

Bulletin

Friedrich Wulf

Manifestieren die Kirchen die zukünftige christliche Freude?

Ein Bericht

Gemeint ist, ob die Kirchen *kollektiv* in ihrem Erscheinungsbild, ihrem öffentlichen Leben, ihrem Bekenntnis und ihrem Handeln, die eschatologische Freude bezeugen. Die Frage läßt sich schwer beantworten. Man müßte dafür ein großes Tatsachenmaterial zur Hand haben, und auch dieses wäre noch genau zu analysieren. Wir fragen darum zunächst allgemeiner: Welcher Art ist überhaupt der eschatologische Glaube, der die Hoffnung impliziert, in der gegenwärtigen Christenheit? Und welche Rolle spielt darin die Freude? Aus der Beantwortung dieser Fragen läßt sich auch wohl sagen, ob die «zukünftige Freude» *und in welcher Weise* sie manifest wird. Wir beziehen uns bei unserer Untersuchung zur Hauptsache auf die vorliegende Literatur, meist deutschsprachigen Ursprungs, die für die zeitgenössische Eschatologie repräsentativ ist.

1. Diesseits und Jenseits: eine Schizophrenie?

Eine erste Antwort auf die beiden oben formulierten Fragen lautet: Als Sehnsucht nach dem Himmel, als Freude der Erwartung der noch ausstehenden Vollendung, als Freude also im Sinn einer futurischen Eschatologie, spielt die «zukünftige Freude» im öffentlichen Bewußtsein der Kirchen (abgesehen von den Sekten) zur Zeit keine große Rolle, tritt sie in ihren Haltungen, ihrer Frömmigkeit und ihrem Gebet (außer in der Liturgie¹) nicht sonderlich in Erscheinung. Dafür ist die heutige Christenheit zu stark mit der Gegenwart, mit der Welt hier und jetzt, beschäftigt, in ihr engagiert, um die nahe, durch den Menschen selbst herbeizuführende Zukunft bemüht. Die Zeit der Abwertung der Welt, des Diesseits, zugunsten des Jenseits, die wenigstens untergründig – lange die christliche Frömmigkeit mitbestimmt hat, ist vorbei. Jede

Art von Manichäismus ist verpönt. Die Mündigkeit des Christen zeigt sich nach vielgehörter Ansicht nicht zuletzt darin, die Welt auch und gerade vor Gottes Angesicht Welt sein zu lassen, sie aus Gottes Hand entgegenzunehmen, als Christ «weltlich» zu leben, seinem Weltauftrag gerecht zu werden. Man soll darum auch nicht das Jenseits antizipieren wollen, so tun, als gäbe es für den Frommen schon jetzt einen «Himmel auf Erden», als sei es ihm schon jetzt möglich, eine «vita angelica», ein engelhaftes Leben zu führen, wie man im altkirchlichen Mönchtum meinte.² Was den heutigen Christen in Bezug auf das Verhältnis von hiesiger und zukünftiger Welt bewegt, hat *Bonhoeffer* einmal gut ausgedrückt, wenn er schreibt: «Daß ein Mensch in den Armen seiner Frau sich nach dem Jenseits sehnen soll, das ist milde gesagt eine Geschmacklosigkeit und jedenfalls nicht Gottes Wille. Wenn es Gott gefällt, uns ein überwältigendes irdisches Glück genießen zu lassen, dann soll man nicht frömmere sein als Gott und dieses Glück ... durch eine wildgewordene religiöse Phantasie wurmstichig werden lassen. Ich glaube, wir sollen Gott in unserem *Leben* und in dem, was er uns an Gutem gibt, so lieben und solches Vertrauen zu ihm fassen, daß wir, wenn die Zeit kommt und da ist – aber wirklich erst dann! – auch mit Liebe, Vertrauen und Freude zu ihm gehen... Es ist Übermut, alles auf einmal haben zu wollen, das Glück der Ehe und das Kreuz und das himmlische Jerusalem, in dem nicht Mann und Frau ist».³

