

Tharcisse Tshishiku Tshibangu

Eschatologie und Kosmologie

Die christliche Eschatologie, die Lehre von den Letzten Dingen, mit denen der individuelle Mensch und die Menschheit insgesamt zum Endgültigen gelangen und das Reich Gottes Wahrheit wird, hat eine geschichtliche Entwicklung. In deren Verlauf folgten Akzentuierungen dieses oder jenes Aspektes einander, und Standpunkte haben sich gebildet. Die eschatologischen Lehren stammen von den Offenbarungen in verschiedenen Religionen, und in jedem Fall korrespondieren sie wenigstens teilweise mit kosmologischen Vorstellungen einer bestimmten Zeit und Zivilisation.

Die Kosmologie ist eben ein allgemeiner Rahmen zur intellektuellen und spirituellen Gliederung der ganzen Welt. Der Mensch ordnet sich selbst in deren Mitte in Beziehung zu anderen Wesen ein und baut ein Verstehenssystem seines Lebens auf, indem er seine Entstehung, seinen derzeitigen Entwicklungsstand und sein letztendliches Schicksal betrachtet.

Die Eschatologie, selbst die christliche, ist durch das vorherrschende kosmologische Denken jeder Epoche geprägt. Seit Beginn des Christentums kann man die Aufeinanderfolge von prinzipiell drei großen kosmologischen Vorstellungen hervorheben: derjenigen, die an die jüdische Apokalyptik anknüpfte und im folgenden von griechischen Vorstellungen beeinflusst wurde; derjenigen, die durch die Kopernikanische Wende (1543) hervorgerufen und von der Newtonschen Himmelsmechanik vervollständigt wurde; und schließlich derjenigen, die sich im 19. und 20. Jahrhundert durch Entdeckungen im Bereich der Biologie und der Physik abzeichnete¹.

Zur Kennzeichnung der wissenschaftlichen Entdeckungen muß noch der Teil der Entwicklung hinzugefügt werden, der unter dem Einfluß der Entwicklung der Humanwissenschaften stand: historisches Verständnis, Philosophie, literarische und künstlerische Strömungen, Sozialwissenschaften.

Unser Beitrag wird, nachdem er schematisch die allgemeinen Voraussetzungen der christli-

chen Eschatologie dargestellt hat, die mit eher fixistischen und statischen kosmologischen Vorstellungen verbunden waren, in großen Zügen heutige Positionen und Fragestellungen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts darlegen. Danach wird er neue eschatologische Perspektiven aufzeigen und abschließen mit einer Notiz über Forschungsrichtungen, die die Eschatologie mit historischen und religiösen Grundgedanken bereichern.

I. Allgemeine Grundgedanken der Eschatologie in einer traditionellen Weltanschauung

A. Nach traditioneller Lehre bildet der Tod des Menschen, der Folge und «Lohn» der Sünde ist, das höchste Ereignis, das die Lebenszeit des Menschen vollendet. In dieser Zeit kann der Mensch durch sein Handeln, sein Engagement und durch sein Verhältnis gegenüber Gott, der sich ja dazu entschieden hat, den Menschen in und durch Christus zu retten, sich sein ewiges Heil verdienen oder nicht². Im Augenblick des Todes vollendet sich die sittliche und geistliche Bilanz des menschlichen Lebens, und so wird das ewige Schicksal endgültig festgelegt. Dennoch fragen sich die Theologen, ob im Augenblick des Todes, im «letzten Augenblick des Lebens», sich nicht immer die Möglichkeit einer Gesamtrekapitulation des Lebens in seinen sittlichen und geistlichen Dimensionen ergibt. Dies ist eine Vorstellung, die im Sterben ein letztes Mal die Möglichkeit bietet, sich für oder gegen das Heil Gottes auszusprechen³.

Ist der Tod überwunden, steht der Mensch vor dem Gericht Gottes, der dann sofort entscheidet⁴. Das Entgelt für die Summe aller Werke des Menschen, Lohn oder Strafe, wird verkündet.

Theoretisch wird die Seele des Menschen, die rein und makellos ist, eingeladen, im Angesicht Gottes in den Himmel einzugehen. Der Himmel ist zugleich «Ort» und «Stadium». Die Theologie hat ihn definiert als Ort des vollkommenen Glückes, der Seligkeit, die in der Nähe zu Gott und in der unmittelbaren, intuitiven, zum Vollbesitz des Menschen gewordenen Anschauung Gottes besteht.

