

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

Dinge, bedurften in letzter Zeit einer Überprüfung. Nicht nur kritisieren die Theologen weiterhin die volkstümlichen eschatologischen Vorstellungen, sondern auch das Bewußtsein des gläubigen Volkes selbst ist sich über diese Bilder irgendwie im unklaren. Sie erscheinen als zu statisch, zu individualistisch im Ablauf, als zu vereinzelt am Ende und weisen nur anfänglich einen Gemeinschaftscharakter auf in der kosmologischen Extravaganz, die man allgemeines Gericht nennt. Zwar haben sich diese Deutungen des Eschaton in ihren eingänglicheren Momenten nicht als absolut unwirksame Glaubensvehikel erwiesen, doch beim Zusammenbruch der klassizistischen Kultur, für die sie eine zugleich interpretierende, kritisierende und verbindende Rolle ausübten, erweisen sie sich als für diese Rolle nicht mehr geeignet³. Da andere Anthropologien aufkommen und die reflektierten Erfahrungen der Kirche zunehmen, erscheinen die Vorstellungen der klassizistischen Kultur als bloß eine Interpretationsmöglichkeit der biblischen und patristischen Texte unter anderen. So deuten Theologen und Prediger beispielsweise den Tod als eine Grenzerfahrung, die sich schon während des Lebens der einzelnen Menschen als «existenzmindernd» auswirkt; Himmel und Hölle sind für sie nicht mehr so sehr kosmologische Dimensionen, sondern bringen vielmehr die persönliche Unmittelbarkeit zu Gott bzw. deren Entzug zum Ausdruck. Und wie das Dasein vor dem Tod, so muß auch das besondere Gericht in seinem Gemeinschaftsbezug gesehen werden.

Diese Berichtungen waren in der Übergangszeit dienlich. Sobald man aber einmal erkannt hat, daß der gesamte Komplex einer Neuformulierung und Neuinterpretation bedarf, sterben die Bilder wahrscheinlich «einen Tod von tausend Qualifikationen». Sind Vorstellungen, die sich der Glaube an den Himmel macht, überhaupt gültig? Welches ist die richtige Einstellung zu solchen Ausdrucksformen? Sollten nicht die eschatologischen Bilder, die für die jüdisch-christliche Überlieferung (z.B. Jes 65,17–25 oder Offb 21) von großer Bedeutung sind, um ihrer stark sinnlichen Bilderwelt willen aufgegeben werden? Nicht alle sind dieser Auffassung. So war zum Beispiel Samuel Taylor Coleridge der Meinung, eine «Vergeistigung» der eschatologischen Texte zerstöre den empirischen Charakter des christlichen Glaubens und untergrabe die Erwartung der Gläubigen, daß eine geschichtliche Umwälzung eintreten werde⁴. Doch unter welchen Bedingungen dürfen solche Bilder in die Glaubensanschauungen einer denkenden Glaubensgemeinde übernommen werden? Dies läßt sich sowohl auf theologischer wie auf anthropologischer Ebene erörtern. Ich werde sechs Diskussionsfelder umreißen.

II. Die Himmelsvorstellungen in anthropologischer Sicht

1. Zeitlichkeit

Wenn man den christlichen eschatologischen Vorstellungen bei der Bestimmung einer ganzheitlichen Zukunft irgendwelches Gewicht beilegt, dann muß die menschliche Zeiterfahrung «entspiritualisiert» werden. Die christliche Rede vom Himmel konzentrierte sich ja trotz der anschaulichen Einzelheiten in der Volkspredigt zumeist auf die persönliche Unsterblichkeit der Geistseele. Wie W. Pannenberg bemerkt, bot der griechische Begriff der Unsterblichkeit der Seele einen dienlichen Weg, um den Zwischenzustand zwischen dem Tod des Einzelmenschen einerseits und der Wiederkunft Christi und der allgemeinen Auferstehung andererseits zu deuten⁵. Doch was in einer klassizistischen Kultur als Mittel dienen konnte, um den Geist als Bewußtsein den Tod überdauern zu lassen und so das persönliche Weiterleben zu erklären sowie um an einer bestimmten Kosmologie festzuhalten, entspricht nicht mehr dem heutigen starken Sinn für den leiblichen Charakter der Subjektivität. Um den Begriff eines persönlichen «Geistes» zu wahren, verschob man die Wiederverleblichung dieses Endlichen auf die «Endzeit». Diese Sicht, welche die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches kombinierte, machte sich auch in diesem Leben geltend. Die menschliche Zeitlichkeit trennte den Geist, den man als das «Eigentliche» des Menschen ansah, allzu voreilig vom Materiellen.