Um die hier kurz angezeigte entscheidende Veränderung eschatologischer Haltung in der Christenheit richtig beurteilen zu können, muß man wissen, wie es dazu gekommen ist. Erst so wird deutlich, wo wir den «Sitz im Leben» für unser Thema zu suchen haben. – Jahrhundertelang – schon im Mittelalter und noch mehr in der Neuzeit – wurde das Eschaton, die von Gott verheißene, im auferstandenen und erhöhten Herrn grundlegend schon Wirklichkeit gewordene Vollendung des Menschen und der Welt einseitig ins Jenseits verlegt. Eschatologischer Glaube war einfachhin Jenseitsglaube. Damit wurden Diesseits und Jenseits auseinandergerissen: das Diesseits war der Ort der Prüfung und Bewährung, der Schuld und der Läuterung, das «Tal der Tränen» – das Jenseits der Ort der Belohnung und der Freude. Klassischer Zeuge dafür ist das 19. Jahrhundert. Dessen Frömmigkeit ist vom Gedanken der moralischen Vervollkommnung hier auf Erden und der Jenseitshoffnung geprägt. Je mehr nun für den Men-

schen die Aufgaben in der Welt und an der Welt in den Vordergrund traten und seine ganze Kraft in Anspruch nahmen, desto stärker zeichnete sich für den Christen die Gefahr einer Schizophrenie ab, eines doppelten Bewußtseins, eines weltlichen und eines religiösen. Man hat dieser Gefahr in verschiedener Weise zu begegnen versucht. Im Katholizismus zog man sich mehr und mehr hinter die eigenen Mauern, in ein Getto zurück. Die Lehre von der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft bot dafür eine willkommene Grundlage. Man bemühte sich, eine religiöse Welt (bis in den Bereich der Kultur und der Arbeit hinein) in der säkularisierten Welt zu etablieren, was zur Folge hatte, daß diese – die eigentliche Welt – der Kirche immer mehr entglitt. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat hier, vor allem in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, neue Akzente gesetzt. Im (liberalen) Protestantismus verlief der Weg wesentlich anders. Hier hat ein ins Ethische gewandter Fortschrittsglaube, nicht ohne Einfluß des profanen Fortschrittsglaubens der westlichen Welt der Neuzeit, des «illegitimen Kindes des Christentums»,⁵ die christliche Zukunftshoffnung immer mehr in sich aufgenommen und am Ende mehr oder weniger verdrängt. Der theologische Gegenschlag blieb nicht aus. Er erfolgte nicht so sehr durch die «konsequente Eschatologie» *A. Schweitzers* (weiterentwickelt von *A. Martin* und *F. Buri*), die im Grund nur die tatsächliche «Enteschatologisierung» des Christentums rechtfertigte, sondern vor allem die dialektische Theologie (*K. Barth*, *F. Gogarten*, *R. Bultmann*, *E. Brunner*), die dem zu einem innerweltlichen und innergeschichtlichen Phänomen eingeebneten Christentum des Bildungsprotestantismus das im Kreuzestod Christi offenbar gewordene eschatologische Handeln Gottes entgegenstellte, das senkrecht von oben, als Gericht der Gnade, ein für allemal in die Welt der Sünde eingebrochen ist. Von da ab hat sich in der evangelischen Theologie immer stärker der Satz *K. Barths* durchgesetzt: «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.»⁶

Hier, in der dialektischen Theologie, hat eine neue Epoche der Eschatologie begonnen, von der auch die katholische Theologie nicht unbeeinflusst geblieben ist. Der Blick ist von nun an in erster Linie auf das Eschaton praesens gerichtet, auf das in Christus geschehene Heilshandeln Gottes, das in der Verkündigung und im Akt des Glaubens je von neuem Gegenwart wird. Die Existenz des