Tatsächlich aber ist es den meisten Seelen, da sie wenigstens von geringeren Unreinheiten befleckt sind (läßliche Sünden), nicht gestattet, direkt in den Himmel einzugehen. Sie gehen durch einen Zwischenzustand hindurch, der not-

wendig ist zur Reinigung und daher «Purgatorium» genannt wird⁵.

Wenn aber die Seele des Verstorbenen durch schwerwiegende sittliche Verfehlungen, die Todsünde, die «radikale Abkehr von Gott», befleckt ist, wird sie mit der Hölle bestraft. Die Hölle ist der Ort der totalen Verdammnis, ewiges und endgültiges Fernsein von Gott⁶.

Was das Schicksal des einzelnen betrifft, stellte man sich immer schon wichtige Fragen:

1. Zum Gericht: Wenn das, was sofort nach dem Tod kommt, schon endgültig für das Heil oder die Verdammnis ist, welche Rolle spielt dann das Purgatorium? Welches ist der Sinn der von der Kirche verkündeten Fürbitten für Lebende und Tote?

2. Zur Hölle: Ist die Verdammnis, die von Natur aus endgültig und unbegrenzt ist, vorstellbar für dieses endliche, unvollkommene und begrenzte Wesen, welches der Mensch nun einmal ist? Die Kirche hat die Verdammnis immer als unbestreitbare Tatsache der Offenbarung angesehen⁷.

3. Im übrigen stellt sich die Frage nach dem Wesen der Seele, die darauf wartet, sich bei der Auferstehung am jüngsten Tage wieder mit dem Leib zu vereinigen. Woraus genau besteht die «Unsterblichkeit» der Seele, welches ist ihr «materieller», welches ihr «geistiger» Anteil? Diese letzte Frage führt uns zur Betrachtung des kollektiven Schicksals der Menschheit.

B. Die Wiederkehr Christi, seine Parusie, wird als das Ereignis erwartet, das die Geschichte der Welt abschließt und den neuen Tag Gottes feierlich einsetzt (Offb 21,23). So wie er das Bekenntnis des christlichen Glaubens feierlich verkündet hat, wird er kommen, um «zu richten die Lebenden und die Toten».

Der wiedergekommene Christus wird das Endgericht anordnen. Dies bedeutet: die umfassende Würdigung der Geschichte der Welt und der Menschheit, das vollständige Offenbarwerden des sozialen und übernatürlichen Bedeutungsgehaltes des Lebens jedes konkreten Menschen vor den Augen aller Geschöpfe, die endgültige Bestätigung des einzelnen Urteils über die Menschen für ihr Heil oder ihre Verdammnis⁸. Das Böse wird für immer aufgehoben sein, und sein Werkzeug, der Satan, wird endgültig besiegt sein.

Dann wird sich die Auferstehung der Toten ereignen, das Werk Christi, der selbst «die Auferstehung und das Leben» ist (Joh 11, 25).

Alle Verstorbenen werden auferstehen. Die Gerechten werden zur ewigen Glückseligkeit bestimmt sein, die anderen zu ihrer Verdammung, die sie mit Leib und Seele zu ertragen haben werden⁹.

Die christliche Offenbarung lehrt außerdem, daß im Moment der Wiederkehr Christi sich das Ende der Welt erfüllt und daß diese dann eine Umwandlung erfahren wird. Es entstehen ein «neuer Himmel» und eine «neue Erde» ..., wo Gerechtigkeit herrschen wird (2 Petr 3,13). Die «Wiederherstellung aller Dinge» wird sich ereignen (Apg 3,21; Offb 21–22).

Die große beunruhigende Frage in bezug auf die Endzeit ist diejenige nach der Existenz der Menschen, die der ewigen Verdammnis anheimfallen. Denn die Auferstehung bestätigt doch den endgültigen Sieg Christi über den Satan und das Böse, die Umwandlung der Welt und die Einsetzung aller Dinge in einen besseren Zustand als vorher.

Diese ungelöst gebliebenen Fragen, die wir soeben aufgeworfen haben, führten ganz natürlich zur Entwicklung der Eschatologie des 19. und 20. Jahrhunderts.

II. Heutige Standpunkte und Fragen

Wenn wir die Fragen, die weiter oben weder erläutert noch genügend durchleuchtet worden sind, im Gedächtnis behalten, so müssen wir feststellen: Die katholische Eschatologie des 19. Jahrhunderts brachte Einzeluntersuchungen, die neuscholastische Vorstellungen darlegten. Alles in allem ergaben sie aber keine neuen Orientierungen und auch kein tiefes Verständnis des existentiellen Sinns der göttlichen Offenbarung der letzten Dinge für den Menschen und für das Universum¹⁰.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts tauchten zunächst von seiten der protestantischen Theologie neue Positionen auf.

