

aber auch, daß eben auf diesem Weg jenes Etwas Gestalt annehmen kann, nach dem der Mensch sich in ebenso berechtigter wie unvermeidlicher Weise ausstreckt, wenn er nicht einem seiner tiefsten und echten Triebe Gewalt antut: über die Gegenwart Auskunft zu geben mit der hoffnungsvoll utopischen Weissagung der Zukunft. Einer Zukunft im übrigen, die – wie Pannenberg gegenüber Bloch zu bedenken gibt⁷ – als «*regnum venturum*» «selbst ontologisch be-

gründet» sein muß, wenn man ihr tatsächlich mehr Realität beimessen soll als die eines bloßen Wunschbildes. All dies enthebt natürlich den Glaubenden (und erst recht den Theologen) nicht der Verpflichtung, seine Rede vom Wort Gottes richtigzustellen, indem er sie relativiert. Es gilt schließlich, unseren Vorstellungen als kritischen und ent-täuschenden Faktor das zitierte Pauluswort entgegenzuhalten: «... Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat ...»

¹ L. Feuerbach, *El cielo cristiano o la inmortalidad personal: La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975) 208ff; vgl. auch ders., *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit: Sämtliche Werke I* (Stuttgart 2¹⁹⁶⁰).

² Sogar das kirchliche Lehramt scheint – zumindest in einem bestimmten Punkt – das Vorhandensein eines solchen Projektionselements zuzugeben, vgl. GS 39, wo über die himmlische Glückseligkeit gesagt wird: «*omnia pacis desideria quae in cordibus hominum ascendant... implebit*».

³ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1959) 131 (von jetzt an mit der von der Seitenzahl gefolgt Abkürzung PH im Text zitiert).

⁴ Selbst der christliche Glaube an die Gottwerdung des Menschen durch die Gottesschau veranlaßt Bloch zu einer positiven Bemerkung: er ist das allerhöchste «Wunschbild gegen den Tod» (PH 1331).

⁵ Vgl. J.L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (Salamanca 1978) passim, bes. Kap. II u. V.

⁶ Zweifellos müßte einer dieser Parameter die Aufgabe haben, die Bedingungen der Plausibilität der Projektion zu prüfen. Die Feststellung, daß nicht jede Projektion notwendig falsch ist, besagt noch nicht, daß sie notwendig richtig sein muß.

⁷ W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung: Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1967) 387–398.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

1937 in Asturien (Spanien) geboren, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana in Rom, wo er 1970 zum Doktor der Theologie promovierte. Er ist Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität Salamanca und ordentliches Mitglied des Religionswissenschaftlichen Instituts der Universität Oviedo. Von seinen Veröffentlichungen erwähnen wir folgende: *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* (Burgos 1971); *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Madrid 1975) (italienische Übersetzung: *L'altra dimensione* [Edizioni Borla, Rom 1978]); *Muerte y marxismo humanista* (Salamanca 1978). Anschrift: Gascona, 10-4°, izqda., Oviedo, Spanien.

Christian Duquoc

Ein Himmel auf Erden?

Mit immer mehr Nachdruck wird die Kritik an den ge-läufigen Vorstellungen über den «Himmel» unter den Christen selbst geäußert. Besonders in den gebildete-ten Gesellschaftsschichten gibt es zahlreiche Gläubige, die das, was die Kirche über die Dinge jenseits des To-des bekannt hat und noch bekennt, für märchenhafte und schädliche Hirngespinnste halten. Unter dem Ein-druck psychoanalytischer und marxistischer Ergrün-dungsmethoden vermuten sie hinter diesen zauberhaf-ten Zukunftsvorstellungen nicht anerkenbare Moti-ve: ein infantiles Zurückschrecken vor der Endgültig-keit des Todes und eine zu willige Abwendung von den gegenwärtigen revolutionären Aufgaben. Sie setzen sich für die Wiederbeheimatung dessen ein, was ver-bannt war oder noch ist, und wenn es einen «Himmel» gibt, dann wird er hier und jetzt unter Gottes Segen, in der zwischenmenschlichen Brüderlichkeit und Frei-heit erfahren.

Der Widerwille vieler Gläubige gegen einen »Him-mel« jenseits des Todes geht einher mit der aktiven Übernahme bislang religiöser Verheißungen durch weltliche Ideologien und Bewegungen. Mit dem Ein-setzen der industriellen Ära haben die revolutionären Initiativen, die Überzeugung, daß Wissenschaft und Technik eine immanente progressive Entwicklung eigen ist, und verschiedenartige Utopien allgemeine Gültigkeit erlangt: das Paradies ist nicht länger unzu-gänglich, es ist die erlangbare Frucht der gegenwärtigen transformatorischen Kräfte.

In den Augen traditioneller Christen ist die Um-wandlung ihres Glaubens an eine ferne Zukunft in eine aktive, wirksame Bemühung, einen «Himmel auf Er-den» zu schaffen, fast ein Werk des Teufels. Sie sind der Ansicht, daß diese prometheischen Bewegungen eine der verwerflichsten Formen der Abtrünnigkeit der heutigen Zeit mit sich bringen: nämlich das Glück der Menschen ohne Gottes Hilfe und losgelöst von der freimachenden Tat Christi realisieren zu wollen. Diese Gewißheit einer Zukunft, in der sich die Menschheit selbst frei und brüderlich machen würde, erscheint ih-nen voll düsterer Folgen, wie sie in unserer heutigen Geschichte leider schon vorweggenommen sind.

Diese kurze Skizzierung macht zwei typische christliche Verhaltensmuster anschaulich: das eine, das von dem zugleich mythischen und aktiven Charakter des Bildes «Himmel» erfüllt ist, verkörpert den Willen, die Verheißung des Evangeliums hier und jetzt zu gegenwärtigen; das andere ergibt sich aus der Überlegung, daß eine Verwerfung des Jenseits zugunsten eines irdischen Paradieses geradezu pervers sei. Die überzeichnete Typisierung dieser beiden Verhaltensweisen macht eines der Probleme, denen sich die zeitgenössische Theologie gegenübergestellt sieht, andeuten: Entweder man identifiziert sich ganz und

seiner Orientierungen war der jüdische Messianismus zur Zeit des Neuen Testaments fest in einer zeitgebundenen Interpretation der Verheißung verankert. Dieses bedeutete nicht unbedingt Machtstreben oder politischen Imperialismus. Die hervorragendsten Geister Israels hatten die Vorstellung, daß der vorausgesagte Friede Gottes allen zugute kommen würde. Die Aus erwählung des Volkes Israel stand am Beginn einer Zukunft, an der alle Völker teilhaben sollten.

