

Gott bewirkt Erlösung durch kosmische und geschichtliche Vermittlung

Johan de Tavernier

Menschliche, sogenannte «profane» Geschichte als Medium von Heils- und Unheilsgeschichte: «Außerhalb der Welt kein Heil»

Hat die menschliche, sogen. «profane» Geschichte eine heilsgeschichtliche und eschatologische Dimension? Dieser Frage ist nach Wolfhart Pannenberg in der Vergangenheit nie die ihr gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden¹. Für an Gott glaubende Menschen steht die Geschichte immer in Beziehung zu einem Gott, den wir als den Grund und die Dynamik von Schöpfung und Heil erkennen. «*Extra mundum nulla salus*»: Außerhalb der Welt gibt es kein Heil. Die gewöhnliche, alltägliche Geschichte ist das Feld von Gottes befreiendem Handeln.

Für an Gott glaubende Menschen ist es sinnvoll, nach der soteriologischen Bedeutung alles dessen zu fragen, was sich in der menschlichen Geschichte zu Wort meldet. Hat es eine Sinnperspektive oder nicht? Ist es heilsbedeutsam oder nicht? Gläubige Menschen können sich nicht

zufrieden geben mit einer Erörterung der politisch-sozialen Wirklichkeit, die allein die politischen oder sozialen Komponenten zur Sprache bringt. Darum können Theologen nicht schweigen zu nichttheologischen Problemen. Die Aufforderung «*sileat theologus in munere alieno*» gilt nur in Fällen, in denen der Theologe die autonome Wirklichkeitsinterpretation des Vertreters einer anderen Wissenschaft in Frage stellen würde. Das bedeutet aber nicht, daß ein Theologe nicht auch selbst etwas darüber zu sagen hätte. Es steht hier ja viel mehr auf dem Spiel.

Über Heilsgeschichte oder Unheilsgeschichte können wir nur aus der interpretativen Erfahrung unserer weltlichen Geschichte etwas sagen. Wie aber sollen wir etwas als Heilsgeschichte oder Unheilsgeschichte erkennen, oder anders formuliert: als etwas, das auf der Linie des Reiches Gottes liegt oder im Widerspruch zu ihm steht? Es geht also um die Frage nach der Vollzugsweise theologischen Legitimierens oder «Deligitimierens». Das ist nicht ohne Bedeutung für die sinnvolle Anwendung des Begriffs «Gottesherrschaft». Wenn die Rede vom Reich Gottes die Grundlage, von der sie getragen wird, bewahren soll, ist es für Christen eine absolut notwendige Aufgabe, heilvolle oder heillose Entwicklungen oder Taten als etwas Heilvolles oder Unheilvolles zu analysieren, das auf der Linie des Reiches Gottes liegt oder nicht. Die Rede vom eschatologischen Heil verliert schließlich ihre redliche Grundlage, wenn keine positive Beziehung besteht zwischen diesem Heilsanspruch und dem, was von Menschen als heilmachend erfahren wird².

Dies ist keine leichte Aufgabe. Es gibt ja allerlei Gründe für Unbehagen über das, was von manchen als unberechtigte theologische Legitimation oder «Delegitimation» empfunden wird. Dieser Verdruß ist aber zum Teil zu erklären durch die Art und Weise, wie Theologen bisweilen zu Werk gehen oder in vergangenen Zeiten zu Werk gegangen sind. Manche Theologen tragen nämlich einer Reihe von Vorbedingungen und zu beachtenden Kriterien zu wenig Rechnung.

I. Vorbedingungen und Kriterien einer theologischen Legitimation oder «Delegitimation»

Was die Vorbedingungen betrifft, wollen wir zunächst auf die absolute Notwendigkeit verwei-

sen, daß Theologen und Theologinnen sich der eigenen Rationalität und Gesetzmäßigkeit des Problemfeldes bewußt sein müssen, das sie zur Sprache bringen wollen. Nehmen wir als Beispiel zur Illustration das Gebiet der Probleme um Frieden und Krieg. Wenn der Theologe oder die Theologin einen guten Überblick über die aktuelle Friedensproblematik entwickeln will, ist es erforderlich, daß er oder sie u. a. gründlich Kenntnis nimmt von der Polemologie oder der Friedenswissenschaft. Polemologen erforschen empirisch-analytisch, inwiefern und zu welchem Preis Konflikte in großem Maßstab verhindert werden können und wie Friede in dem einen oder anderen Sinn im Spannungsfeld der internationalen Beziehungen erreicht werden kann. Ferner ist es interessant, sich bewußt zu machen, wie Polemologen die Voraussetzungen für Konfliktverhinderung oder Konfliktbeherrschung umschreiben, sowohl solche langfristiger als auch solche kurzfristiger Art.