Zunächst zu einem Punkt, dem der Parusie des Herrn. Die auf die formgeschichtliche Methode der Exegese gegründete protestantische Theologie erklärte, daß die Parusie sich nicht so ereignete, wie Jesus sie angekündigt hatte. Diese Tatsache, so schlossen die liberalen Theologen, beeinflußt das Bild, das man von Jesus haben muß, und hat eine umfassende Konzeption der Ekklesiologie zur Folge¹¹.

Dem entgegen betont die dialektische Theologie Karl Barths: Ein «Christentum, das nicht

ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.»¹²

Bultmann, der das Prinzip der Entmythologisierung anwandte, ging noch einen Schritt weiter. Er vermied es, bei konkreten Tatsachen der biblischen Eschatologie, die auf das Ende der menschlichen Geschichte und des Lebens zielten, stehen zu bleiben. Er betonte, daß sich die eschatologische Botschaft in Jesus ereignet und sich auf den Menschen überträgt, insoweit das «Kerygma» zu jedem gegenwärtigen Augenblick vor eine existentielle Entscheidung stellt, vor eine Glaubensentscheidung ihm gegenüber und – im Bereich unseres sittlichen Verhaltens – vor Herausforderungen, bei denen es um unser Heil geht¹³.

Auf katholischer Seite folgte man weder einfach den verschiedenen protestantischen Richtungen der Eschatologie noch war die Reaktion auf sie systematisch entgegengesetzt. Bis auf wenig gab es keine speziellen Richtungen. Wir können daher die Beurteilung von H. U. von Balthasar wiederholen, der die katholischen Veröffentlichungen in vier Gruppen eingeteilt hat: Gesamtdarstellungen, die so tun, als ob sich innerhalb von 50 Jahren nichts getan hätte; eine reichhaltige Literatur von hohem Verbreitungsgrad; Einzeluntersuchungen, die noch nicht koordiniert wurden; und schließlich halbherzige Versuche einer Gesamteschatologie, die für unsere Zeit repräsentativ sein möchten¹⁴. So kann man H. U. von Balthasar nur zustimmen, wenn er schreibt: «Versuche einer umfassenden repräsentativen Eschatologie unserer Zeit liegen kaum vor».¹⁵

Wir zeichnen nun mit Rast die wesentlichen Tendenzen des neuen eschatologischen Denkens nach¹⁶. Wir weisen auf folgende fünf hin:

1. *Von der Eschatologie als letztem dogmatischem Traktat zur eschatologischen Grundbefindlichkeit der gesamten Theologie*¹⁷. Man ist sich heute darüber einig, daß eine heilsgeschichtlich begründete Dogmatik durch eine eschatologische Betrachtungsweise bestimmt und charakterisiert sein muß. Diese Betrachtungsweise wird zum integrierenden Bestandteil der theologischen Bewertung der gesamten christlichen Glaubenslehre – wie es übrigens schon das Erste Vatikanische Konzil gut gesehen und dargestellt hat: «Wenn die vom Glauben erleuchtete Vernunft eifrig, fromm und lauter forscht, erlangt sie mit Gottes Gnade einigermaßen eine Einsicht in

die Geheimnisse, und zwar eine überaus fruchtbare, sowohl aus der Entsprechung zu dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, wie aus dem Zusammenhang der Geheimnisse untereinander und *mit dem letzten Ziel des Menschen.*» (Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1949, Nr. 43, S. 46; = Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. B. 1965, Nr. 3016).

2. *Von der Zukunfts-eschatologie zu gegenwartseschatologischen Aussagen*¹⁸. Die Zukunft des Menschen liegt bereits in der Gegenwart. Das Bewußtsein verbreitet sich stärker, daß sich unser endgültiges Schicksal bereits heute, Tag für Tag festlegt.

3. *Von der Essenz- zur Existenz-eschatologie*¹⁹. Ist die Eschatologie in die Gegenwart eingebunden, so engagiert sich der Christ auf eine existentiellere Art und Weise für sein Schicksal.

4. *Von den Eschata als Örtlichkeiten, als Dingen, zum Eschaton in Person*²⁰. Die Betrachtungsweise führt direkt zu Christus, welcher selbst die eigentliche eschatologische Wirklichkeit ist, die schon in der Geschichte der Kirche und der Welt wirksam ist. Gott ist das «letzte Ziel» der Schöpfung.