Glaubenden als Glaubenden ist wesentlich eschatologische Existenz.⁷ Dieses Moment des Gegenwärtigen, des sich hier und jetzt im Glauben Ereignenden wurde und wird oft so exklusiv betont, daß darüber das futurische Eschaton, die noch ausstehende, mit Christi Wiederkehr erwartete Zukunft, die Vollendung von Mensch und Welt, kaum beachtet wird und ihre Bedeutung verliert. Das ist besonders bei *R. Bultmann* (und ohne den philosophischen Hintergrund in der «realized eschatology» *C. H. Dodds*) der Fall. Für ihn bringt die eschatologische *Zukunft* eigentlich nichts Neues. Die christliche Existenz im Glauben an das in Christus offenbar gewordene Heilshandeln Gottes und das Leben aus diesem Glauben kann nicht mehr überholt werden. Für den Glaubenden hat das Leben in der Auferstehung schon begonnen. Es besteht in der Freiheit von sich selbst und von den Mächten der Welt, in der Liebe und in der Freude. Diese Freude weist aber nicht auf einen zukünftigen Zustand hin, sondern ist Preis der Gnade Gottes hier und jetzt. Sie wird «weltlich», in der Annahme und Bewältigung der Ereignisse, Schicksale und Aufgaben des hiesigen Lebens, gelebt. Und sie trägt immer das Signum ihres Ursprungs an sich, das Kreuz; sie wird in Schmerzen geboren. Kreuz und Auferstehung sind, wie im Leben Christi, so auch im Leben des Glaubenden eine Einheit. Die Auferstehung ist nur das eschatologische Moment des Kreuzes.

2. Die Erfordernisse dieser Zeit

Das Eingebundensein der eschatologischen Freude in die je jetzige Gegenwart der «weltlichen» Welt tritt noch stärker hervor, wo in letzter Konsequenz Ernst gemacht wird mit *Bultmanns* These, daß der entmythologisierte, existentielle christliche Glaube zu einem nüchtern-wachen Leben in den Erfordernissen dieser Zeit, zu Gerechtigkeit und Liebe dem Mitmenschen gegenüber und zu profanen Werken befreit. Das ist überall dort der Fall, wo, wie in der Theologie «nach dem Tode Gottes», die Forderung nach einem «religionslosen» Christentum erhoben wird. Wie sehr hier Freude und Leiden miteinander verbunden sind, mag aus folgenden Worten ersichtlich werden, die von einer modernen Autorin zum Ostergeheimnis geschrieben wurden: «Zur Auferstehung, in der die Welt anders wird, führt nur dieser einzige Weg – über das Kreuz. Ich meine damit das Kreuz der Wirklichkeit, das getragen und erfahren wird in der Liebe. Liebe und Kreuz gehören zusammen, nicht um einer

Leidensmystik willen, die unabänderlich gälte, sondern gemäß der Erfahrung des Lebens Christi. Die Wahrheit seines Entwurfs provoziert die Lüge unseres eigenen Lebens und läßt sie aggressiv werden. Christus ist an der Gesellschaft gestorben, die sich der Veränderung verweigert. In diesem Weltzustand, den die Bibel «Sünde» nennt, gilt die Erfahrung: die Liebe stürzt in Leiden. Je ernsthafter sich einer auf die Liebe einläßt, desto gewisser sind ihm Schmerzen. Sie macht wehrlos, und eben das fürchten viele. Eine leidlose Liebe wäre eine Spielerei, sie erlischt. «Leiden» kann in diesem Zusammenhang nicht als bloße Passivität verstanden werden – ein bloßes Objekt leidet nicht... Leiden ist eine Sensibilität für andere, die zum Handeln führt. Wir können daher auch sagen: Die Liebe stürzt einen in Revolutionen. Das Kreuz ist das Symbol dieses Zusammenhangs: Liebe – Leiden – Revolution. Wegen der Liebe ist das Kreuz unumgehbar. Ohne auf sie zu sehen, ließe sich die Auferstehung tatsächlich als das Mirakel des siegenden Gottes deuten. Aber Christus ist nicht zufällig gestorben, sondern um der Liebe willen. Größeres als sie kann niemand versprechen. Eine andere Wahrheit als die Liebe, in der wir atmen, lachen, arbeiten, in der wir weinen und warten und nicht zu Ende kommen miteinander, gibt es nicht. Die Religionen versprechen den Menschen zwar mehr als dies – einen Gott, einen ewigen Vater, ein Später, ein Droben, eine Anteilnahme am göttlichen Leben – eine Auferstehung ohne Kreuz. Aber Christi Weg steht quer zu den Religionen, auch zu den christlichen. Er hat den Vater zum ewigen Bruder gemacht, er hat dieses Später ins Jetzt und dieses Droben ins Ganze der Welt gesetzt, er hat uns nicht mythischen Anteil am göttlichen Leben besorgt, sondern uns zu menschlichen Menschen gemacht.»⁸ «Endstation Mensch», heißt ein modernes Buch,⁹ das den gleichen Tenor hat. «Mitmenschlichkeit» ist das Programmwort, das viele Christen in ihren Gedanken und ihrem Handeln heute bewegt. Die zukünftige Freude scheint ihrem Blick entzogen zu sein. Schon die Vorstellung, die *biesige* Freude auf ihrem Höhepunkt: im Fest, sei eine «Entrückung aus dem Hier und Jetzt»,¹⁰ ist ihnen fremd geworden; sie kommt ihnen fast wie eine Flucht vor den Forderungen des Alltags in eine Wunschwelt und darum wie eine Täuschung vor. Spielt die zukünftige christliche Freude für die Christen unserer Zeit eine große Rolle? Von einer rein präsentischen Eschatologie her – und sie ist sehr verbreitet – kaum, mag man noch sehr betonen, daß