Nimmt man aber die ausmalenden Elemente der christlichen Eschatologie ernst, so ist eine Anthropologie, welche die menschliche Zeitlichkeit ins Räumliche übersetzt, entscheidend wichtig. Von der geringsten Wahrnehmungstätigkeit bis zur höchst abstrahierenden Verbegrifflichung gibt es kein menschliches Bemühen, das nicht auch körperlich wäre. Das menschliche Zeitbewußtsein ist «inkarniert»; selbst Reflexionen über die menschlichen Tätigkeiten schließen letztlich Vorstellungen in sich.

Diese Zeitlichkeit läßt sich auch nicht von der physischen Umgebungswelt trennen. Man mag zwar die von Origenes vorgenommene Vergeistigung der Kosmologie als eine typisch klassizistische Lösung für die Erfahrung der erlösten Zeit ansehen und Teilhards de Chardin Hineinnahme der Physik und Biologie allzu «poetisch» finden, doch beide verstanden die «menschliche» Zeitlichkeit in dem Sinn, daß damit die Welt außerhalb der Subjekte nicht von der Erlösung ausgeschlossen wurde.

Damit, daß man behauptet, die typisch menschliche Bewegung sei stets eine körperliche Dialektik, schließt

man weder eine spezifisch menschliche Subjektivität noch eine Teleologie aus. Wenn eine Anthropologie das Material aller Ebenen integrieren muß, um über den Bildinhalt eschatologischer Vorstellungen Aufschluß zu geben, so muß doch wohl eine solche Anthropologie auch ein artikuliertes Telos haben. Die Frage, ob die Geschichte auf ein «Ziel» zuläuft, muß auch aufscheinen, wenn es um den Einzelmenschen geht. Hat die Geschichte ein «Ziel»? Wenn ja, so ist die Evidenz eines solchen Ziels in der Teleologie der einzelnen Subjektivität sicherlich zumindest vorwegnehmend greifbar. Seine eigene Zeit zu «errechnen» und dies zu dem, was andere in bezug auf das Anzielen, Anstreben und Erreichen seines Zieles denken, in Beziehung zu setzen, ist ein gar nicht so sinnloses und dummes Vorhaben.

2. Bilder

Die christliche Eschatologie scheint als Voraussetzung für ihre Gültigkeit eine Anthropologie zu erfordern, die den sehr stark physikalisch/körperlichen Charakter der Subjektivität und ihrer Teleologie beschreibt und erklärt. Eine solche Anthropologie würde erfordern, über die Rolle von Bildern in der Wirklichkeitsbildung, -interpretation und -neuformulierung nachzuforschen. Sie muß Auskunft geben können über die Unterschiede zwischen dem Bild, das man wahrnimmt, der bildlichen Vergegenwärtigung eines wahrgenommenen Gegenstandes in dessen Abwesenheit und den bildlichen Vorstellungen, die in der Kunst zur Interpretation eines neuen Sinngehaltes dienen.

Wahrnehmen besteht nicht einfach darin, daß man passiv einen Eindruck empfängt, sondern ist ein Tun. Damit man einen Gegenstand als etwas durch verschiedene Momente hindurch Identisches wahrzunehmen vermag, bedarf es einmal einer Wirklichkeit, die sich durch den Wandel hindurch als ein und dieselbe durchhält, und sodann der wechselnden, in kinästhetischem Sinn aufscheinenden Aspekte, die eine Identität abzeichnen. Es bedarf einer Subjektivität, die variable Aspekte wahrnimmt, diese Aspekte als Hinweise auf einen Gegenstand oder eine Klasse versteht, die sich zuvor abgezeichnet haben, und dann urteilt, das betreffende Etwas sei dieses bestimmte «Ding». Der Fall einer mehrdeutigen Präsenz ist aufschlußreich. Sollte ich mir nicht darüber im klaren sein, was das, was ich sehe, ist, so gehe ich verschiedene Möglichkeiten durch und frage mich, was das, was ich wahrnehme, sein könnte (ein Baum? ein Laternenpfahl? ein finsterer Riese? usw.). Indem ich bestimme, daß etwas dieses bestimmte Ding ist, bestimme ich etwas, das sowohl den Sinnes- als auch den

Deutungsgegebenheiten entspricht. Doch das Bild hat beim Festlegen von Grenzlinien eine entscheidende Rolle gespielt.