5. *Von der Individual- zur Universaleschatologie*²¹. Die heutige Eschatologie befaßt sich mit dem Schicksal der Geschichte der Menschheit, der Kirche und der gesamten Schöpfung.

Genau diese Linie der letztgenannten Ausrichtung ist es, in der sich die neuen Perspektiven der Prozeßtheologie und der Vorstellungen von Teilhard de Chardin abzeichnen und in der diese Perspektiven dann systematisch ausgearbeitet werden.

III. Neue Perspektiven

Die oben vermerkten Richtungen der heutigen eschatologischen Forschung sind in die derzeitigen wissenschaftlichen Gegebenheiten eingebunden, besonders in diejenigen der Kosmologie und Anthropologie.

1. In der Biologie ging man von der Vorstellung der festgelegten Welt des «Kreatianismus» über zu der dynamischen Vorstellung des Evolutionismus. Aber auch dieses evolutionistische Prinzip verfehlt noch die Weltvorstellung der Physik und Chemie, der Psychologie und der

Sozialwissenschaften. Andererseits haben die Relativitätstheorie und die Quantenphysik die relativistische Sichtweise in der Betrachtung der Natur und der gegenseitigen Beziehung der Lebewesen bestärkt.

2. Ein einheitliches Verständnis des Universums hat sich durchgesetzt. Dies bedeutet die Kontinuität und Solidarität von den ersten atomaren Teilchen beim Ursprung der Materie bis zu den Lebewesen, die im Menschen ihren Höhepunkt finden. Dieses wissenschaftliche Umdenken beeinflusst auch religiöse Vorstellungen.

3. Hier sind noch zeitgenössische philosophische und gesellschaftliche Vorstellungen anzufügen: existentialistische und personalistische Philosophien der Autonomie des menschlichen Gewissens; sozialökonomische Theorien, die aktiv versuchen, den Fortschritt der Gesellschaft und der persönlichen Entfaltung zu realisieren. Dabei zählt man auf sich selbst, ohne auf die Intervention Gottes oder eines außerirdischen Wesens zu warten.

Diese neuen Gegebenheiten wurden in der Prozeßtheologie und von Teilhard de Chardin aufgenommen.

A. Die Prozeßtheologie und die Eschatologie

Die theologische Richtung, die man Prozeßtheologie nennt, die in den Vereinigten Staaten entstanden ist und sich auch in Großbritannien entwickelt hat, begann sich auf der Grundlage der philosophischen Richtung der «Panphysik» von Alfred North Whitehead zu bilden²². Diese Philosophie, die eine einheitliche Vorstellung vom Universum hat, eignet sich gut zur theologischen Arbeit, und diese ist auch schon in Gang gekommen: Sie versucht den Sinn und die Tragweite der verschiedenen christlichen Geheimnisse in einer neuen Perspektive zu vertiefen²³. Whitehead hat Gott und die Religion in seine philosophische Arbeit integriert. Dabei hat er mehr als jeder andere Wissenschaftler getan, um ein Verhältnis von gegenseitiger fruchtbarer Unterstützung zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und religiösen Werten zu fordern und zu rechtfertigen.

Die Wissenschaft und die Religion, so schreibt er, sind die beiden stärksten Kräfte, die den Menschen beeinflussen, obwohl es so scheint, daß einerseits religiöse Intuition und andererseits akkurate wissenschaftliche Beobachtung und logische Deduktion einander widersprechen²⁴.

In Kürze ist die eschatologische Perspektive der Prozeßtheologie, die die Philosophie Whiteheads als Grundlage hat, folgende:

1. Der Mensch ist, besonders durch seinen Körper, physisch integrierter Teil des Universums. Das Umfeld des menschlichen Körpers reicht zu allen menschlichen Wesen und zu aller Kreatur, selbst wenn sie nicht belebt ist. Das Schicksal jedes einzelnen Menschen ist verbunden mit demjenigen der ganzen Menschheit und des Universums. Das menschliche Leben ist mehr als eine Folge von Ereignissen zwischen Geburt und Tod. Es herrscht die Überzeugung, daß der Tod und der Untergang der Wesen nicht das letzte Wort über das Leben sind²⁵.