im Glauben das Ende der Welt schon Ereignis werde. Von einer rein existentialen Interpretation des Christusgeschehens her gilt vielmehr: Das eschatologische Geschehen ist ein Geschehen *innerhalb* der Geschichte. «Der Sinn der Geschichte», sagt *Bultmann*, «liegt je in der Gegenwart... Derjenige, der klagt: «Ich kann keinen Sinn in der Geschichte sehen und darum ist mein Leben, das in die Geschichte hineinverflochten ist, sinnlos», muß aufgerufen werden: «Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr mußst du in deine eigene persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken.»¹¹

In der von *Bultmann* herkommenden und in vielen Variationen weitergeführten existentialen Interpretation der neutestamentlichen Botschaft ist die Zukunftshoffnung des Christentums eliminiert.¹² Sie spielt praktisch, in Haltung und Frömmigkeit, keine Rolle mehr. Alles ist auf das Axiom der «Ewigkeit im Augenblick» reduziert. Die Einwände gegen eine solche Verkürzung kamen daher in erster Linie von der Geschichtlichkeit und damit der Einmaligkeit des Christusgeschehens her. Sie wurden am eindringlichsten von O. *Cullmann* vorgetragen.¹³ Inzwischen haben sich eine ganze Reihe von Stimmen, von unterschiedlichen theologischen Ansätzen her, im gleichen Sinn zu Wort gemeldet, u. a. E. *Brunner*,¹⁴ W. *Kreck*¹⁵ und J. *Moltmann*.¹⁶ Sie halten zwar an der existentialen Hermeneutik *Bultmanns* fest – sie bleibt für sie die fundamentale theologische Entdeckung unserer Zeit, die darum nicht aufgegeben werden darf –, ergänzen sie aber durch eine heilsgeschichtliche Hermeneutik, die neuerdings immer mehr im «revolutionsgeschichtlichen» und «politischen» Sinn interpretiert wird.¹⁷ Hier kommt wieder eindeutig die *zukünftige*, noch ausstehende eschatologische Vollendung der Menschheit und der Welt (nicht nur des Einzelnen!) in den Blick. Aber eben dieses Zukünftige ist in Christus schon da und kann im Glauben ergriffen werden. Der Glaube eröffnet einen neuen Horizont und weckt die christliche Zukunftshoffnung. Diese Hoffnung ist wiederum nicht bloße Sucht und Erwartung, wie in der Naherwartung der frühesten Christenheit, sondern die Kraft, die das gegenwärtige Handeln des Christen im Hinblick auf das kommende Gottesreich in Macht und Herrlichkeit bestimmt und befügelt.

Gerade weil das Ende schon Gegenwart ist und existentiell, im Ereignis des «vertikalen» Heilshandelns Gottes in Christus, je neu erfahren wird, muß der Christ mit seinem eigenen Tun in die «horizontale» Heilsgeschichte eingehen, sie mitgestalten.