Die Christen haben diese Zuversicht nicht über Bord geworfen. Weit davon entfernt, diese Überzeugung zu verdrängen, wurden sie durch das Osterereig-

nen Testa-
daß Chri-
Königreich
nicher). Si-
geduldigen
bedingtheit
Petrus be-
r macht un-
chaulich, er
m Ende ent-
stelle treten.
ge für die In-
Hoffnung
s römischen
erfolg. Im V.
t Irenäus in
wirklichung
kbar, daß es
der Teilhabe
und dem Les-
s als schon in
lösten die sech-
sch beschreibt
rrlichkeit die
r Brüderlich-

Nachtrag zu CONCILIUM 1979/3 (März-Heft, S. 184 - 190):

Bei dem Artikel von Christian Duquoc, Ein Himmel auf Erden?, CONCILIUM 15 (1979/3) S. 184 - 190, waren zu unserem Bedauern die Anmerkungen nicht mit abgedruckt worden. Wir bitten unsere Leser um Entschuldigung und tragen diese Anmerkungen hier nach:

¹ Irenäus von Lyon, *Contra haereses*, L. V, 31—35 (Ed. Le Cerf, Paris 1969) 389—445.

² Origenes, *De princ.*, II, XI, 2: P. G. XI, 241; Augustinus, *De Civitate Dei*, XX, vii, 1 (Desclée de Brouwer, Paris 1960) 211—213.

³ Eusebius von Cäsarea, *Hist. ecclesiast.*, L. X (Ed. Sources chrétiennes, Bd. III, Ed. Le Cerf, Paris 1958) 77—120.

⁴ *Process Theology*: Hg. Ewert H. Cousins (Newman Press, New York/Paramus, Toronto, 1971).

⁵ Jacques Pohier, *Quand je dis Dieu* (Ed. du Seuil, Paris 1977).

⁶ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum* (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1968).

Unfähigkeit der machthabenden Gewalt, die Brüderlichkeit, die Freiheit und den Wohlstand, wie sie verheißen waren, zu gewährleisten. In diesem Fall wird es nützlich sein, das durch dieses historische Versagen entstandene Bild des Himmels am Licht des Neuen Testaments zu prüfen. Tatsächlich könnte das hier angeschnittene Problem – ein Himmel auf Erden? aus der Gegenüberstellung seiner historischen Entwicklung mit dem Neuen Testament einige Erhellung erfahren.

Ein historischer Irrweg: Der Himmel auf dem Rückzug

Alte Überzeugungen gewinnen wieder an Aktualität: die Verheißung Jesu kann nicht von einer Resonanz auf Erden gelöst werden. Trotz der Verschiedenheit

keit, die auf die noch zu erwartende außerordentliche Freude hinweist. Die Tausend Jahre, von denen die Offenbarung spricht, stellen die Zeit dar, in der wir uns das Glück zu eigen machen sollen.

Gegen den Millenarismus erhoben sich strenge Kritiker: Origenes und später Augustin² beschuldigten ihn des groben Materialismus. Die Exzesse des Vorstellungsvermögens, mit denen prunkvolle Orgien der Ära der Herrschaft Christi beschrieben wurden, erklären die Heftigkeit der Vorwürfe. Nichts gibt uns jedoch die Sicherheit, daß die Ursache für den Verfall dieses Glaubens hierin zu finden sei. Nicht sie sind es, die den Vorstellungen, die später in Sekten und Randerscheinungen wieder auftauchen werden, den Todesstoß versetzten. Nach meinem Dafürhalten sind es politische Gründe, die einen Glauben an einen bereits auf

aber auch, daß eben auf diesem Weg jenes Etwas Gestalt annehmen kann, nach dem der Mensch sich in ebenso berechtigter wie unvermeidlicher Weise ausstreckt, wenn er nicht einem seiner tiefsten und echten Triebe Gewalt antut: über die Gegenwart Auskunft zu geben mit der hoffnungsvoll utopischen Weissagung der Zukunft. Einer Zukunft im übrigen, die – wie Pannenberg gegenüber Bloch zu bedenken gibt⁷ – als «*regnum venturum*» «selbst ontologisch be-

gründet» sein muß, wenn man ihr tatsächlich mehr Realität beimessen soll als die eines bloßen Wunschbildes. All dies enthebt natürlich den Glaubenden (und erst recht den Theologen) nicht der Verpflichtung, seine Rede vom Wort Gottes richtigzustellen, indem er sie relativiert. Es gilt schließlich, unseren Vorstellungen als kritischen und ent-täuschenden Faktor das zitierte Pauluswort entgegenzuhalten: «... Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat ...»

¹ L. Feuerbach, *El cielo cristiano o la inmortalidad personal: La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975) 208ff; vgl. auch ders., *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit: Sämtliche Werke I* (Stuttgart 1960).

² Sogar das stimmten Punkments zuzugeb gesagt wird: «o dunt...implebit

³ E. Bloch, *I an mit der von d*

⁴ Selbst der c durch die Gottes er ist das allerhö

⁵ Vgl. J.L. Ru ximación teológi

⁶ Zweifellos n Bedingungen der lung, daß nicht nicht, daß sie no

⁷ W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung: Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1967) 387–398.

Christian Ein Hir

Mit immer meh
läufigen Vorste
Christen selbst

ren Gesellschaftsschichten gibt es zahlreiche Gläubige, die das, was die Kirche über die Dinge jenseits des Todes bekannt hat und noch bekennt, für märchenhafte und schädliche Hirngespinnste halten. Unter dem Eindruck psychoanalytischer und marxistischer Ergründungsmethoden vermuten sie hinter diesen zauberhaften Zukunftsvorstellungen nicht anerkenbare Motive: ein infantiles Zurückschrecken vor der Endgültigkeit des Todes und eine zu willige Abwendung von den gegenwärtigen revolutionären Aufgaben. Sie setzen sich für die Wiederbeheimatung dessen ein, was verbannt war oder noch ist, und wenn es einen «Himmel» gibt, dann wird er hier und jetzt unter Gottes Segen, in der zwischenmenschlichen Brüderlichkeit und Freiheit erfahren.