2. Der christliche Glaube seinerseits erklärt, daß der Mensch eine zweifache Bestimmung hat: einmal, dieses irdische Leben in Liebe zu bestehen, und sodann, dauerhaft am ewigen Leben Gottes teilzuhaben. Diese beiden Bestimmungen sind ihrer Natur nach gemeinschaftlich orientiert. Tatsächlich ist es so, daß, wenn man in Liebe leben will, dies heißt, ein Leben in Gemeinschaft zu führen, in der Sorge um die Bedürfnisse der anderen, sich darum zu bemühen, Gemeinschaften zu gründen, in denen Gerechtigkeit herrscht. Am Leben Gottes teilzuhaben heißt, Gottes Gericht durchzustehen und in Solidarität mit der ganzen Schöpfung in die Ewigkeit einzugehen²⁶.

3. So verwirklicht sich die Eschatologie schon im diesseitigen Leben durch Bemühungen, ein «Reich Gottes» zu schaffen. Es wird erlebbar in Gemeinschaften, die brüderliche Anteilnahme, Liebe und Kampf für größere Gerechtigkeit verwirklichen. Jenseits des physischen Todes werden wir wohl vor allem aufgrund unserer Solidarität mit anderen Menschen und mit dem Geschick der gesamten Schöpfung gerichtet und zur Teilhabe am himmlischen Reich Gottes zugelassen werden²⁷.

Obwohl erst am Anfang ihrer Entfaltung und Formulierungen, scheint die Prozeßtheologie sehr vielversprechend in ihrer eschatologischen Ausrichtung wie auch in ihrem Verhältnis zu anderen christlichen Geheimnissen²⁸ zu sein.

B. Die eschatologischen Perspektiven von Teilhard de Chardin

Der Umfang dieses Artikels erlaubt keine große Darstellung der kosmologischen und anthropologischen Ansichten von Teilhard in ihrem Verhältnis zur Bestimmung des Menschen und der

gesamten Welt. Eine umfassende Untersuchung der Eschatologie von Teilhard de Chardin findet man zum Beispiel in der ausführlichen Dissertation von G.-H. Baudry, *L'Eschatologie dans l'œuvre de Teilhard de Chardin*²⁹.

Ich möchte von den Ansichten von Teilhard die wichtigsten Achsen darstellen. Das Denken Teilhard de Chardins ist im höchsten Grade theologisch. Gérard Baudry unterscheidet in ihm, was die eschatologische Sicht angeht, zwei Ebenen. Diejenige der natürlichen Eschatologie und diejenige der christlichen Eschatologie.

1. Auf der Ebene der natürlichen Beobachtung stellt Teilhard als frappierendste Tatsache der Evolution der Menschheit die Konvergenz zur Einheit fest: «Ein ständiger Aufstieg in Richtung auf die soziale Vereinmütigung» durch die «Planetisierung der Menschheit»; «Aufstieg der alles umfassenden Technik und des alles umfassenden Mechanisierungsprozesses», «Aufstieg eines gemeinsamen, von allen geteilten Weltbildes», welches das Ergebnis dieser Entwicklung ist³⁰.

2. Teilhard glaubt, daß die Menschheit, die so konvergiert, das normale Ziel der Evolution erreichen wird aufgrund eines besonderen Prozesses des «Emergierens» und nicht durch Verschleiß oder Alter. Er sieht die Menschheit und die Welt sich auf eine großartige Metamorphose zubewegen. «In dieser Perspektive wird die Menschheit, die bis dahin mit ihrer planetarischen Stütze verbunden war, ihre Existenz beenden (oder exakter, sich von ihr loslösen), aber nicht wegen einer extremen Katastrophe noch wegen Krankheit oder innerer Auszehrung, sondern durch das Erreichen eines kritischen Stadiums, über das hinaus wir in der Zukunft nichts werden unterscheiden können, einfach weil es sich dabei um den «kritischen Punkt» des Emergenzprozesses handelt, außerhalb der Matrix Zeit und Raum».³¹

3. Auf der Ebene der Theologie gründet sich die Eschatologie Teilhards auf seine christozentrische Vorstellung. «Alles im Kosmos ist für den Geist.» Und dies ist die natürliche Umkehrung: «Alles im Geist ist für Christus.» Dies ist zugleich die übernatürliche Umkehrung aus dem Evangelium, die unsere Welt heute braucht³². Dies ist der Christus-Omega, der Zielpunkt der gesamten Evolution. Teilhard bezeichnet ihn auch als den «kosmischen Christus», den «universalen Christus», den «totalen Christus», den «Evolutor» und den «Konsummator».