Das von der Hoffnung inspirierte Handeln aus dem Glauben darf sich nicht nur im Horizont des persönlichen Heils bewegen, sondern muß vor allem auf die soziale Wirklichkeit ausgerichtet sein, die gesellschaftlichen und politischen Strukturen der Welt im Auge haben, die es immer wieder in Richtung auf die vom Dienst der selbstlosen Liebe gekennzeichneten Gottesherrschaft voranzutreiben und zu korrigieren gilt.¹⁸ Von daher wird der christliche Glaube geradezu als «revolutionäre Existenz» verstanden.¹⁹ Der von ihm gemachte «Vorgriff» auf die Zukunft, auf das Ende und die Vollendung, die «Antizipation» des kommenden Reiches der Liebe, ist nicht als Vorgeschmack der zukünftigen Freude zu verstehen,²⁰ sondern ist dynamischer Natur; sie zielt auf «Revolution», auf Änderung inhumaner Zustände in der Gesellschaft, auf Befreiung des Menschen von Verknechtung und Sklaverei. Die heute so heftig zur Diskussion gestellte «Theologie der Revolution»²¹ kommt aus dem Erlebnis des Elends und der Bedrückung des Menschen; sie kann ihre Nähe zum Kreuz nicht verleugnen. Vom Kreuz her weist sie allerdings auch immer schon auf die kommende Freude, auf die endgültige Befreiung, hin. «Der Dienstort der Kirche, die in ihrer Auferstehungs- und Zukunftshoffnung immer auf das Kreuz verwiesen bleibt», schreibt *A. Rich*, «ist der Bedrängnisort der Welt ... Hier (im Zeichen des Kreuzes) wird im vorgreifenden Aussein auf das Kommende nicht nur Barmherzigkeit an den Geringsten unter den Geringen geübt, sondern darüber hinaus das Gewissen wachgerüttelt und die Welt auf eine bessere Mitmenschlichkeit hin in Bewegung gesetzt. Ein wahrhaft revolutionäres Tun, das initiativ und demonstrativ nach vorwärts weist, auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes, da es weder Tränen noch Leid noch Geschrei geben wird».²² Ähnlich *J. Moltmann*: «Das in Glaubensfreiheit praktizierte «Ende der Welt» ist nur dann Ende der Welt und Ziel der Geschichte, wenn der Glaube sich als Vorwegnahme und Vergegenwärtigung des noch ausstehenden Endes aller Dinge und als Anfang der Befreiung der ganzen geknechteten Kreatur von der Macht der Vergänglichkeit versteht. Als Antizipation der Erlösung des Ganzen ist der Glaube zukunftsöffnend für den sterblichen Leib, für die

Gesellschaft und für die Natur, kurz für alles, was noch in seiner Qual liegt. Im Fragehorizont der Theoziee wird die Auferweckung des gekreuzigten Jesus durch Gott als Anfang der neuschaffenden Gottesgerechtigkeit verständlich, der erst *vorläufig* der Glaube, *endgültig* aber eine neue Welt entspricht. Das ... macht den Glaubenden zum weltlichen, persönlichen, sozialen und politischen Zeugen der Gerechtigkeit und der Freiheit mitten in einer repressiven Gesellschaft und einer unerlösten Welt.»²³

3. Endstation Mensch?

Manifestieren darum die protestantischen (vor allem die amerikanischen und die von ihnen inspirierten) Kirchen, die immer stärker auf diese Linie einzuschwenken beginnen, heute in besonderer Weise die «zukünftige Freude»? Das ist schwer zu sagen. Der Ton der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1966) war jedenfalls mehr von der unsagbaren Not dieser Welt und der Selbstanklage über eigenes Versagen als von der Freude bestimmt. Man lese nur einmal das im Abschlußgottesdienst gesprochene Gebet. Und auch das Programmwort der vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (Juli 1968) «Siehe, ich mache alles neu» (Offb 21, 5) wurde kaum zum Anlaß genommen, die «zukünftige Freude» zu bezeugen.