Glück erlangt: das Paradies ist nicht länger unzugänglich, es ist die erlangbare Frucht der gegenwärtigen transformatorischen Kräfte.

In den Augen traditioneller Christen ist die Umwandlung ihres Glaubens an eine ferne Zukunft in eine aktive, wirksame Bemühung, einen «Himmel auf Erden» zu schaffen, fast ein Werk des Teufels. Sie sind der Ansicht, daß diese prometheischen Bewegungen eine der verwerflichsten Formen der Abtrünnigkeit der heutigen Zeit mit sich bringen: nämlich das Glück der Menschen ohne Gottes Hilfe und losgelöst von der freimachenden Tat Christi realisieren zu wollen. Diese Gewißheit einer Zukunft, in der sich die Menschheit selbst frei und brüderlich machen würde, erscheint ihnen voll düsterer Folgen, wie sie in unserer heutigen Geschichte leider schon vorweggenommen sind.

Diese kurze Skizzierung macht zwei typische christliche Verhaltensmuster anschaulich: das eine, das von dem zugleich mythischen und aktiven Charakter des Bildes «Himmel» erfüllt ist, verkörpert den Willen, die Verheißung des Evangeliums hier und jetzt zu vergegenwärtigen; das andere ergibt sich aus der Überlegung, daß eine Verwerfung des Jenseits zugunsten eines irdischen Paradieses geradezu pervers sei. Die überzeichnete Typisierung dieser beiden Verhaltensweisen macht eines der Probleme, denen sich die zeitgenössische Theologie gegenübergestellt sieht, anschaulicher: entweder man identifiziert sich ganz und gar mit den psychoanalytischen und marxistischen Gesichtspunkten, in der Hoffnung, eine evangelische Wahrheit erscheinen zu lassen, befreit von den kulturgeschichtlichen Bildern, die ihr jegliche Wirksamkeit für die Gegenwart nehmen, oder man nimmt das Risiko einer Reform auf sich, indem man eine traditionelle Gegebenheit (hier den nicht-irdischen Himmel) mit den aus einer radikalen Kritik hervorgegangenen Forderungen in Verbindung bringt.

Was mich betrifft, so meine ich, daß es nützlich sein wird, die hier angesprochenen Fragen in einen historischen Zusammenhang zu stellen, da es meiner Meinung nach unmöglich ist, irgendeine Theorie über die soziale Entwicklung a priori aufzustellen. Außerdem werde ich versuchen aufzuzeigen, daß eine radikale Trennung zwischen «Himmel» und gegenwärtiger Welt, so wie sie der heute allgemeingültigen Verkündigung des Christentums entspricht, gar nicht Gegenstand der frühesten christlichen Hoffnung war: diese Trennung ist meines Erachtens das Ergebnis zweier Faktoren: des Scheiterns der Christianisierung des römischen Reichs und der durch die mittelalterliche Christenheit verschuldeten Enttäuschung. Wenn diese Hypothese stimmt, dann ergibt sich die Vorstellung eines Himmels als Umkehrung des Irdischen aus der Unfähigkeit der machthabenden Gewalt, die Brüderlichkeit, die Freiheit und den Wohlstand, wie sie verheißten waren, zu gewährleisten. In diesem Fall wird es nützlich sein, das durch dieses historische Versagen entstandene Bild des Himmels am Licht des Neuen Testaments zu prüfen. Tatsächlich könnte das hier angeschnittene Problem – ein Himmel auf Erden? aus der Gegenüberstellung seiner historischen Entwicklung mit dem Neuen Testament einige Erhellung erfahren.

Ein historischer Irrweg: Der Himmel auf dem Rückzug

Alte Überzeugungen gewinnen wieder an Aktualität: die Verheißung Jesu kann nicht von einer Resonanz auf Erden gelöst werden. Trotz der Verschiedenheit

seiner Orientierungen war der jüdische Messianismus zur Zeit des Neuen Testaments fest in einer zeitgebundenen Interpretation der Verheißung verankert. Dieses bedeutete nicht unbedingt Machtstreben oder politischen Imperialismus. Die hervorragendsten Geister Israels hatten die Vorstellung, daß der vorausgesagte Friede Gottes allen zugute kommen würde. Die Aus erwählung des Volkes Israel stand am Beginn einer Zukunft, an der alle Völker teilhaben sollten.

Die Christen haben diese Zuversicht nicht über Bord geworfen. Weit davon entfernt, diese Überzeugung zu verdrängen, wurden sie durch das Osterereignis noch darin bestärkt. Man findet im Neuen Testament Spuren dieser einfältigen Hoffnung, daß Christus wiederkommen werde, das verheißene Königreich zu errichten (vgl. die Briefe an die Thessalonicher). Sicher, mit Ablauf der Zeit hatten die Ungeduldigen oder die Gegner keine Skrupel, an der Unbedingtheit der Verheißungen zu zweifeln (2 Petr 3). Petrus bemüht sich, die Bedenken zu zerstreuen, er macht unauhörlich die apokalyptischen Bilder anschaulich, er ist davon überzeugt, daß die alte Welt ihrem Ende entgegengeht: eine neue Welt wird an ihre Stelle treten.

Der Millenarismus bleibt ein guter Zeuge für die Intensität dieser anfänglichen christlichen Hoffnung (Offb 20), bis zur Christianisierung des römischen Reichs im 4. Jahrhundert hatte er großen Erfolg. Im V. Buch von *Adversus haereses*¹ beschreibt Irenäus in hochtrabenden Bildern die irdische Verwirklichung der Verheißung. Es erscheint ihm undenkbar, daß es keine Kontinuität geben sollte zwischen der Teilhabe an der Freude Gottes jenseits des Todes und dem Leben hier auf Erden. Und nirgendwo anders als schon in dieser Welt fängt durch die Freude der Erlösten die selige, von Gott gewollte Welt an. Danach beschreibt Irenäus mit Bildern voller Prunk und Herrlichkeit die Ära des Überflusses, der Freiheit und der Brüderlichkeit, die auf die noch zu erwartende außerordentliche Freude hinweist. Die Tausend Jahre, von denen die Offenbarung spricht, stellen die Zeit dar, in der wir uns das Glück zu eigen machen sollen.