4. Der Ort, an dem sich dies vollzieht, das Organ, welches die Menschheit auf ihrem Weg zum eschatologischen Ziel führt, ist die Kirche, insofern sie nämlich in ihrem tiefsten Grunde «mystischer Leib Christi» ist. Sie ist tatsächlich die «eschatologische Achse der Menschheit». «Die Kirche», so schreibt er, «ist der bewußt christifizierte Anteil der Welt; der Brennpunkt der zwischenmenschlichen Nahbeziehungen, die durch die Über-Liebe zustandekommen; zentrale Achse der universalen Konvergenz und genauer Treffpunkt der lebenssprudelnden Begegnung zwischen dem Universum und dem Punkt Omega.»³³

5. Was die «Parusie» betrifft, das Ereignis der Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten, so versteht Teilhard sie als dasjenige, was die Evolution und die Vollendung der Hominisierung durch die höchstmögliche Transformation verwirklichen und abschließen wird. «Am Himmel der christlichen Welt nimmt die Parusie (oder die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten einen zentralen Platz ein, obwohl sie im Laufe der aufeinanderfolgenden Jahrhunderte der Erwartung leicht in Vergessenheit geraten konnte. In diesem einzigartigen und höchsten Augenblick, in dem das Geschichtliche (so sagt uns der Glaube) sich mit dem Transzendenten verschweißen muß, kommt das Mysterium der Inkarnation zu seinem Gipfelpunkt und behauptet sich mit dem ganzen Realismus einer physischen Entfaltung des Universums.»³⁴

Letzten Endes, so muß man mit Baudry schließen, ist die Parusie bei Teilhard das Offenbarwerden und die endgültige Bestätigung des vollen Erfolges der Hominisierung. Im Gegensatz zur traditionellen Auffassung, die in der Parusie ein Ereignis sieht, das als Folge eines katastrophalen Endes der Weltgeschichte eintreten wird, ist sie hier der krönende Abschluß voller Schönheit des aufwärtssteigenden Weges der Menschheit zur Fülle ihrer Vollendung.

«... Gewisse Menschen, das weiß ich, haben die Neigung und finden auch Gefallen daran, der Geschichte ihren Platz zwischen zwei «Katastrophen» anzuweisen: zwischen dem Unfall Erbsünde und dem Unfall Parusie. Ich ziehe die andere Vision vor, die Vision einer Hominisierung zwischen zwei kritischen Punkten des seiner selbst bewußten Denkens (des seiner selbst bewußten Denkens zu Beginn der Zeit und des seiner selbst bewußten planetaren Denkens am Ende der Zeit). Dies ist die einzige mögliche Vision in der

Begrifflichkeit einer <Kosmogenez> (da die Lösung nach dem Konzept einer Katastrophe eine Lösung wäre, die einen statischen Begriff des Kosmos voraussetzte). Dies ist meines Erachtens die einzig tragfähige Sicht zur Begründung des Christentums von morgen.»⁵⁵

6. Positiv formuliert betrachtet Teilhard de Chardin die eschatologische Perspektive mehr als eine Einladung zum Engagement in einem Handeln hier auf Erden zur Vorbereitung des Ereignisses der Umwandlung der Schöpfung denn als ein ängstliches Erwarten der Endabrechnung über die sittlichen Leistungen des Menschen. «Die einen sagen: <Laßt uns geduldig darauf warten, daß Christus wiederkommt.> Die anderen: <Kümmern wir uns lieber darum, diese Erde aufzubauen.> Und eine dritte Gruppe denkt: <Um die Parusie zu beschleunigen, wollen wir uns darum kümmern, auf Erden den Menschen zu schaffen.>»⁵⁶ Diese dritte Einstellung war seine persönliche.

7. Diese eschatologische Vision Teilhards ist so entschieden optimistisch, daß man schon die Frage gestellt hat, wo in ihr denn noch Platz sei für die Rolle und die Auswirkungen des Bösen und der Sünde und in der Konsequenz für die Behauptung der Dogmatik über die Existenz der Hölle⁵⁷, ferner, auf welcher Ebene der Zweifel oder die Unentschiedenheit anzusiedeln seien.

Dies ist der große Vorwurf, den man gegenüber seiner eschatologischen Vision erhoben hat.