Der Theologe oder die Theologin ist also vornehmlich auf nichttheologische Kompetenz und Vorkenntnisse angewiesen, wenn es dabei auch nicht ohne einen eigenen kritischen Beitrag bleiben mag, und zwar noch bevor er oder sie die Friedensproblematik im eigenen theologischen Sprachfeld behandelt. Das theologische Reden über Frieden beginnt dort, wo der Theologe oder die Theologin gesellschaftliche Entwicklungen theologisch und ethisch befragt, dies aber nicht ohne gut zu wissen, welche Fragen hier rational zu stellen und zu beantworten sind.

Die zweite Vorbedingung besagt, daß man gelten lassen muß, daß für gläubige Menschen bestimmte Tatbestände und ein bestimmtes politisches Handeln sich gegenüber dem Jenseitsaspekt des Reiches Gottes niemals neutral verhalten. Es geht immer um ein positives oder ein negatives Verhalten: Entweder ist es «heilsbedeutsam», oder es ist es nicht. Überdies stehen Christen in einer verschärften Situation des Werten- und Taxierenmüssens in der Wirklichkeit, weil ihr Gottesglaube kein Vorwand für politische oder gesellschaftliche Neutralität sein kann noch darf. Christlicher Glaube impliziert ja immer eine Ethik, die auf das gute und menschenwürdige Zusammenleben in der Gesellschaft ausgerichtet ist. Theologen und Theologinnen sollten sich also bemühen, alle Tatbestände von der Frage her ausgehend zu bewerten, was für den Menschen Sinn und Unsinn, Heil oder

Unheil ist, immer gesehen aus dem Blickwinkel von Gottes Verheißungen.

Diese Vorgehensweise wird von H. W. Vijver ein theologisches Vorgehen der Entschlüsselung (oder Decodierung) und der Legitimation genannt³. Dies ist eine Vorgehensweise, bei der sowohl historischen Entwicklungen als auch gesellschaftlich-politischem Handeln ein eschatologischer Mehrwert oder Minderwert zugesprochen wird. Wohlgedenkt: Wir sprechen hier bewußt nicht von einer theologischen Begründung eines bestimmten gesellschaftlichen oder politischen Handelns, sondern von einer Legitimierung. Den Unterschied zwischen Legitimierung und Begründung kann man auch so umschreiben: Es ist Christen nicht möglich, ein nur ihnen eigentümliches politisches Handeln oder eine christliche Politik zu begründen. Es gibt keinen dritten Weg, weil es unmöglich ist, eine spezifisch christliche Politik auszuarbeiten. Man kann aber wohl eine bestimmte politische Maßnahme als christlich erfahren. Der Kirche kommt also keine normative Rolle bei der Lösung von Problemen politischer Art zu⁴.

Damit erheben sich wichtige Fragen: Was ist die Eigenart einer theologischen Entschlüsselung und Legitimierung, und wie läuft dieser Legitimierungsvorgang ab? Beide Fragen ordnen wir ein unter die Frage nach den Kriterien einer theologischen Legitimierung.

Welche Kriterien sind erforderlich, um etwas mit Recht als in der Richtung von gottgewirktem Heil liegend zu erkennen oder um etwas als (mehr oder minder) dem Willen Gottes widersprechend ansehen zu können? Theologen oder Theologinnen können erst dann etwas legitimieren, nachdem die Heilsamkeit einer bestimmten politischen oder gesellschaftlichen Entwicklung ausreichend deutlich sichtbar geworden ist. Die Prüfung der Heilsamkeit von etwas ist tatsächlich eine typisch ethisch-hermeneutische und keine theologische Angelegenheit. Methodisch gesprochen muß man unterscheiden zwischen einer theologischen Interpretation der Wirklichkeit und einer ethischen Interpretation, die mit Hilfe anderer Gesellschaftswissenschaften zustande kommt.