Gegen den Millenarismus erhoben sich strenge Kritiker: Origenes und später Augustin² beschuldigten ihn des groben Materialismus. Die Exzesse des Vorstellungsvermögens, mit denen prunkvolle Orgien der Ära der Herrschaft Christi beschrieben wurden, erklären die Heftigkeit der Vorwürfe. Nichts gibt uns jedoch die Sicherheit, daß die Ursache für den Verfall dieses Glaubens hierin zu finden sei. Nicht sie sind es, die den Vorstellungen, die später in Sekten und Randerscheinungen wieder auftauchen werden, den Todesstoß versetzten. Nach meinem Dafürhalten sind es politische Gründe, die einen Glauben an einen bereits auf

Erden einsetzenden Himmel, nämlich zu einer Zeit außerhalb der verhetzten und miserablen Zeit, in der endlich alles in Unschuld und Brüderlichkeit geschehen könnte, unmöglich machten.

Bei der Bekehrung Konstantins war die Begeisterung tatsächlich so groß, daß man glaubte, die christliche Ära habe endlich angefangen³. Die Politik ließ den mystischen Traum Wirklichkeit werden und enttäuschte ihn zugleich wieder. Sobald das Kaiserreich christlich geworden war und sobald die Kirche sich in einer privilegierten Stellung befand, stand der Realisierung eines bereits jahrhundertalten Traumes nichts mehr im Wege. Im Prinzip hat sich das Reich Gottes ereignet. Seine lächerliche Verwirklichung, die wiederholten Niederlagen, die das römische Reich ruinierende Dekadenz gaben dem einzigen Himmel, der nichts mit der Erde zu tun hatte, seine Ausschließlichkeit. Die späteren Wiederbelebungen des Christentums vertieften den Abgrund, der sich zwischen dem Irdischen und dem Jenseits gebildet hatte, noch mehr. Die Inquisition war das Gegenteil eines Himmels auf Erden. Der Millenarismus hatte sich Brüderlichkeit und Überfluß erträumt: und diejenigen, die jeweils gerade die Macht hatten, fanden angesichts wirklicher oder eingebildeter Widerstände keine anderen Mittel als Gewaltanwendung.

Dieser Hypothese kann man entgegnen, daß der Millenarismus der Verzögerung der Parusie nicht gerecht geworden war, d. h. er hatte die Abwesenheit des Auferstandenen aufgrund seiner Himmelfahrt nicht richtig gewertet und verfuhr demzufolge nach Mustern, denen die Neuheit des Evangeliums widersprach. Zweifelsohne hat der Millenarismus die christliche Neuheit nicht genügend am jüdischen Messianismus gemessen, aber seine in Traumbildern ausgedrückte Forderung nach einer Untrennbarkeit des Irdischen und des Reiches Gottes ist Zeichen einer gesunden Einstellung: der Millenarismus hoffte auf eine Erde, auf der Gerechtigkeit wohnen und die Ausbeutung ein Ende haben würde. Es ist kein Zufall, wenn er später aufgrund der durch die Christenheit verursachten Enttäuschung die Treibkraft der Revolution werden würde. Ich lasse nicht außer acht, daß das christliche millenaristische Denken aus Verbitterung über das Versagen der Kirche in der Lenkung unserer Geschichte mit Nachdruck die Trennung zwischen dem unerreichbaren Ort der Verheißung und unserer Welt vertiefte. Ich muß allerdings hinzufügen, daß die Trennung nicht so radikal geworden wäre ohne das Zusammentreffen gemeinsamer Interessen zwischen der privilegierten hierarchischen Kirche und denjenigen, die gerade die Macht besaßen. Die millenaristischen Ideale hatten ein Wohnrecht in einer Minorität-

tenkirche, die häufig verfolgt wurde: sie waren damals Prüfsteine für die Entscheidung derjenigen, die regierten. Diese selben Ideale erwiesen sich als gefährlich in einer Kirche, die sich einer beherrschenden Stellung in der Gesellschaft erfreute. Um ihre Macht und ihre Trägheit zu rechtfertigen, hatte sie ein Interesse daran, den Himmel von dieser Zeit zu lösen und die antiken Vorstellungen von Natur- und kosmischen Gesetzen zu rehabilitieren. In ihrer Freiheit gegenüber dem kosmischen Schicksal, den Naturgesetzen und also den damaligen politischen Notwendigkeiten wirkten die millenaristischen Ideale lockernd auf die sozialen Verhältnisse. Für eine Kirche, die Ratgeberin und manchmal Organisatorin weltlicher Macht geworden war, bedeuteten sie Häresie, das heißt, die Nicht-Unterwerfung unter die Interessen der momentanen Machthaber.

Wenn die vorgetragene Hypothese stimmt, dann ist die «Trennung» von Himmel und Erde, die konkret in der Verdrängung des Millenarismus zum Ausdruck kommt, nicht das Resultat einer von Anfang an festgelegten Doktrin noch die notwendige Interpretation des Osterereignisses, sondern sie ist die Folge des Versagens des christlichen Imperiums und des Christentums in der Führung unserer Welt. Der Bankrott dieser Führung in bezug auf die Einführung der erträumten Brüderlichkeit und des Überflusses in Freiheit führten zur Verbannung des Himmels und dazu, ihm lediglich eine moralische Verbindung zur Erde zuzugestehen: Er wurde zu einem individuell modifizierbaren Belohnungsobjekt, nichts wies mehr auf ihn hin in unserer Zeit. Aus Groll gegen die Unfähigkeit der Kirche, aus unserer Gesellschaft einen Vorgeschmack des Reiches Gottes zu machen, machte man sich ein Bild von ihm nach dem modus der Umkehrung dessen, was unsere gegenwärtige Welt darstellt.