Bilder uns lieber Menschen vergegenwärtigen sie uns, auch wenn der betreffende Mensch oder die betreffende Menschengruppe geographisch uns fern oder existentiell von uns abwesend sind. «Die bildhafte Vergegenwärtigung und Darstellung weist die Besonderheit auf, daß Bilder nicht bloß auf jemanden hinweisen, sondern jemanden vergegenwärtigen.»⁶ Man erblickt in einem Bild die Gegenwart von jemandem und nicht lediglich ein Zeichen dafür, daß er anderswo gegenwärtig ist.

Wenn Kunstgegenstände geschaffen werden – ob sie nun nach einer Vorlage modelliert werden oder nicht –, so faßt man die Umgebung des Kunstgegenstandes, so wie sie dargestellt wird, als eine Interpretation und Vergegenwärtigung der Welt auf. Durch ein Schauspiel, ein Musikstück oder ein Gemälde ist die Welt selbst neu, obwohl es das Subjekt ist, das die Welt jetzt auf neue Weise sieht. Solche Weltbilder werden dadurch bestätigt, daß sie den Komplex, den wir die menschliche Situation nennen, weiterhin authentisch zu interpretieren imstande sind. Bilder sind somit entscheidend wichtig für die Vergegenwärtigung, Wiedervergegenwärtigung und Verdoppelung der Zeitlichkeit des Subjektes.

3. Utopie

Bilder einer idealisierten Zukunft spielen bei dieser Untersuchung eine besondere Rolle. Utopien haben ein Janushaupt: sie kritisieren einerseits die Gegenwart und die Vergangenheit, und andererseits deuten sie die Zukunft. Dadurch, daß man die Bedeutung solcher Bilder bestimmt, kann man die anthropologischen Voraussetzungen für das Verständnis von Himmelssinnbildern beschaffen.

Im klassischen Grundwerk dieses Genus argumentieren Thomas More und sein Erzähler damit, daß sich die spekulative Philosophie nicht für alle Anlässe eigne. Die Welt ist nicht gänzlich rational (und kann dies gar nicht sein?). Ein rein rationales Argument kann deshalb die jetzige Welt nicht vollständig erklären und sie auch in Zukunft nicht ändern. Man hat zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen: entweder muß man «das Gemeinwohl im Stiche lassen» (schweigen) oder eine andere Redeweise wählen. «Du mußt es auf einem Umwege versuchen und, soviel an dir liegt, in der Sache gemach verfahren, auch, was man nicht zum Guten wenden kann, wenigstens so anfassen, daß es so wenig schlecht als möglich bleibe.»⁷ Die darauf folgende Schilderung Utopias, ein Beispiel eines anspor-

nenden Diskurses, ermöglicht es dem Leser, zur Identität mit einer Zukunft zu gelangen, die sich durch die Vorstellungskraft nur unvollständig verwirklichen läßt.

Eine solche Darstellung ist in der Tat notwendig, um irgendwelche Zukunft zustande zu bringen. Man erfährt die Gegenwart als eine gesellschaftlich-wirtschaftliche Realität, die nicht durchaus gut ist. Technologische Planung hat sich als der Aufgabe nicht gewachsen erwiesen, selbst die geringste Ausmerzungen gewisser «widerspenstiger Irrationalitäten» wie z.B. Elend und Krieg zu erreichen⁸. Zudem sind die Mittel zur Erreichung des Guten verdorben worden. Utopische Visionen bieten einen Weg, Prioritäten zu überprüfen. Doch welches ist ihre Struktur und ihr Status?

Utopien üben in der Gesellschaft, in der sie entstehen, eine gesellschaftskritische Funktion aus⁹. Utopische Vision und satirische Kritik hängen somit eng zusammen, und die Wahrheit, die in ihnen liegt, ist nicht ohne Bezug auf die jetzige Erfahrung des Lesers. Satire und Utopie stimmen in ihrer Kritik der bestehenden Gesellschaft oft überein, doch die Utopie bietet neben der Ablehnung eine positive Darstellung. So ist es beispielsweise außerordentlich schwierig, zusammenzustellen, was für eine konkrete Gesellschaft der beißende Witz von Jonathan Swift jenseits seiner kritischen Bemerkungen in «Gullivers Reisen» (wo selbst die Houyhnhnms Gegenstand des Gelächters sind) sich ausdenkt, doch in der «Utopia» wird in deutlichen Umrissen eine zusammenhängende Reihe von positivem Gutem dargestellt, das als möglich erachtet wird. Utopische Bilder enthalten ihrer Natur gemäß positive und negative Hinweise.