Damit stoßen wir auf eine erste Schwierigkeit: Die berechnete theologische Frage, ob wir in einem bestimmten Geschehen ein Näherkommen des Reiches Gottes oder aber ein ihm gegenüber ablehnendes Verhalten sehen müssen, ist als sol-

che eine komplexe Frage, weil die Theologie auf andere Wissenschaften angewiesen ist, um ausmachen zu können, ob das eine oder das andere der Fall ist. Bevor noch von einer theologischen Annäherung an das Thema die Rede sein kann, bedarf es zunächst einer gesellschaftsanalytischen und einer ethischen Annäherung. Das Urteil darüber, ob etwas mit Recht als Heilsgeschichte erkannt werden kann, ist also keine bloße Sache einer Glaubensentscheidung, denn sie muß der historischen Überprüfung zugänglich sein. Einer offenbarungspositivistischen Auffassung von dem, was Heilsgeschichte sei, können wir uns also nicht anschließen.

Es mag befremdlich klingen, aber Christen wissen eben nicht besser als andere Menschen, was als Heilsgeschichte betrachtet werden kann und was nicht. Es ist nicht schwierig, über eine Diktatur oder ein Apartheidssystem zu urteilen. Viele andere Tatbestände sind schwieriger zu beurteilen: Hat das tatsächliche Verhalten eines Pazifisten oder eines Verweigerers aus Gewissensgründen den größten Anspruch darauf, als ein in ethischer Hinsicht richtiges Handeln gewertet zu werden, d.h. als ein Handeln, das als ein mit dem Reich Gottes konformes Handeln erkannt werden kann? Oder ist das Verhalten eines Nichtpazifisten ein ethisch richtigeres Handeln, und kann dieses Anspruch auf einen eschatologischen Mehrwert erheben? Es ist nicht so einfach, in dieser Sache ein gutes Urteil zu fällen, selbst wenn wir davon ausgehen, daß jeder zu einem redlichen argumentativen Gespräch bereit und von einer guten ethischen Grundeinstellung beseelt ist. Mit von der Situation abhängig besagt dies, daß eine begrenzte Pluralität von Handlungsmöglichkeiten als möglicherweise heilvoll auf der Linie des Reiches Gottes von Gerechtigkeit und Friede in Betracht kommt.

In dieser Hinsicht sind folgende Überlegungen von Belang:

1) Je differenzierter nach ethischer Abwägung die Meinungen über den Wert oder den Unwert bestimmter Tatbestände oder Handlungsstrategien sind, umso zögernder wird man zu dem Entschluß kommen, etwas theologisch als Heilsgeschichte zu benennen. Persönlich möchte ich das abhängig machen von einem Dialog innerhalb einer Kirchengemeinschaft. Wenn es heftig widerstreitende Meinungen über bestimmte Tatbestände gibt, besteht im-

mer die Neigung, die eigene Auffassung als die einzig christliche darzustellen. Man nehme z.B. das Legitimieren eines Krieges dadurch, daß man diesen als einen von Gott gewollten oder von ihm gebilligten Krieg hinstellt. So etwas ist aber eindeutigerweise nicht möglich. Man unterließe damit das, was in diesem Augenblick das Notwendigste wäre, nämlich ein sachliches ethisches Gespräch. Je mehr die Auffassungen über bestimmte Tatbestände polarisiert sind, umso bescheidener wird man bei der theologischen Legitimierung vorgehen müssen, und umso gründlicher wird man sachlich argumentierend und auch sachlich *theologisch* argumentierend sprechen müssen⁵. Dies gilt überhaupt immer dann, wenn Christen vor der schwierigen Aufgabe stehen, sich für eine bestimmte politische Strategie entscheiden zu müssen. Unseres Erachtens sind politische Ideologien in Theorie und Praxis zu ambivalent, um sie theologisch legitimieren zu können.

2) Gesellschaftliches und politisches Heil ist immer nur in geringerem oder größerem Maße Heil, das heißt: heilsam bis zu einem gewissen Grad. Überdies ist solches Heil überaus verletzbar und bisweilen nur vorläufiger Art. Man sollte also in diesem Zusammenhang nie vom Kommen des Reiches Gottes reden, sondern nur vom Kommen oder Näherrücken von etwas, das auf der Linie des Reiches Gottes liegt.