Wenn zugegebenermaßen eine Relation zwischen unserer Geschichte und dem Himmel nicht vorhanden ist, so steht diese Geschichte entweder unter dem Machteinfluß des Schicksals, oder sie ist der Ort menschlicher Machtentfaltung. Die westliche Praxis hat sich in letztgenannter Bahn entwickelt. Der Westen hat Theorien hervorgebracht, die die Zukunft als ein Element der Überlegung integrieren. Deutsche Denker, und hier vor allem Marx – auf der Basis der Transformation der Produktionsmittel und also zugunsten einer wirklichen Möglichkeit, unsere Geschichte zu meistern –, haben eine entscheidende Rolle in der Säkularisierung des Millenarismus gespielt. Indem sie ihm materielle Grundlagen gaben, trennten sie die Verheißung ab, die von da an ohne irdischen Nutzen blieb. Diese Säkularisation hat ihren Ursprung in der Trennung von Geschichte und «Himmel». Marx,

aber noch mehr E. Bloch, war der Meinung, daß die herrschenden Klassen von dieser Trennung profitierten und daß die Kirche sich mit den Ausbeutern verbündete. Diese Trennung resultiert in ihrer ersten Version aus der sozialen Doktrin der Kirche: das Eschaton (Himmel) spielt darin überhaupt keine Rolle, das Konzept der «Natur» dominiert. Die Kirche befürwortet in dieser Weise eine Gesellschaft, die organisch ohne Zukunft ist, während sie die sozialistischen Utopien, die sich schuldig gemacht haben, sich über die unabänderliche und gottgewollte Ordnung der Welt hinwegzusetzen, bekämpft. Diese Doktrin wäre ohne Grundlage, wenn sie sich nicht in dem Raum bewegte, der sich durch die nunmehr radikale Trennung von Erde und Himmel auftat: die Geschichte ist die Wiederholung einer konstanten Ordnung, während die Sünde oder das Böse in der Nichtbeachtung dieser Ordnung besteht. Diese soziale Doktrin vergißt den Millenarismus der Anfänge, sie unterbewertet die neue Situation, die aus der industriellen Ära hervorgeht: da ihr die Eschatologie abhanden gekommen ist, reduziert sie die Geschichte auf ein natürliches Phänomen.

Wenn die millenaristischen Hoffnungen in weltlichen oder politischen Theorien wiederaufgetaucht sind, so erklärt sich das aus dem Widerwillen, den die Kirchen paradoxerweise ihnen gegenüber empfanden, da sie bei ihrem Bemühen, die Welt zu gestalten, an der Stelle des verbannten Königreichs eine teuflische Konkurrenz witterten. Es ist nicht auszuschließen, daß eine Art Groll auftaucht angesichts von Doktrinen oder Handlungsweisen, die mit anderen Zielsetzungen das wieder aufnehmen, was lange Zeit hindurch der Traum der Kirche war. Also bescheinigen diese radikale Trennung von Geschichte und Himmel (Eschaton) und der Umkehrungsmodus, mit dem man sich von da an das Jenseits vorstellt, die Unfähigkeit der Kirche, tatsächlich zu realisieren, was sie zu verkörpern verkündet und zu sein verspricht: eine Vorwegnahme des Reiches Gottes.

Die geteilte Theologie, gemessen am Maßstab des Neuen Testaments

Wie mir scheint, ermöglicht es die hier aufgestellte Hypothese, verschiedene neuere Wege der zeitgenössischen Theologie besser zu verstehen, wobei ich insbesondere an die amerikanische Process Theology⁴ und an das Werk J. Pohiers «Quand je dis Dieu»⁵ denke. Diese Theologien verfolgen zwei Ziele: sie wollen eine allgemein anerkannte Eschatologie beseitigen, die unserer Welt einen ausschließlich negativen Sinn bescheinigt und die auf die Christen einen destruktiven Einfluß ausübt; sie wollen das Eschaton (Himmel)

wieder in unserer Zeit beheimaten, indem sie die Gnade Gottes in unserer Welt erkennen und durch einen verantwortungsbewußten Kampf darum, daß die Geschichte der Menschen von den Menschen gemacht werde ohne den Imperativ vorgefaßter göttlicher Richtlinien. In diesem Programm sind die millenaristischen Ideale aller mystischen und transzendentalen Züge entkleidet, sie antizipieren das Ziel eines historischen Kampfes, dessen einzigen Teilnehmer die Menschen sind, da Gott keinen Befreiungsplan entwirft. Die Kirche vermittelt weder noch verspricht sie irgendeine strahlende irdische Zukunft in oder außerhalb der Geschichte, sondern sie ist Zeugin der jetzigen Geistesgabe, die uns einlädt, den Schöpfergott zu loben unter Umständen, die von jetzt an keine Traumvorstellungen mehr sind, sondern diejenigen unserer Wirklichkeit.

Diese Theologien nehmen mit klarem Blick oder ohne ihn Kenntnis von der Unfähigkeit der Kirchen, die Verheißung zu verwirklichen, und von der Lüge, die ihrem Auszug in ein Jenseits anhaftet, was auch ihre sehr verschiedenen kulturellen Argumente sein mögen, mit denen sie ihre Konstruktionen untermauern.

Trotz ihrer Kühnheit und ihrer Neuigkeit durchbrechen diese neuen Theologien nach meinem Dafürhalten nicht den Kreis, in dem der Mechanismus der Trennung, die aus der kirchlichen Unfähigkeit resultiert, die Menschen einschließt. Sie interpretieren das Neue Testament innerhalb dieser Trennungslinie, so als läge es auf der Hand, daß der neutestamentliche Gedanke die Zweiteilung «Geschichte–Eschaton» und die Vorstellung von einem himmlischen Jenseits nach dem Schema einer umgekehrten Welt hervorgebracht habe. Da sie die Hoffnung aufgegeben haben, daß die Kirche eine positive, nicht pathologische und politisch nicht rückläufige Verbindung zwischen «Geschichte und Eschaton» herstellen könne, streichen sie einfach eines der Elemente des Drucks, das Eschaton, indem sie es mit der Gegenwart der Beziehung zu Gott identifizieren. Durch diese Einstellung sind sie gezwungen, die apokalyptischen Gedankengebäude der Bibel für kulturelle Exzesse zu halten und weder ihren Ursprung noch ihre Tragweite zu diskutieren. Einen Himmel gibt es im Jenseits nicht mehr als auf Erden. Es gibt nur ein Glück unter den Menschen, denn alles Träumen eines übermenschlichen Glücks, das so weit geht, die Herrschaft der Sünde und des Todes anzuzweifeln, droht damit noch destruktivere Wirkungen zu erzielen als die definitive Annahme unserer Zufälligkeit und unserer Sterblichkeit.