Diese Gesellschaftskritik dient überdies als Stätte einer wichtigen Erkenntnis in bezug auf die Subjektivität. Die Form, die die Utopie und die Satire annehmen, zeigt die Grenzen der jetzigen Situation auf und verlangt vom Einzelmenschen und der Gesellschaft, sich von ihren eigenen Erzeugnissen zu distanzieren¹⁰. Die ironischen Gleichsetzungen des Lesers mit den Yahoos und den Houyhnhnms oder mit den Utopiern enthebt ihn nicht der Geschichte, sondern schafft vielmehr «eine Geschichte, worin das Bewußtsein nach und nach über sich hinaus lebt.»

Da Utopien sich sowohl dem Bewußtsein als auch dem Inhalt gesellschaftspolitischer Bestrebungen zuwenden, üben sie eine formale und eine materiale Wirkung aus. Das Bild selbst ist ein Ruf nach Gesellschaftsveränderung und ein Aufruf an den Einzelmenschen und die Gruppe, diese Veränderung vorzunehmen – ein indirekter Ruf, wie More sagt, aber eben doch ein Ruf. Die Logik der Utopie ist subjektiv und konditional: Wenn man will – dann...; oder optativ:

Warum nicht? Wie wäre es, wenn...? More und vielleicht noch entschiedener Swift sind sich bewußt, daß der Schlüssel zur Präsenz der utopischen Vision in der Entscheidung liegt, die der Leser trifft: «Denn daß alle Verhältnisse sich gut gestalten, ist nicht möglich, wenn nicht die Menschen alle gut sind. Und das, meine ich, wird noch eine gar hübsche Weile auf sich warten lassen.»¹¹ Der Text stellt an den Leser eine ethische Forderung. Die Bewußtseinsverdoppelung schafft ein teleologisches Bewußtsein.

Dieser ethische Anspruch ist in gewissem Sinn eine eigentliche Forderung – eine insistierende Versicherung, daß die Welt anders sein könnte, als sie ist; doch die Darlegungselemente stehen stets im Licht der Information und Kontrolltechniken, die gegenwärtig greifbar sind¹². Deshalb erscheint der genaue Inhalt der «Utopia» des Thomas More veraltet, da die Technologie, der sie entstammt, vorbei ist. Doch gewisse Gesellschaftsstrukturen (beispielsweise Erziehung, Sexualordnung, Eigentumsverwaltung, Familienleben usw.) bilden in der Tradition der Utopien dauernde Bestandteile, und auf jeden Fall stellt die utopische Vision eine ethische Forderung an das Gewissen. Somit stimmt die Forderung weiterhin, wenn der Mensch durchgehalten wird und die gesellschaftlichen und persönlichen Verhaltensstrukturen beständig neu interpretiert werden. Die Verlässlichkeit der Inhalte einer Zukunftsvision hängt davon ab, ob sie durch die Entscheidung des Menschen immer mehr in die Wirklichkeit übergeführt werden.

Der innere Wert einer utopischen Vision liegt darin, daß sie einer gegebenen Gesellschaft konkrete Ziele verschafft und durch ihre ironische Stellungnahme zu dem Handelnden und zu dessen Verhalten zur Verwirklichung dieser Ziele herausfordert. Sie ist im Grunde eine räumliche Interpretation einer gewöhnlichen Zeitlichkeit. Man darf ja behaupten, daß die Weigerung, sich einem Bild der Zukunft hinzugeben, auf die Weigerung hinausläuft, sich selbst zu verwirklichen, seine Welt aufzubauen und sich in etwas Unbekanntes zu stürzen. Eine utopische Vision bringt vielleicht in der Zukunft etwas zustande, was davon abhängt, daß man sich jetzt in einer Entscheidung an die Tat heranmacht. Über menschliche Probleme dieser Art sprechen heißt auch von Gott sprechen. Wenn wir verstehen sollen, unter welchen anthropologischen Voraussetzungen das Wort «Himmel» im christlichen Vokabular seinen Stellenwert behält, so müssen wir einsehen, daß dies ein Umdenken unseres Gottesbegriffs erheischt. Da es jedoch diesem Aufsatz in erster Linie darum geht, für das christliche Vokabular in bezug auf den «Himmel» eine «anthropologische Grammatik» zu finden, müssen die spezifisch theolo-

gischen Fragen noch knapper und schematischer behandelt werden. Sie kreisen um Gott, um Christus und um die Natur der religiösen Erfahrung.