8. Abgesehen von dieser Beobachtung bildet die Vision Teilhard de Chardins in ihrer Gesamtheit, die in gewisser Weise die heute herrschenden Tendenzen der eschatologischen Forschungen resumiert und weiterführt, einen sehr markanten Beitrag zur theologischen Diskussion; einen Beitrag in der Ebene des spekulativen Denkens und besonders auch einen Beitrag in der Ebene des praktischen Handelns, welchem für die eschatologische Orientierung eine führende und bestimmende Rolle zukommt.

«Eines der großen Verdienste Teilhards», bemerkt ganz richtig G. Baudry, «ist es, aufgezeigt zu haben, daß die eschatologische Perspektive nicht, wie man oft gedacht hat, aktivitätshemmend (oder zur Weltflucht verleitend) ist, sondern ganz im Gegenteil in hohem Maße aktivierend wirkt. Seine Eschatologie trägt nicht nur zur Definition einer Orthodoxie bei, sondern gibt auch Impulse zu einer Orthopraxis.»⁵⁸

Damit haben wir in groben Strichen und ganz schematisch den Sinn der Entwicklung des eschatologischen Denkens dargestellt. Nun aber kommt alles darauf an, mit Hilfe der heutigen Vorstellungen der Kosmologie und einer besseren Kenntnis der anthropologischen Strukturen die dargestellten Ansichten in das Ganze der Theologie der christlichen Eschatologie zu integrieren⁵⁹.

¹ Generelle Belegstellen zur heutigen Kosmologie findet man bei R. Ruyer, *La Gnose de Princeton* (Paris 1974). In der Bibliographie weisen wir hin auf E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God* (1952) und J. Merleau-Ponty, *Cosmologie du XXè Siècle* (1965).

² Siehe 2 Kor 4,12.

³ S. A. Winkhofer, *Das Kommen seines Reiches* (Frankfurt 1959) 309.

⁴ S. Dz, Ausg. 1963, 854 f., 1000, 1304.

⁵ S. Dz, 838, 1580, 1820, 3548. Zur Geschichte der Lehre über das Purgatorium, siehe die Dissertation von J. Ntedika, *L'Evocation de l'Au-dela dans la Prière pour les Morts ...* (Löwen/Paris 1971).

⁶ S. Dz, 1011.

⁷ S. Dz, 72, 76, 340-2, usw.

⁸ S. Dz, 44, 76, 150, 852, 859.

⁹ 1 Kor 15; 1 Thess 4,13 f.

¹⁰ S. P. Müller-Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts* (Essen 1966).

¹¹ A. Loisy schrieb: <Jesus kündigte das Reich Gottes an, gekommen ist die Kirche> (s. *L'Évangile et l'Église*, 1902).

¹² K. Barth, *Der Römerbrief* (München 1923) 298.

¹³ R. Bultmann, *Histoire et Eschatologie* (Neuchâtel 1959).

¹⁴ S. T. Rast: *L'Eschatologie*, in: *Bilan de la Théologie du XXè Siècle*, t. 2, 501 ff. Deutsches Original: *Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts*. In: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Hg. H. Vorgrimler/R. van der Gucht (Freiburg/Basel/Wien 1970) Bd. 2, 294-315.

¹⁵ Zitiert von T. Rast, *AaO.* 302.

¹⁶ Im zitierten Kapitel resumiert T. Rast die großen aktuellen Tendenzen, 304 ff.

¹⁷ *AaO.* 304-308.

¹⁸ *AaO.* 308 f.

¹⁹ *AaO.* 309.

²⁰ *AaO.* 310.

²¹ *AaO.* 312.

²² S. G. Helal: *La Philosophie comme Panphysique* (La Philosophie des Sciences de A. N. Whitehead) (Montréal 1979); A. Parmentier: *La Philosophie de Whitehead et le Problème de Dieu* (Paris 1968).

²³ S. J. B. Cobb und D. R. Griffin: *Process Theology. An Introductory Exposition* (Philadelphia o. J.); E. Cousins (Hg.): *Process Theology. Basic Writings by the Key Thinkers*.

kers of a Major Modern Movement (New York/Toronto 1971).

²⁴ A.N. Whitehad: *Science and the Modern World* (The Free Press, New York 1967) 181–2.

²⁵ S. Cobb und Griffin, aaO. 115–6.

²⁶ S.M.H. Suchoki: *God, Christ, Church. A Practical Guide to Process Theology* (New York 1982) 163.

²⁷ AaO. 174–5.

²⁸ Ein Hinweis auf die Anwendung der Prozeßtheologie auf die verschiedenen Aspekte des christlichen Geheimnisses findet sich bei Cobb und Griffin, aaO.; der Aufsatz über die Eschatologie steht S. 111–127.