Es gibt viele Gründe für diese theologische Revolution. Die psychoanalytischen und marxistischen Äu-

ßerungen des Tadels sind dieser neuen Interpretation nicht fremd. Ich kann mich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, daß der Groll wegen der Unfähigkeit der Kirche, das, was sie als verheißen ankündigt, auch zu verwirklichen, eine ansehnliche Rolle spielt bei der Leichtfertigkeit gegenüber fundamentalen Punkten des Neuen Testaments. Im übrigen trifft die Abschaffung des Eschaton zugunsten der Gegenwart aufgrund der Absolutheit des Todes oder der Zufälligkeit nicht nur die säkularisierten Millenarismen, insbesondere den E. Blochs⁶, sondern sie unterhöhlt ebenso die Art und Weise, in der die Kirchen seit Jahrhunderten den «Himmel» als letztes Ziel der Berufung und der Aktivität der Menschen darstellt.

Diese Theologien haben einen Fehler: sie kritisieren den verbannten «Himmel», ohne die Voraussetzungen seines historischen Werdens zu beachten. Von diesem Gesichtspunkt aus ist er die Umkehrung unserer gegenwärtigen Befindlichkeit, die, gemessen am nicht zu verwirklichenden Ideal in der Kirche, für fatal gehalten werden muß. Der «Himmel» klagt die Zeit an, vereitelt jegliche Bemühung, mit ihr zurecht zu kommen, und begünstigt die Resignation und die Ausbeutung.

Diese Theologien sind aber trotzdem auf einer richtigen Intuition basiert: die Gnade Gottes wird sehr wohl hier und jetzt bereits wirksam, und eben hier und jetzt ist die Welt dem Menschen anvertraut, damit sie die Stätte seines Glücks werde. Wenn der «himmlische Himmel» tatsächlich diesen Segen verurteilt, dann muß daraus gefolgert werden, daß dieser «Himmel» dem Segen Gottes für diese Welt und dem Willen Gottes, daß der Mensch in menschlicher Weise glücklich werden möge, widerspricht. Ein Glückseligkeits Traum, der das bereits mögliche Glück verunglimpft, ist destruktiv.

Widerspricht diese richtige Intuition dem eschatologischen Gedanken des Neuen Testaments? Steht es bereits fest, daß jeder von Sehnsucht getragene Traum einem bereits möglichen gegenwärtigen Glück entgegensteht? Ist der Weg, den das Neue Testament öffnet, nur der eines Dilemmas? Entweder man lehnt jegliches gegenwärtige Glück und jegliche gegenwärtige Freude für die Aussicht auf den Genuß übermenschlichen, göttlichen Glücks und ebensolcher Freude ab, oder man nimmt die dem menschlichen Glück innewohnende Begrenztheit in Kauf und lehnt die destruktive Wirkung der erträumten göttlichen Freude ab. Der Millenarismus der frühen Kirche befürwortet eine Eschatologie, die in diesem Dilemma gefangen ist, nicht, wenn sie in naiver und mystischer Weise auf eine irdische Ära der Freiheit, der Brüderlichkeit und des Überflusses als Übergang zur verheißenen göttlichen Freude hofft. Da jedoch nur das Neue Testament nor-

mativ ist, muß seine Orientierung schematisch aufgezeigt werden.

Es wäre ein Irrtum, die christliche Eschatologie zu interpretieren, indem man das Ostermysterium (Tod und Auferstehung Jesu) loslöste von dem Weg, den er in seiner Predigt und seinen Handlungen verfolgte. Es ist tatsächlich dieser Weg, den die Evangelien festgehalten haben und der Karfreitag und Ostern ihren Sinn gibt. Dieser Weg Jesu ist jedoch untrennbar mit einer freudigen Ankündigung verbunden: derjenigen der Nähe des Reiches Gottes. Als die Abgesandten Johannes des Täufers Jesus fragen (Mt 11,2–6; Lk 7,18–23): «Bist Du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?», da antwortete Jesus mit einem Zitat aus dem Buch Jesaja: «Geht, und berichtet dem Johannes, was ihr hört und seht: «Blinde werden sehend und Lahme gehen, Tote werden aufgeweckt und den Armen wird die frohe Botschaft gebracht...»

Die Ketten fallen, «erlöst» zu sein, bedeutet von der Nähe Gottes durchglüht sein. Das wichtigste Wort ist «Steh auf und geh...» (Mt 9,6), denn es macht die Zusammenhänge des Schicksals sichtbar. Die Wunder Jesu lassen das Reich Gottes sichtbar werden, sie sind dessen Widerschein hier unten. Plötzlich stehen die unheilbar Verlorenen wieder auf, Jesus beruft zu dieser Hoffnung keine Helden: er selbst läßt den verlöschenden Docht sich wieder entzünden.

Die Seligpreisungen wecken in widerspruchsvoller Weise eine neue Hoffnung. Jesus preist diejenigen selig, die tatsächlich vernichtet sind: die Armen, die Hungrigen, diejenigen, die weinen, die Verfolgten, (Lk 6,20–24). Die Armen haben auf dieser Welt keine Macht, die Hungrigen sind ohne physische Kraft, diejenigen, die weinen, sind besiegt, und die Verfolgten kennen keinen Ort des Friedens. Sie sind alle Menschen ohne Hoffnung, und doch ist das Reich Gottes bei ihnen. Es ist nicht bei den Reichen, bei denjenigen, die zu lachen haben, den Ausbeutern und Verfolgern (Lk 6, 26): das Unglück steht ihnen bevor.