3) Schließlich sind wir der Meinung, daß der geeignetste Weg zum theologischen Interpretieren der Wirklichkeit bei dem verläuft, was man ein negatives Legitimierungsverfahren nennen könnte. Es scheint uns der Theologie angemessener, von ihrer eigentümlichen «*memoria passionis*» her darauf hinzuweisen, wie heillose politische Praktiken und gesellschaftliche Entwicklungen dem Reich Gottes widerstreiten, statt auf das hinzuweisen, was tatsächlich mit dem Willen Gottes im Einklang steht oder als ein Näherkommen des Reiches Gottes identifiziert werden kann. Auch theologisch spricht etwas für dieses Verfahren. Wie unsympathisch auch der Begriff «Herrschaft» klingen mag, so können wir doch nicht umhin zuzugeben, daß auch für Jesus die Erfahrungswirklichkeit der «Herrschaft Gottes» ein Urteil über die Geschichte enthält. Urteile über die Geschichte von der Gottesherrschaft her nennt P. Ricœur die typische Aufgabe des Propheten⁶.

Bekanntlich bringt Ricœur das Thema «Prophet» zur Sprache in einem Kommentar zu einer Äußerung von M. Merleau-Ponty bezüglich einer These von A. Koestler, wonach der Marxismus den Menschen zwingt, zwischen der Ethik des Yogi und der Ethik des Kommissars zu wählen (Der Yogi und der Kommissar. Essays, deutsch 1950). Der Yogi strebt auf dem Weg über innere Veränderung nach einer kompromißlosen Gesinnungsethik, während der Kommissar durch äußeren Druck Menschen verändern will und nicht zurückscheut vor einem Handeln nach der Devise «Der Zweck heiligt die Mittel». Anstelle dieser ausschließlichen Wahl zwischen Engagement und Dégagement behauptet Ricœur, daß es einer neuen Gestalt bedürfe, nämlich des Propheten, der nach Levinas das «Dégagement» inmitten des Engagements lebt. Das typische Kennzeichen des Propheten ist, daß er den transhistorischen Aspekt, also in diesem Falle die ethischen Forderungen in der ganzen Fülle des menschlich Wünschbaren (d.h. auch des durch Gott Gewünschten) in der Geschichte zu Wort bringt. Durch seinen ethischen Protest, in dem die Gleichzeitigkeit zwischen Distanzierung und Betroffenheit deutlich sichtbar wird (was Levinas als eine «schwierige Freiheit» charakterisiert), hält der Prophet die Spannung in der Geschichte aufrecht.

Der Grad der Schwierigkeit, theologisch etwas als der Verbesserung fähig und bedürftig zu erkennen, d.h. als noch nicht dem entsprechend, was Gott will und was daher auch menschlich wünschenswert ist, ist geringer als bei der Zielsetzung, etwas theologisch-positiv zu legitimieren. Bei der Bestimmung des Grades, in dem etwas im Widerspruch zum Reich Gottes steht, macht sich übrigens dieselbe Schwierigkeit bemerkbar wie beim positiven Legitimierungsverfahren. Auch hier bedarf es eines Rückgriffs auf nichttheologische Kompetenz, in diesem Fall auf eine gesellschaftsethische Analyse.

Es klingt vielleicht ein wenig befremdlich, aber es ist doch tatsächlich so, daß auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaften Christen nicht besser als andere Menschen wissen, was «Sünde» ist und was nicht. Je eindeutiger die Ergebnisse einer sozialetischen Analyse der Wirklichkeit sind, um so leichter und um so berechtigter können Christen auch das Wort «Sünde» gebrauchen. Insofern es um unverkennbare

Ausbeutung von Menschen der Länder der südlichen Hemisphäre durch Menschen der nördlichen Hemisphäre geht, die sich in einem Zustand «institutionalisierter Gewalt» äußert, kann man mit Recht die Qualifikation «soziale Sünde» verwenden.