4. Gott

Wenn die menschliche Zeitlichkeit räumlich zu verstehen ist, so wird es notwendig sein, unsere Gottesvorstellungen zu überdenken und in neue Bilder zu fassen. Die Gültigkeit unserer eschatologischen Bilder: Reich, Himmelsstadt, messianisches Fest, überreiche Ernte usw. hängt letztlich von ihrem Bezug auf Gott ab. Wie K. Rahner sagt, sind die Mysterien der eschatologischen Vollendung das Mysterium Gottes selbst – aber nicht eines Gottes, dem es nicht um die Umgestaltung dieser Welt zu tun ist¹³. Die Autonomie der Selbstmitteilung Gottes, seine Souveränität im Schöpfungs- und Erlösungswerk ist in der klassizistischen Kultur dadurch gewahrt worden, daß man sagte, Gott sei reiner Geist. Doch diese Errungenschaft (größenteils) des Origenes ist für die Theologie nicht nur ein Segen gewesen. Zwar hat diese Auffassung die Kontingenz der Materie erhärtet; sie hat aber auch ein göttliches Wesen geschaffen, dem man nur schwer konkretes «Handeln» «zuschreiben» kann. Es drängt sich auf, diese sehr grundlegende Frage in der Theologie zu überprüfen, wenn die Inhalte der religiösen Bilderwelt vom Gläubigen als unüberholbar und unerschöpflich angeeignet werden sollen. Bei einer solchen Überprüfung könnte es sich als unstatthaft herausstellen, Gottes «Ewigkeit» als eine raumlose, also unchronologische Zeit aufzufassen, worin statische, bewegungslose «Erfahrung» die Stelle der Geschichte einnimmt. Obschon das «ewige Leben» wohl nicht lediglich eine Verlängerung der jetzigen Zeitlichkeit ist, so muß es doch zu ihr in Bezug stehen. Wenn diese Welt, so wie wir sie kennen, für das Leben in Gott nicht bedeutungslos ist, so muß sie in Gott inbegriffen statt neben ihm vorhanden sein.

5. Christus

Wenn das Göttliche neu versinnbildet werden und man von ihm annehmen soll, daß es eine umgestaltete raum-zeitliche menschliche Existenz einbegreift und sie nicht auslöscht, so ist es sicherlich die christliche Inkarnationslehre, die diese Annahme zuläßt, weil sie sich vor Pantheismus wie vor Polytheismus hütet. Es ist nicht ein anderer Gott, der in die Geschichte eintritt, sondern der eine Gott. Die Geschichte dieser Welt ist auf geheimnisvolle Weise die Teleologie Gottes selbst. Aus diesem Grund ist die fortdauernde Exegese der Auferstehung Jesu zum Verständnis dessen, was umgestaltete Zeitlichkeit ist, entscheidend wichtig. Wenn Zukunftsbilder christlich sein sollen, so müssen sie

stets einen Bezug zu diesem einen Ereignis enthalten¹⁴. Denn Tod-und-Auferstehung ist ein Ereignis, das gleichzeitig geschichtlich (im Sinn von raum-zeitlich empirisch) und göttlich ist und so darauf hinweist, daß beides einander nicht ausschließt und daß letztlich alle einstige oder künftige Schöpfung auf eben die Art zu interpretieren ist. Das Mysterium der Bilder einer Endzeit besteht in Mysterien des innertrinitarischen Lebens.

Nach Aussage des Christen haben konkrete Bilder der himmlischen Umgestaltung eine reale Bedeutung für die empirische Zukunft der Welt – denn diese Zukunft ist ebenfalls Gottes Zukunft. Darum sind die Hoffnung, die der Christ für diese Welt hat, und seine Hoffnung auf die schließliche Umgestaltung im Grunde miteinander verknüpft. Kreuz-und-Auferstehung unterstellt sämtliche menschlichen Strukturen der Kritik, sagt aber auch, daß eben diese unsere Welt Gottes Geschichte ist.

Religiöse Erfahrung

Die Theologen berufen sich oft auf die mystische Überlieferung, wenn sie von der rein geistigen, zumeist individuellen und unvermittelten Beziehung des einzelnen Menschen zu Gott sprechen. So sagt beispielsweise der Verfasser der «Wolke des Nichtwissens», der höchste Stand des Bewußtseins sei, im «Nirgendwo» zu sein: «Ich möchte lieber in diesem «Nirgendwo» sein und um dieses «Nichts» ringen, als ein großer Herr sein, der überall herumreisen kann, um die Welt als sein Eigentum zu genießen.»¹⁵