Jesus predigt nicht die Untätigkeit, so als müßte man auf den Tod und auf das Jenseits warten. Er sagt: für die Ausbeuter, für diejenigen, die andere zum Weinen bringen und die sie verfolgen, gibt es überhaupt keine Zukunft. Nur die Barmherzigen, die Sanften, die Friedfertigen und die Reinen bringen Glück hervor (Mt 5,7–11). Weder die Gesetze der kosmischen Entropie noch die ehernen Gesetze der Biologie sind letztlich bestimmend dafür, wer die «Erben der Erde» (Mt 5,4) sein werden. Das Glück äußert sich zunächst als ein Aufbegehrenschrei gegen diese Gesetze, nach denen auf gesellschaftlicher Ebene nur der Stärkere gewinnt: dann kann der Reiche den Armen ohne Er-

barmen ausbeuten, und wer die Macht hat, bringt andere zum Weinen und läßt verfolgen. Aber die Reichen und die Mächtigen vergessen, daß die Erde durch ihr Verhalten unbewohnbar wird und daß sie das Unglück schmieden. Ein Himmel auf Erden? Gewiß, dieser Himmel wird aber nie das Ergebnis von Machtbehauptung sein.

Jesus verteidigt das Leiden nicht, im Gegenteil, er bekämpft es mit aller Kraft, indem er nicht die natürlichen Mechanismen des Leidens, sondern die menschlichen Ursachen aufdeckt, nämlich das An-sich-Ziehen von Gütern oder ein solches Beherrschen anderer, daß kein Raum zum Atmen bleibt. Jesus läßt nicht dazu ein, das Kreuz zu lieben, sondern es in einem präzisen Kontext zu erkennen: im Brechen einer Familienverbundenheit, die an die Vergangenheit fesselt, oder in der Angst vor dem Risiko des eigenen Lebens, einer Angst, die unfähig macht, eine Zukunft aufzubauen. Jesus läßt nicht dazu ein, Jenseits und Erde zu trennen durch eine Art von Umkehrungsprozeß. Es gibt weder ein Reich Gottes noch einen fernen Himmel, es sei denn als Verlängerung von Dingen, die bereits hier auf Erden erkennbar sind.

Die Theologen, denen ein ferner Himmel gleichgültig ist, haben bis zu einem gewissen Grad recht. Wenn es einen letztlich gültigen Himmel gibt, dann wird er bereits hier auf Erden vorweggenommen, denn der Mensch hat keine andere Bestimmung, als glücklich zu leben. Hier und jetzt also leben die Menschen unter dem Segen Gottes. Gott hat das, was er gemacht hatte, für gut befunden, und seine Schöpfung reute ihn nicht. Das Evangelium Jesu verleugnet nichts von dem, was das Alte Testament mit solcher Aussagekraft weitergegeben hat, ja während seines ganzen Daseins hat er sich so gut wie gar nicht um irgendein Leben jenseits des Todes gekümmert. Sicher mußten die Gläubigen heftig und leidenschaftlich am gegenwärtigen Glück hängen, um es nicht aufgrund ansehnlicher Verheißungen zu verdammen. Jesus nimmt nichts von der Kraft und der Gesundheit des Alten Testaments, er baut sein Evangelium nicht auf eine Befreiung von unserer Welt, auf Flucht oder Resignation. Im Gegenteil, nach dem Vorbild Ijobs, als Antwort auf dessen Ungeduld dem Unglück gegenüber und auf seine Revolte gegen die vielfältigen Unterdrückungsweisen, die aus unserer Welt einen Dschungel machen, preist Jesus diejenigen, die selbst andere glücklich machen, glücklich. Jesus glorifiziert weder die Tränen noch den Hunger noch erlittenes Unrecht. Er erhebt sich gegen diejenigen, die andere zum Weinen bringen, die Verfolgungen anstellen und die töten. In diesem Sinne bricht Jesus nicht mit der prophetischen Tradition Israels, er erfüllt sie.

Diese Theologen haben jedoch bis zu einem gewis-

sen Punkt unrecht: Sie unterbewerten das Leiden Gottes für die Menschen. Das Glück der Menschheit macht er zu seiner eigenen Angelegenheit. Gottes Wunsch ist nicht gering, er gibt sich um so großzügiger, je schöpferischer der Gegenstand seiner Aufmerksamkeit ist. Wenn Gott uns einen Freiraum öffnet, so mißt er diesen an seiner eigenen stützenden Zuneigung. Diese Theologen legen Gott fest, so als seien sie seine Vertrauten, die über seine Absichten besser Bescheid wissen als das Neue Testament. Als Maßstab für sein Verhalten sehen sie unsere Zerbrechlichkeit an. Sie stellen sich vor, daß es unsere Frustrationen sind, die einen fernen Himmel entstehen lassen, und in der Abneigung vieler Gläubigen gegen das gegenwärtige Leben erkennen sie den Niederschlag dieses höheren Angebots einer Zukunft, in der die unüberwindbaren Widersprüchlichkeiten unserer Zufälligkeit ohne Kampf verbannt sein werden. Der Himmel wäre demnach die risikolose Alternative derjenigen, die das ungewisse Glück unserer Gegenwart verabscheut haben. Ein solcher Himmel läßt sich hier nicht vorwegnehmen, er ist der Feind eines Himmels auf Erden. Aber dieser Himmel ergibt sich ja auch nicht aus dem Neuen Testament. Es sind die nicht meßbaren Augenblicke des Glücks und seiner Intensität, die eine andere Möglichkeit öffnen: nämlich wenn Gott nur seiner Neigung Folge leistet, ein dem Menschen ganz und gar zugetaner Freund zu sein. Trotz der Naivität seiner Bilder war die Vorstellung Irenäus' richtiger, als er Gott dafür dankte, daß er uns nach und nach an das Glück gewöhnt. Er hatte begriffen, daß das Glück die Furcht vor Gott, die in jedem Gläubigen als eine letzte Spur heidnischer Gottheitsvorstellungen lebt, vertreibt.