Gleichwohl muß man auch dies gut begreifen: Das Reden von «sozialer Sünde» impliziert ein Reden über soziale Schuld. Diese Rede unterscheidet sich von dem, was P. Ricœur subjektive Sündigkeit oder Schuld nennt (vorsätzliches Fehlverhalten gegenüber Dritten)⁷. Subjektive Sündigkeit gehört ja zu der Ordnung von Beziehungen, in denen es um zwischenpersönliche Vergebung geht. Subjektive Schuld kann nach einer Gewissensprüfung über die Beziehung zwischen Intention und tatsächlichem Handeln Gegenstand des Bekenntnisses werden. Bei der sozialen Schuld, wo der Akzent auf dem objektiven Charakter der Sündigkeit liegt, ist das anders. Es geht hier um ein Böses, das nicht mehr zu der Ordnung gehört, in der es um Vergebung geht, weil der Inhalt einer bestimmten Handlung nicht mehr zusammenfällt mit meiner Intention. Nach Levinas ist es die soziale Wirklichkeit der abwesenden Dritten in den weitreichenden gesellschaftlich-politischen Strukturen, die es möglich macht, daß ich als an etwas schuldig befunden werden kann, ohne daß ich dies vorsätzlich so intendiert habe⁸.

Mit anderen Worten: Soziale Schuld ist eigentlich objektive Schuld, die dem subjektiven Schuldbewußtsein entzogen ist. Eine Gewissensforschung oder eine Analyse meiner Absichten ist hier nicht mehr sinnvoll. Man kann hier nur das anderen angetane Unrecht und das Zutreffen der Beschuldigungen zugeben und in seinem Handeln so gut wie möglich versuchen, dieses soziale Fehlverhalten zu vermeiden oder wiedergutzumachen. Der Begriff soziale Sünde unterstellt also, daß unsere Verantwortlichkeit weiter reicht als der Aktionsradius unserer Absichten.

Wenn wir die vorausgehenden Überlegungen auf die Rede von «sozialer Sünde» anwenden, dann können wir folgenden Schluß ziehen: Je größer an Umfang negative Kontrast- oder Unheilserfahrungen sind und wenn und insofern Menschen dafür verantwortlich gemacht werden können, mit um so größerem Gewicht und um so eindeutiger kann man von objektiver Sündigkeit reden.

II. Die Bedeutung einer theologischen Legitimierung des Geschichtlichen

Bisher haben wir nur eine Reihe von Vorbedingungen und Kriterien für eine theologische Legitimierung behandelt. Nun wollen wir uns die Frage stellen nach der Art und Weise, wie wir die soteriologische Bedeutung des Handelns zur Sprache bringen können und was der Wert von so etwas sein kann.

Gesellschaftliches und politisches Heil ist immer nur Heil in einem gewissen Grade und daher relativ und vorläufig. Nichtsdestoweniger ist diese Art von relativem politischem und gesellschaftlichem Heil auch immer eschatologisch qualifiziert. Wenn wir etwas als heilsam entschlüsseln, dann können wir dies auch als eine «Erstlingsfrucht» des endzeitlichen Heils (H. Kuitert) bezeichnen, als «Vorschuß» auf das wahre Heil (E. Schillebeeckx) oder als «Aperitif» zum endgültigen und vollkommenen Heil, das Gott bereitet (R. Alves)⁹. Es geht hier nicht nur um ein analoges Heil, sondern wirklich um einen Vorgeschmack des vollkommenen Heils. Die Ausdrücke «Erstlingsfrucht», «Vorschuß» und «Aperitif» sind auch deswegen glücklich zu nennen, weil sie darüber hinaus das Verlangen nach vollkommenem Heilsein zum Ausdruck bringen. Andere Autoren drücken dies auf ihre eigene Weise aus. So spricht P. Tillich von «fragmentarischen Siegen des Reiches Gottes in der Geschichte». Die Vollendung des Reiches ist der Augenblick, in dem Gott all diese Fragmente zu einem Ganzen zusammenfügt¹⁰. W. Pannenberg verwendet den Begriff «Antizipation des eschatologischen Heils», um die Heilsbedeutung von Ereignissen und Handlungen zu deuten¹¹.