²⁹ G.H. Baudry, *L'Eschatologie dans L'Œuvre de Teilhard de Chardin* (Diss., Paris 1977); ders., *Les Grands Axes de l'Eschatologie Teilhardienne 1946–1955: Mélanges de Science Religieuse* 34 (1977) 213–235; 35 (1978) 37–71.

³⁰ Vgl. G. Baudry, zit. Artikel, S. 216.

³¹ Teilhard de Chardin, *Trois Choses Que Je Vois* (1948): *Œuvres* (Paris 1962 ff.) Bd. XI, 168.

³² Teilhard de Chardin, *Note Pour Servir à l'évangélisation des Temps Nouveaux* (1919): *Ecrits du Temps de la Guerre* (1916–1918) 374.

³³ Baudry, zit. Artikel, 45 ff.

³⁴ *Trois Choses Que Je Vois* 168.

³⁵ Zit. bei Baudry, zit. Art. 58 f.

³⁶ *Le Cœur du Problème: Œuvres*, V, 339.

³⁷ Vgl. *Le Milieu Divin: Œuvres*, IV, 188 ff.

³⁸ Die Erhellung der Fragen, die sich auf das Gericht nach dem Tode, auf die Begründung und das Wesen der Hölle sowie auf den Zustand der Seele vor der Auferstehung beziehen, könnte Nutzen ziehen aus religiösen Erfahrungen im alten Ägypten, in Schwarzafrika, im Buddhismus und im Hinduismus. Vgl. dazu H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952); T. Fourche/H. Morlighem, *Une Bible Noire* (Brüssel 1973); L.V. Thomas, *Cinq Essais sur la Mort Africaine* (Dakar 1968); Sri Aurobindo, *Birth Centenary Library* (16 Bde., Pondicherry 1972).

Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Schröder

THARCISSE TSHISHIKU TSHIBANGU

1933 in Kipushi bei Lubumbashi, Zaire, geboren. 1959 zum Priester geweiht. 1961 Lizentiat in Theologie an der Universi-

tät Lovanium in Kinshasa. 1962 Promotion zum Doktor der Theologie an der Katholischen Universität Löwen, Belgien, mit einer Dissertation über *Melchior Cano et la théologie positive*. 1965 Magister der Theologie an der Universität Löwen mit einer Habilitationsschrift über *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*. 1970 Weihbischof in Kinshasa. 1977 Doctor honoris causa an der Universität Straßburg. Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. 1969–1974 Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission. 1968–1974 Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates des Ökumenischen Instituts für höhere theologische Studien in Tantur bei Jerusalem. Seit 1974 Mitglied des Römischen Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen. – 1967–1971 Rektor der Katholischen Universität Lovanium in Kinshasa. 1971–1981 Rektor der Nationaluniversität von Zaire. Seit 1981 Präsident des Rates der Universitäten von Zaire. 1969–1973 Präsident der Association des Universités africaines. Seit 1980 Mitglied des Verwaltungsrates der Internationalen Vereinigung der Universitäten. Berater bei der UNESCO. Veröffentlichungen u.a.: *The Mission and Responsibility of Newly Formed Churches* (Hgg. von Sedos, New York 1972) 128–142; *L'avenir de la théologie et l'apport des jeunes Eglises non-occidentales: Actes du Congrès du VII^e centenaire de la mort de Saint Thomas d'Aquin* (Rom 1974); *Eglise et Nation* (Kinshasa 1974); *Le propos d'une théologie africaine* (Kinshasa 1974); *La Théologie comme Science au XX^e siècle* (1980); *La crise contemporaine, l'enjeu africain, et l'Université de l'An 2000*. (Kinshasa 1982). Bischof Tshibangu ist einer der Initiatoren und Förderer von Forschungs- und Studienarbeiten zur Schaffung einer «afrikanischen Theologie», welche einen wirklich eigenständigen Beitrag zur Theologie der Kirche als ganzer leisten könnte. Er ist aktives Mitglied der Association des Théologiens Africains (AOTA). Auf der für die programmatische Ausrichtung dieser Vereinigung maßgebenden Konferenz in Accra 1977 hat er die richtungweisende Rede gehalten: *Les tâches de la théologie africaine: questions aux théologiens africains: Bulletin de Théologie Africaine*, Nr. 1. Anschrift: Mgr. Tshibangu Tshishiku, Evêque Auxiliaire de Kinshasa, B.P. 8431, Kinshasa I, Republik Zaire.