Wenn wir bisher nur von der protestantischen Theologie und den protestantischen Kirchen gesprochen haben, so hat das einen guten Grund. Hier hat die Eschatologie nicht nur neue Impulse erhalten, sondern ist auch inhaltlich neu bestimmt worden, durch die starke Betonung des praesens futurum und seiner Dynamik. Zwar wurde damit zum guten Teil altes katholisches Erbgut wiedergewonnen, aber eben so hat sie die Eschatologie der katholischen Theologie und Frömmigkeit im letzten Jahrzehnt sehr beeinflußt. Wir begegnen hier allen Richtungen, von der «existentialen Interpretation» bis zur «politischen Theologie».²⁴ Nur ist alles ein wenig gedämpfter gesagt; die Extreme treten nicht so ausgeprägt hervor; das «Schon» und zugleich «Noch-nicht» gilt als vorgegebener, selbstverständlicher Rahmen, der von allen angenommen wird. Aber auch für die katholische Theologie trifft die Beobachtung zu: Zwar hat die Zukunftsdimension der neutestamentlichen Botschaft sehr an Interesse gewonnen – sie ist im Katholizismus nie unterschlagen worden –, aber der Akzent liegt immer stärker auf der Hoffnung

als einer Kraft, die *Gegenwart* christlich zu meistern, die Welt *hier und heute* auf ihre eschatologische Zukunft hin zu gestalten und zu verändern. Was zunächst nur in *den* Ländern zu beobachten war, die in besonderer Weise unter der Desintegriertheit ihres gesellschaftlichen und sozialen Lebens litten – wie in Südamerika,²⁵ aber auch in den USA –, geht zur Zeit wie ein Lauffeuer durch die ganze katholische Welt. Daneben stellt man oft einen gewissen Weltoptimismus fest, wie ihn der Protestantismus so nicht kennt. «Die christliche Eschatologie ist (nach L. Boros) eine Botschaft der Freude», die die Schrecken und Bedrängnisse der Endzeit fast aus dem Auge verliert.²⁶ Der Glaube an die «Evolution» der Welt auf ihre Vollendung hin in der «Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit» schenkt dem Christen nach Teilhard de Chardin nicht nur ein Vertrauen in die Zukunft, sondern verleiht ihm «Lust» und «Elan», um durch seine eigene Arbeit an der Welt an dieser Evolution mitzuwirken.²⁷ Hin und wieder wird daraus – in einer gewissen Antizipation der sieghaften Zukunft – einfachhin eine Freude an der hiesigen Welt, an ihrer Schönheit und ihren Kräften.²⁸ Zur Korrektur eines zu ungebrochenen Evolutionsglaubens wird oft auf die bleibende Undurchschaubarkeit aller Geschichte und die dem Christen wesentliche Kreuzessituation der Welt hingewiesen,²⁹ ja vor Blindheit gegenüber den «Mächten und Gewalten» der Endzeit, in der wir stehen, gewarnt.³⁰ Aber immer geht es um die Welt, um die Menschenwelt. In ihr muß man sich engagieren, um des Menschen willen, der von Gott erschaffen und erlöst wurde. Die Frömmigkeit des gegenwärtigen Katholizismus ist eindeutig welt- und menschen-bezogen; sie weiß sich aber ebenso unter dem Mandat Gottes. Was *Bonhoeffer* als Bilanz seiner Lebenserfahrung im Gefängnis niederschrieb, gibt wieder, was auch viele katholische Christen bewegt: «Nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben.»³¹ «Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, veröhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium *für* die Welt da sein; ich meine das nicht in dem anthropozentrischen Sinne der liberalen, mystischen, pietistischen, ethischen Theologie, sondern in dem biblischen Sinne der Schöpfung und der Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi.»³² «Uns bleibt nur noch der schmale und

manchmal kaum noch zu findende Weg, jeden Tag zu nehmen, als wäre er der letzte, und doch in Glauben und Verantwortung zu leben, als gäbe es noch eine große Zukunft... Mag sein, daß der Jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.»³³