Wenigstens oberflächlich gesehen, scheint diese mystische Erfahrung der Behauptung zu widersprechen, daß jegliche Zeitlichkeit bildbeladen und räumlich sei. Doch wenn die Mystiker ihre ekstatische Gotteserfahrung schildern, so scheinen die Bilder, die zur Schilderung dieser «nicht in Worte zu fassenden» Erfahrung dienen, ob sie nun dem geschlechtlichen, sportlichen oder Geschmacksbereich angehören, stets schwer mit Sinnesempfindungen beladen. Wäre es nicht besser, die Gotteserfahrung als stets vermittelt zu erklären und in ihren höchsten Momenten als das Gefühl, daß die eigene Subjektivität ein Erzeugnis der göttlichen sei? Alle Gebets- und asketischen Übungen werden zu Entscheidungen, die diesem einen eschatologischen Ereignis entgegenführen, worin das eigene Ich und die Welt als Kunstwerk Gottes erscheinen. Dies verneint nicht die Ekstase, gliedert aber ihre Erklärung wieder in eine räumliche Zeitlichkeit ein. Das religiöse Leben wird so nicht zu einem Den-Bildern-Entfliehen, sondern zu einer Wahl der geeigneten Bilder. Der Glaube vertraut auf die Eikon Jesu des Christus, und die Menschheit des auferstandenen Christus bleibt die

einzigste Vermittlung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen.

Fassen wir das bis anhin Gesagte zusammen: 1. Es ist möglich, die verschiedenen eschatologischen Bilder des christlichen «Endes» zu berichtigen, doch dies führt uns nicht zur zentralen Frage, zu der Frage nach der Gültigkeit von Bildern und ihres sinnfälligen Inhaltes in unserer Beziehung zu Gott; 2. Es gibt bestimmte anthropologische Voraussetzungen, die artikuliert werden müssen, wenn Bilder als ein gültiges Element in der religiösen Rede erkannt werden sollen; 3. Es gibt korrelative theologische Neuinterpretationen, die zur Bestimmung der Gültigkeit unserer üblichen Bilder vom Himmel notwendig sind.

IV. Ein alternativer Zukunftsmodus: neue christliche Symbole?

Die Christenheit ist natürlich nicht die einzige Gemeinschaft, die ein Bild der Zukunft entwirft. Die Versuche der Kirche, ihre Vorstellungen über ihre Zukunft und die Zukunft der Welt zu revidieren, laufen den entsprechenden Bestrebungen der Marxisten und Futurologen parallel. Es gibt Leute, die in die Harmonien der Selbstdarstellung einen Mißton bringen, indem sie behaupten, die schwindenden Ressourcen der Erde und der der Species Mensch innewohnende Drang zur Selbsterstörung führe zu einer Katastrophe; die heutige Welt aber geht ihren Weg, ohne einer solchen Apokalypse starke Beachtung zu schenken. Die Science-fiction-Literatur verschafft ein faszinierendes Feld zur Entdeckung alternativer Sinnbilder für den christlichen Himmel. Die neuere Science-fiction hat als eine Trägerin säkularer Prophezeiung die Bemerkungen von Thomas More ernst genommen und versucht, außerirdische oder innerweltliche utopische Gemeinschaften zu schildern, die auf mannigfaltigem ethisch perfektem intersubjektivem Verhalten beruhen. Man kann eine interessante Feststellung machen: Als wissenschaftliche Errungenschaften in den sechziger Jahren mit fiktionalen Schilderungen zu wetteifern begannen, verlegte die Science-fiction ihre Aufmerksamkeit auf innere Kriterien zur Erreichung eines «guten Lebens». Obwohl Zwischenwesen im Universum (säkularisierte Engel und Heilige) auf narrative Weise immer noch eine Erziehungs- und Idealisierungsfunktion erfüllen, so sind es doch nicht so sehr technische Fortschritte, die den armen Sterblichen beigebracht werden, sondern neue Weisen des «Miteinanderseins», des «Mitseins». Diese Gewichtsverlagerung auf die «Strukturen des Mitseins» hat die Herzen der jungen Menschen in Bann geschlagen (denken wir an Heinlein, «Strangers in a Strange Land») und in die Volkskultur wieder einen Ton «mysteriöser Aufklärung»

gebracht («Chariots of the Gods»; «Close Encounters of the Third Kind»). Die utopischen Gesellschaftsstrukturen im Sinn einer Intersubjektivität erscheinen als ein fruchtbares Feld der Neuinterpretation des christlichen Himmels.

Dieses bietet zwei dienliche Bildungsmotive, von denen her die Christenheit ihre eschatologischen Bilder überprüfen sollte: Utopie und Intersubjektivität. Frühere Kulturgebilde von hauptsächlich bürgerlichem, individualistischem oder «vergeistigendem» Gepräge werden in jedem Bereich dem Sinn für die wechselseitige Abhängigkeit aller Wesen und den gesellschaftlichen Charakter von Bildern Platz machen.