Wenn sich die Menschen daran machen, einen Himmel auf Erden zu errichten, so bauen sie nicht gegen Gott – natürlich nur insofern, als es sich tatsächlich um einen Himmel handelt und nicht um eine Utopie, die sich als höllisch erweisen würde. Gott nährt sich nicht von unserem Elend, er freut sich darüber, daß wir uns gegen alle ehernen Schicksalsgesetze auflehnen, ob sie naturbedingter oder sozialer Art sind. Glücklich machen wollen ist evangeliumsgetreu. Ein Glaube an eine Eschatologie nach dem Tode muß in dem Maße als nichtchristlich verurteilt werden, als er der Mißachtung jeglichen persönlichen Einsatzes zur Förderung des Glücks auf sozialem, kulturellem oder politischem Gebiet Vorschub leistet. Der antike Millenarismus ist für uns nicht ohne Bedeutung. Seine Form ist zwar überholt, seine Bilder sind naiv, seine Hoffnung jedoch ist beständig: Die Tatsache, daß Himmel und Erde nicht zu trennen sind, hat heute wie damals ihre Gültigkeit. Die Trennung begünstigt die Besitzenden, sie treibt die Unterdrückten zur Resignation.

Die Aufhebung jeglicher Spannung zwischen fernen Horizonten und unserer Gegenwart könnte die Menschen in ihrer Gegenwart einschließen und die schöpferische Größe der Hoffnung verbannen. Aus der Leuchtkraft einer utopischen Zukunft bezieht die Hoffnung ihre Triebfeder, das Glück anzustreben. Israel konnte sich deshalb aus der ägyptischen Sklaverei losreißen, weil es ein verheißenes Land gab. Das Neue Testament versetzt uns in diese Spannung, es verweist den Himmel nicht von der Erde, es zwingt die Vorstellung eines Himmels nicht auf (das wäre widersprüchlich), sondern es präzisiert gewisse Bedingungen. Mit jeder negativen Formulierung der Art wie «kein Him-

mel auf Erden», «kein Himmel bei Gott» wird man meines Erachtens dem Neuen Testament nicht gerecht.

Aus dem Französischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M.A.

CHRISTIAN DUQUOC

1926 zu Nantes (Frankreich) geboren. Dominikaner. 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Studium Dominicanum zu Leysse (Frankreich), an der Universität Freiburg (Schweiz), an den Fakultäten von Le Saulchoir (Frankreich) und an der École Biblique zu Jerusalem. Er erhielt das Diplom der École Biblique und ist Doktor der Theologie. Er lehrt Dogmatik an der theologischen Fakultät von Lyon und ist Mitglied des Leitungskomitees der Zeitschrift *Lumière et Vie*. Veröffentlichungen: *L'Eglise et le progrès*; *Christologie* Bd. I (Paris), Bd. II (Paris 1972). Anschrift: 2, Place Gailleton, F-69 Lyon 2, Frankreich.

Stephen Happel

Die Strukturen unseres utopischen Mitseins

In «Ein Porträt des Künstlers als junger Mann» gibt James Joyce einen Exerzienvortrag über die Hölle wieder und damit ein Stück Eschatologie, wie sie den meisten Christen der Generation vor uns gepredigt wurde: «Schon öffnet die Hölle ihre Seele und sperrt ihren Rachen maßlos auf – Worte, meine lieben jungen Brüder in Christo Jesu, aus dem Buch Jesaja... Nun wollen wir versuchen, uns einen Augenblick, so weit wir das können, die Natur jener Stätte der Verdammten zu vergegenwärtigen, welche die Gerechtigkeit eines beleidigten Gottes ins Dasein rief zur ewigen Strafe der Sünder. Die Hölle ist ein enger und dunkler und ekelriechender Kerker, eine Stätte von Dämonen und verlorenen Seelen, voller Feuer und Rauch... Grenzenlose Ausdehnung der Qual, unglaubliche Intensität des Leidens, nicht aufgehende Mannigfaltigkeit der Folter – dies ist es, was die göttliche Majestät, die so beleidigt ward von den Sündern, befiehlt...»¹

Unsere Zeitgenossen werden wahrscheinlich an solchen Texten auszusetzen haben, daß sie einen psychologischen Druck ausüben; auch werden sie den Inhalt ihren freizügigeren Auffassungen entsprechend da und dort berichtigen. Und doch geht es hier nicht einfach mehr um eine Frage des Inhaltes. Umstritten ist schon die Form, wie man in unserem Glauben Bilder für die

klassischen «vier» Letzten Dinge verwendet. Hier ist das Verhältnis zwischen Form (Bild) und Inhalt (eine auf einen künftigen Zeitpunkt angesetzte, in Räume eingeteilte Eschatologie) streng korrelativ, und die Probleme, die mit dem Glauben an ein spezifisches ewiges Leben (entweder mit Beglückungs- oder Strafcharakter) gegeben sind, hängen eng damit zusammen, ob in unseren Glaubensaussagen sinnfällige Bilder verwendet oder daraus verbannt werden.

Dieser Aufsatz kann nicht auf alle besonderen Neuinterpretationen der christlichen Eschatologie eingehen, will aber auf einige Bedingungen hinweisen, unter denen gläubige Christen sich solche Darstellungen kritisch aneignen können. Unter welchen Voraussetzungen kann man Bilder des Himmels übernehmen, die entweder zu unserem Bildungserbe gehören oder vielleicht inskünftig formuliert werden? Indem man einige dieser notwendigen (doch noch nicht genügenden) Bedingungen ermittelt, erfährt man auch einiges über die Welt. Dieser Aufsatz muß sich in erster Linie auf eschatologische Bilder beschränken, doch pflichte ich Schubert Ogden bei, wenn er bemerkt: «Die Probleme der Eschatologie sind die Probleme der Theologie überhaupt; und der Schlüssel zu ihrer Lösung liegt in jener besonderen Form des Glaubens an die Realität Gottes, die klar und explizit zu machen der Auftrag der christlichen Theologie ist.»² Die folgende Untersuchung wird indes im Ansatz zu einer Lösung bedeutensame Unterschiede aufweisen.

I. Die klassische christliche Eschatologie: einige Probleme

Tod, besonderes Gericht, Limbus, Fegfeuer, Himmel, Hölle und allgemeines Gericht, die «vier» Letzten