Stellen wir zum Schluß noch einmal die Frage: Bringt die heutige Christenheit die zukünftige eschatologische Freude zur Erscheinung? Wo wirklich aus christlicher Zukunftshoffnung heraus an der Humanisierung der Welt, an der Durchsetzung der Botschaft der Liebe im sozialen Bereich, gegen Widerstände und oft gegen alle menschliche Hoffnung, gearbeitet wird – und das geschieht mehr denn je –, da müßte man die Frage eigentlich bejahen können. Aber die Gegenwartsnot steht meist so sehr im Vordergrund, daß alles andere aus dem Bewußtsein verdrängt wird. Das oft exklusive Engagement heutiger Christen im Hier und Heute läßt die von Gott kommende eschatologische Zukunft, das noch ausstehende Ende, nur allzu leicht aus dem Auge verlieren und zu sehr auf die eigene Kraft vertrauen. Der hin und wieder anzutreffende Optimismus, vor allem in der jüngeren Generation, zeigt, daß diese Gefahr nicht rein theoretischer Natur ist. Vielleicht hat *H.-M. Féret* recht, wenn er die in der Kirche ins Leben umgesetzte universale Bruderliebe als «Zeichen des Kommens Gottes» deutet und wenn er nahelegt, daß dieses Zeichen in der Kirche von heute schon effektiv gegeben sei.³⁴ Ob es sich dabei aber um eine «Manifestation der zukünftigen Freude» handelt, die als solche verstanden wird, ist eine andere Frage.

¹ Vgl. z. B. II. Vatikanum, *Constitutio dogmat. de Ecclesia*, art. 50, 51.

² «Es ist frommer Neuplatonismus, der sich nicht auf Mt 22, 30 berufen darf, wenn nach manchen Kirchenvätern die Jungfräulichkeit im irdischen Bereich als eine Vorwegnahme der himmlischen Existenz als *vita angelica*, als engelgleiches Leben aufgefaßt wird» (K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, VII [Finsiedeln 1966] 432 ff.).

³ *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von E. Bethge (München u. Hamburg 1966) 93–94.

⁴ Leo XIII., Rundschreiben «*Satis cognitum*»: *Acta Apost. Sedis* 28 (1895–1896) 724; Pius XII., Rundschreiben «*Mystici Corporis*»: *Acta Apost. Sedis* 35 (1943) 222–224.

⁵ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Zürich 1953) 26.

⁶ Der Römerbrief (21922) 298.

⁷ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: Kerygma und Mythos* (Herausgegeben von H.-W. Bartsch) I (Hamburg 51967) 30; ders., *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen 21964) 178 ff.

⁸ D. Sölle, *Auferstehung – nach dem «Tode Gottes»*: *Liturgie und Mönchtum = Laacher Hefte* 42 (Maria Laach 1968) 69.

⁹ I. Hermann, Endstation Mensch = *theologica publica* 2 (Olten und Freiburg i. Br. 1966).

¹⁰ J. Pieper, Zustimmung der Welt. Eine Theorie des Festes (München 1963) 63–66.

¹¹ Geschichte und Eschatologie aaO. 184.

¹² Vgl. E. Brunner aaO. 232: «Was bei Bultmann als Eschatologie übrig bleibt, ist nicht mehr Hoffnung auf ein Zukünftig-Ewiges, sondern lediglich ein neues Selbstverständnis des gegenwärtigen Menschen, das durch «letztliche Entscheidung» zustande kommt und darum in einem vom neutestamentlichen ganz verschiedenen Sinn auf «letzte» Dinge bezogen, also eschatologisch heißen kann. Die Dimension der Zukunft ist in dieser «Interpretation» aus dem neutestamentlichen Kerygma ganz einfach ausgefallen.»

¹³ Christus und die Zeit (Zürich 1963); Heil als Geschichte (Tübingen 1965).

¹⁴ aaO.

¹⁵ Die Zukunft des Gekommenen, Grundprobleme der Eschatologie (München 1961).

¹⁶ Theologie der Hoffnung (München 1966).

¹⁷ J. Moltmann, Existenzgeschichte und Weltgeschichte, Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums: Evangelische Kommentare 1 (1968) 16f.

¹⁸ Es ist bekannt, wie sehr für diese Wende der Eschatologie ins Gesellschaftlich-Politische die Arbeiten von E. Bloch, vor allem sein Werk «Das Prinzip Hoffnung» (3 Bände [Berlin 1954–1959]), von Einfluß gewesen sind.

¹⁹ So von E. Brunner, A. Rich, J. Moltmann, W. Rauschenbach u. a.

²⁰ Die hier vorkommenden Begriffe entstammen ebenso einer neo-marxistischen Soziologie wie der theologischen Überlieferung.