Erstens also werden wir, weil die Ausführung einer gesellschaftlichen Utopie von einer menschlichen Entscheidung abhängt, dadurch über drei wichtige Grundzüge des christlichen Himmels informiert: 1. Visionen des Himmels werden sich wohl in erster Linie auf die deutliche Lücke richten, die von Menschen konstruierte Utopien aufweisen (beispielsweise die Kluft zwischen der Erkenntnis des Wahren und der Anbahnung des Guten); 2. der konkrete Inhalt von Himmelsutopien wird sich in gesellschaftlich/individuellen Konstanten des menschlichen Verhaltens niederschlagen; 3. die Zuverlässigkeit dieser Konstanten als Ziele wird nicht unabhängig von der jeweiligen Entscheidung des Menschen sein. Keines dieser drei Elemente scheint außerhalb des Bereichs der biblischen Bilderwelt zu liegen.

Zweitens liegt, wie wir bemerkt haben, eine Betonung der Intersubjektivität den früheren christlichen Schilderungen des «ewigen Lebens» nicht fern. Das Wesentliche der mystischen Erfahrung bleibt die strukturierte Begegnung zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Subjekt. Das Wissen um Gott besteht ja in der Begegnung mit uranfänglicher Negativität, in der Wahrnehmung, daß das göttliche Subjekt unerschöpflich gegenwärtig ist und daß das endliche Subjekt so ist, weil es im anderen lebt. Doch der einzige Weg, auf dem dieser mysteriöse personale Horizont gegenwärtig sein kann, ist der über ein Symbol. Das Innwerden der Gleichzeitigkeit des Symbols und seines Urgrundes prägt die mystische Erfahrung zutiefst.

Dieses «Sehen Gottes» braucht nicht als etwas Statisches zu erscheinen, sondern wird zu der ewig aktiven Selbstmitteilung des Göttlichen in Christus und zum immer stärkeren Festhalten an diesem einen Bild Gottes. Weil der ANDERE unendliche Subjektivität ist, schreitet das Sich-Verlieben in die Liebe fort und ist immer in Vollendung begriffen, was eine unablässige Umgestaltung des endlichen Subjekts in sich schließt, eine vorwegnehmende Bewegung in die Liebe, ohne

daß man dabei zu befürchten braucht, der Gegenwart des Geliebten verlustig zu gehen. Für den Christen bedeutet dieses Sich-in-Gott-Verlieben ein Christus-Anhängen; dieses Sich-an-Christus-Klammern geht weiter, jetzt umgestaltet in ein immer tieferes und umfassenderes Auf-ihn-Eingehen.

In dieser gegenseitigen göttlich-menschlichen Liebe wird auch die wechselseitige Verbundenheit begrenzter Subjektivität vollendet. Obschon die Ausführung der Forderungen, die durch utopische Visionen gestellt werden, davon abhängen muß, ob jeder Einzelne gewillt ist, sich in der Gegenwart zu ändern, so lassen solche Visionen doch ein gesellschaftliches Gebilde entstehen. Soweit eine Gesellschaftsgruppe die inhaltlichen Ansprüche von Utopien in die Tat umsetzt, konstituiert sie sich als etwas, das nicht ein bloßes Agglomerat bildet; sie wird zu einer Gemeinschaft, die über gemeinsame Ziele und gemeinsame Mittel verfügt und auf einen gemeinsamen Sinn hinarbeitet. Dieser gemeinsame Sinn ist in diesem Fall Christus, und die Gemeinschaft ist seine Kirche.

Die «neuen» Sinnbilder für den Himmel werden ganz ähnlich aussehen wie die «Urkunde-Bilder» der Bibel. Auch abgesehen von der einfachen Tatsache, daß neue Bedeutungen stets aus alten Sprachen herausgebrochen werden, halten sich die Strukturen des Mitseins, wie immer sie umgestaltet werden, durch den Kulturwandel hindurch. Infolgedessen bestätigen sich die Bilder von Jesaja 65 und Offenbarung 21 weiterhin in der Stadt, im Überfluß der Natur oder in der Gewaltlosigkeit innerhalb der Species. Die richtige Ein-

stellung zum Inhalt der «alten» Bilder besteht nicht darin, daß man sie vollständig verwirft, sondern in ihrer Neuinterpretation – der kontinuierlichen Bestätigung der christlichen Hoffnungen.

