiert wird (Jes 2,2; Mi 4,1 u.a.)!

So denkt Moltmann trotz seiner Öffnung für die futurische Dimension letztlich *ungeschichtlich*, weil er den wirklichen Geschichtsablauf gemäß dem biblischen Literalsinn nicht ernst nimmt. Moltmanns Zukunft ist nicht die biblische Zukunft, sondern eine Verkürzung davon, die durch die Auslassung wesentlicher Teile zu einem falschen Resultat führt.

Diese hermeneutische Fehlentscheidung wirkt sich problematisch auf das Gebiet des Missionsverständnisses und der Ethik aus. Die Konsequenz ist, wie schon erwähnt, ein *Heilsuniversalismus*, verbunden mit einem *Synergismus*. Wenn Moltmann davon ausgeht, daß sich die gesamte Menschheit

als Kollektiv geradewegs auf den Schalom und das Reich Gottes zu entwickelt (selbst wenn dies durch die quasi stellvertretende Hoffnung der an den Auferstandenen glaubenden Gemeinde geschieht), dann ist die biblische Linie verlassen, die vom Vergehen des jetzigen gottfeindlichen Kosmos und der Verlorenheit derer spricht, die nicht zu Jesus Christus umgekehrt sind (vgl. Mt 7,12f; Mk 16,16; Joh 5,24; Apg 16,31 u.a.). Und wenn er diesen Schalom im wesentlichen durch das Wirken der Menschheit vorbereitet sieht, die das Produkt ihrer Bemühungen dem wiederkommenden Christus als dem Vollender übergibt, so lauert hinter dieser Vorstellung – trotz allen positiven, oft jedoch auch politisch-einseitigen Engagements – die Werkgerechtigkeit des Synergismus, die das Heil allein aus Gnaden verspielt. Treffend meint Horst-Georg Pöhlmann im Blick auf solche Konzeptionen: »Selbsterlösung und Pelagianismus sind die Gefahr jeder immanenten Eschatologie, die Reich Gottes und Geschichte identifiziert, die sozialrevolutionäre Traumstraßen in die Zukunft mit dem Reich Gottes verwechselt« (Pöhlmann, a.a.O., 324).

7. Zusammenfassung

Wir haben verschiedene eschatologische Modelle betrachtet. Ihre Stärken und Schwächen sind dabei deutlich zutage getreten. Im folgenden fasse ich die wichtigsten Beobachtungen noch einmal kurz zusammen.

Die *teleologisch-futurische Deutung* hält an der geschichtlichen Dimension der biblischen Aussagen fest. Sie ist es, die – trotz mancher spekulativer Auswüchse bei manchen ihrer Vertreter – m.E. dem biblischen Literalsinn und Gesamtkontext am ehesten gerecht wird und nicht Vereinseitigungen in dem Maße wie die anderen Modelle verfällt. Dennoch enthalten auch die anderen Modelle berechnete Aspekte, die ich im folgenden noch einmal hervorheben möchte.

Die *historisch-präterische Deutung* weist darauf hin, daß prophetische Aussagen immer zuerst im zeitlichen Zusammenhang ihrer Entstehung zu interpretieren sind. Sie kann jedoch nicht erkennen, daß da, wo die rein zeitgeschichtliche Deutung versagt, darüber hinausgehende Deutungen, etwa endgeschichtlicher Art, berücksichtigt werden sollten.

Die *Konsequente Eschatologie* hebt gegenüber einer rationalistischen und ethizistischen Verflachung den überweltlichen Charakter der Reich-Gottes-Botschaft hervor. Mit der Naherwartung wird ein wichtiger Aspekt der urchristlichen Hoffnung auf den Leuchter gestellt. Leider aber wird diese Hoffnung zu einem Dogma überhöht und damit der neutestamentliche Gesamtrahmen einer Nichtberechenbarkeit des Endes verlassen.

Die *transzendental-präsentische Eschatologie* betont den absoluten qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit und postuliert die Existenz einer Überwelt. Sie wird dabei jedoch so »zeitlos«, daß sie den Bezug zur biblisch bezeugten Geschichte verliert.

Ähnliches gilt für die *existential-präsentische Deutung*, doch kommt hier hinzu, daß diese weder eine Überwelt noch eine geschichtlich beschreibbare Zukunft kennt, sondern den Menschen letztlich mit seiner Entscheidung für ein qualitativ anderes Leben allein läßt.

Die *politische Eschatologie* gewinnt wieder eine Geschichts- und Zukunftsdimension und ermutigt den Menschen zu sozialem (oft sozialistischem) Engagement. Ihre Geschichtsschau ist jedoch vielfach nicht identisch mit der im biblischen Literalsinn festgehaltenen Heilsgeschichte, sondern mündet in einen proleptischen Messianismus und synergistischen Aktivismus.

Vom biblischen Gesamtkontext und Wortsinn her ergibt sich somit m.E. eine deutliche Präferenz für eine heils- und endgeschichtliche Deutung, ohne gewisse Wahrheitselemente bei den anderen Interpretationsmodellen auszuschließen.