²¹ Vgl. R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Deutsche Ausgabe (Stuttgart-Berlin 1967) 91 ff.

²² Die Weltlichkeit des Glaubens, Diakonie im Horizont der Säkularisierung (Zürich-Stuttgart 1966) 52, 54.

²³ Existenzgeschichte und Weltgeschichte aaO. 16.

²⁴ Letztere z. B. bei J. B. Metz, Kirche und Welt im Licht einer «politischen Theologie»: Zur Theologie der Welt (Mainz-München 1968) 99–116; Ebenso bei K. Rahner, Zur Theologie der Hoffnung

(V.): Schriften zur Theologie, VIII (Einsiedeln 1967) 561ff (besonders 575ff); ders., Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»: aaO. 580ff.

²⁵ Vgl. Manifesto de los Obispos del Tercero mundo = Seminario Marcha 1379 (Montevideo 1967); Carta de 300 sacerdotes brasileños a sus Obispos = Seminario Marcha 1380 (Montevideo 1967); Carta pastoral de adviento del Sr. Administrador Apostólico de Montevideo, Msgr. Carlos Parteli (Montevideo 1967).

²⁶ Der Geist eschatologischer Neubessinnung: Concilium 4 (1968) 108. Denselben Geist atmet, wenn es ein paar Seiten weiter heißt: «Um unserer Berufung, Gott zu leben, treu zu bleiben, müssen wir schon heute leben, als seien wir im Himmel» (aaO. 111).

²⁷ S. M. Daecke, Teilhard de Chardin und die Evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt (Göttingen 1967) 376f.

²⁸ So etwa in den Gebeten von H. Oosterhuis, Bid om Vrede (Utrecht) (Ganz nah ist Dein Wort [Freiburg 1967]) oder in manchen der neu formulierten «Eucharistiegebete», die in den Niederlanden in Gebrauch sind.

²⁹ Zum Beispiel K. Rahner, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation (VI): Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 660–666; J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute: Zur Theologie der Welt aaO. 37–45.

³⁰ Zum Beispiel H. Schlier, Das Ende der Zeit: Geist und Leben 40 (1967) 203–217.

³¹ Widerstand und Ergebung aaO. 86.

³² aaO. 137.

³³ aaO. 23 u. 24.

³⁴ Concilium 3 (1967) 695–706; 705.

FRIEDRICH WULF

geboren am 18. Juni 1908 in Düsseldorf, Jesuit, 1938 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Münster und Tübingen und doktorierte 1946 in Philosophie. Er veröffentlichte: Geistliches Leben in der heutigen Welt (Freiburg 1960) und ist seit 1947 Chef-Redakteur der Zeitschrift Geist und Leben.

Regis Maché

Wissenschaft, Bildung und Eschatologie: Gedanken eines Wissenschaftlers über Teilhard de Chardin

«Der Reiz liegt für die Wissenschaft in der Kunst, Wissenschaft zu betreiben.»¹ Eine Formulierung von Paul Valéry! Was den Menschen in erster Linie interessiert, ist nicht das, was bei einer Forschung herauskommt, auch wenn es ihm die Möglichkeit in die Hand gibt, sich das Leben bequemer

zu machen, seine Hauptaufmerksamkeit gilt vielmehr der Entdeckung der Natur. Die Kunst des Forschers (als Handwerker) – das ist es, was die Mühe lohnt. Diese Meinung eines Dichters und Schriftstellers bringt eine fundamentale Wirklichkeit zum Ausdruck, die der Mann der Wissenschaft lebt. Mehr als die Entdeckung selbst ist und bleibt es die Dynamik des Forschens, mit anderen Worten: der Geist der Wissenschaft, der den Menschen leidenschaftlich bewegt und das tiefste Motiv seines Handelns bildet.

Teilhard de Chardin hat über den Rahmen seiner Wissenschaft hinausgegriffen und seine Ideen in einer weitgespannten Synthese formuliert. Konfrontation seines Denkens mit dem, was wir aus der Erfahrung des Forscherhandwerkes kennen, das ist die Perspektive, aus der heraus wir diesen Beitrag schreiben. Sie umfaßt mehrere Ebenen: die der Erkenntnis, die des Menschen und die des Glaubens.