Darum gibt es für die christliche Beschäftigung mit der Zukunft stets zwei Zentren. In jedem Bild – die perfekte Stadt, das Reich, die friedliche, fruchtbare Landschaft, das gewaltlose, liebende Mitsein – ist für den Christen die künftige Erfahrung als Geschenk und Mysterium das Zentrale. Jedes Bild liegt in der Selbstmitteilung Gottes; obwohl jedes von den ethischen Entscheidungen endlicher Subjekte abhängt, ist es gleichzeitig ureigene Errungenschaft Gottes. Dies ist denn auch die zentrale Aussage der Bilder vom Himmel und der Parusie: daß alles, was der Mensch unternimmt, der Kritik, der Revision und einer Neuausführung bedarf, und daß dieser Vorgang sich in Gott abspielt. Die Zukunftspläne eines Christen sind stets konkret, doch auch stets revidierbar, und sie bieten beständig neue Programme, um die Vision vom Himmel aufzuführen, während sie vorgegebene Entwürfe stetsfort kritisiert.

Ihrer Form und ihrem Inhalt nach haben somit Bilder des Himmels in der christlichen (und in der menschlichen) religiösen Rede einen berechtigten Platz. Durch ihre Form rufen sie der christlichen Gemeinde die absolute Aufgabe absoluter Selbstrevision ins Gedächtnis; durch ihren Inhalt inkarnieren sie beständig von neuem das grundlegende Mitsein, das allen Kommunikationen zwischen Menschen zugrunde liegt, sowie den Entscheid Gottes, mit uns zu sein.

¹ J. Joyce, Ein Porträt des Künstlers als junger Mann (Frankfurt a.M. 1972) 129. 132. 146.

² Sch.M. Ogdén, Die Realität Gottes (Zürich 1970) 256.

³ Zu der Unterscheidung zwischen «klassizistischer Kultur» und einer auf dem geschichtlichen Bewußtsein gründenden Kultur vgl. B.J.F. Lonergan, *Theology in its New Context*: W.F.J. Ryan/B.J. Tyrell (Hg.), *Second Collection* (Darton, Longman and Todd, London 1974) 55–67.

⁴ Vgl. z.B., was Coleridge bemerkt in *BM Add. MS. 47524* (NB 26), fol. 69v. (ca. 1827); oder: *BM Add. MS. 47536* (NB 41), fol. 12v.–13 (1829).

⁵ W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis* (Hamburg 1972).

⁶ R. Sokolowski, *Picturing: The Review of Metaphysics XXXI* (Sept. 1977) 21. Für diesen ganzen Abschnitt erwies sich dieser Aufsatz als außerordentlich hilfreich.

⁷ Thomas More, *Utopia* (München 1896) 60–61. Vgl. J. Swift, *Gullivers Reisen* (Frankfurt a.M. 1974) 226ff. über die Notwendigkeit, «aufgeweckt» zu werden, damit die Vernunft richtig arbeitet.

⁸ Vgl. zu dieser ganzen Erörterung T.R. Flynn, *The Use and Abuse of Utopias: The Modern Schoolman* 53 (1976) 241.

⁹ Dies wird allgemein angenommen. Vgl. aber L. Marin, *Utopiques: Jeux d'Espaces* (Minuit, Paris 1973) als neuere Neuinterpretation und Rekonstruktion des gesellschaftlichen Umrums, den eine Utopie kommentiert, sowie die Interpretation bei Frederic Jameson, *Of Islands and Trenches: Naturalization and the Production of Utopian Discourse: diacritics* 7 (1976) 2–21.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie* (Düsseldorf/Köln 1961) 328–335.

¹¹ Th. More, *Utopia*, aaO. 61.

¹² Vgl. die Erörterung utopischer Antinomien und der Frage, ob Utopien sich «völlig rationalisieren» lassen, bei G. Bonnet, *Intentions Ethiques de l'Utopie: Supplément* 119 (Nov. 1976) 517–548.

¹³ K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen: Schriften zur Theologie VI* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1968) 77–90. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei G. Vahanian, *God and Utopia* (Seabury Press, New York 1977) = *Dieu et l'Utopie* (Cerf, Paris 1976).

¹⁴ K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie IV* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1960) 401–428.

¹⁵ W. Massa (Hg.), *Die Wolke des Nichtwissens* (Mainz 1975) 112. Vgl. den klassischen Kommentar von J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des Mystiques I* (Bruxelles 1938) II (1937).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

STEPHEN HAPPEL

1944 in Indianapolis, Indiana (USA) geboren. Gradstudien in Philosophie, Literaturkritik und neuerdings in Theologie (mit einer Dissertation bei Prof. Walgrave in Löwen über die Rolle der Einbildungskraft in der religiösen Rede). Er lehrt gegenwärtig systematische Theologie an der St. Meinrad School of Theology, St. Meinrad, Indiana. Anschrift: St. Meinrad School of Theology, St. Meinrad, Ind. 47577, USA.