Die Ausdrücke «Erstlingsfrucht», «Vorschuß», «Aperitif», «Fragment» und «Antizipation» weisen darauf hin, daß es um ein punktuell aufleuchtendes der Gottesherrschaft, ein Näherrücken des Gottesreiches und noch nicht um seinen endgültigen Anbruch geht. Der eschatologische Vorbehalt bleibt immer noch in Kraft: Nichts oder niemand kann sich als das endgültige Heil ausgeben. Das Reich Gottes darf nicht mit einem bestimmten sozialen Programm verwechselt werden. Die nötige Distanz bleibt in Kraft. W. Pannenberg sagt treffend: «Es bleibt Zukunft gegenüber jeder Gegenwart, auch gegenüber einer künftigen, besseren Gesellschaft.»¹²

Aber die Zukünftigkeit des Reiches Gottes bedeutet nicht, daß es hier um eine machtlose «Jenseitigkeit» ginge, sondern vielmehr, daß es um eine anbrechende Zukunft geht. Dennoch darf der Vorbehalt uns nicht davon abhalten, heilvolle Momente mit dem Reich Gottes in Verbindung zu bringen, da es für Christen ebenso unannehmbar ist, Gottes Namen nicht mit heilvollen Ereignissen in Verbindung zu bringen, wie es unannehmbar wäre, ihn fälschlicherweise mit unheilvollen Dingen in Verbindung zu bringen. Über Heilsgeschichte zu sprechen, hätte keinerlei Wert, wenn es keinen Erfahrungshintergrund dafür gäbe.

Was ist der Wert der Verleihung einer eschatologischen Qualifikation an die Wirklichkeit des Historischen? Aus Erfahrung wissen wir, daß das Handeln des Menschen zum Teil bestimmt wird durch Erwartungen, die er hegt. Im selben Sinne kann man die wachsende, aber nicht linear sich entwickelnde Herrschaft Gottes (als eine sich realisierende Eschatologie) eine wohl begründete Erwartung nennen, die das Handeln beeinflussen kann. Wie sehen wir diese Beeinflussung? Was bedeutet es, daß wir die Geschichte als ein Gemenge von Heils- und Unheilsgeschichte sehen?

Der Wert dessen, daß wir etwas als Heil von Gott her oder als Widerspruch zum ethisch qualifizierten Willen Gottes bezeichnen, liegt nach F. Furger in der Tatsache, daß dadurch die menschliche Geschichte in eine heilsgeschichtliche Dynamik hineingenommen wird¹³. Daß wir in einer geschichtlichen Wirklichkeit das Heilsgeschichtliche zur Sprache bringen, impliziert, daß man immer hellwach bereit ist für eine konkrete Verbesserung des tatsächlich Vorfindlichen. Tatsächlich sind es vor allem kollektive Unheilserfahrungen oder Leidenserfahrungen, die das Bewußtsein des menschlich Wünschenswerten wachrufen und das Stimulans schlechthin sind, das zu einem realisierbaren leidenüberwindenden Handeln antreibt. Was sich in diesem Zusammenhang als menschlich machbar anbietet, wird man aus heilsgeschichtlicher Perspektive auch zu verwirklichen suchen. Das als ethisch gut oder ethisch richtig erkannte Handeln wird für Christen um ihrer eigentümlichen Betroffenheit durch die geschichtliche Wirklichkeit willen auch als absolut verpflichtend gelten. Gleichzeitig soll man sich aber angesichts der Tatsache wappnen, daß das menschlich Wün-

schenswerte nicht so funktioniert, daß es auch schon dazu aufrufe, das menschliche Machbare zu realisieren. Andererseits kann man sich angesichts der kurzsichtigen Vorstellungen von menschlich Machbarem auch nicht untätig zur Ruhe setzen und dadurch das Wünschenswerte aus dem Auge verlieren.

Das ethische Handeln von Christinnen und Christen gewinnt damit eine durch das Eschaton qualifizierte und stimulierende Funktion. Diese Funktion ist gekennzeichnet durch ein Streben nach der größtmöglichen Vermenschlichung (*«une justice toujours meilleure»*) und damit auch durch eine Anzahl biblisch-ethischer Modelle, die dabei eine bedeutende Rolle spielen können, z. B. die Feindesliebe und der Verzicht auf Vergeltung, die kritische Bereitschaft, vom Vertreten des eigenen Rechtsstandpunktes Abstand zu nehmen, das Ablegen kurzsichtiger Vorurteile, die Fähigkeit, sich solidarisch dem anderen zuzuwenden, oder die wache Sorge für die Schwachen, die Benachteiligten und Wehrlosen, die keine gesicherte Rechtsposition ihr eigen nennen können.

Schließlich wollen wir noch kurz hinweisen auf die Implikationen, welche die heilsgeschichtliche Interpretation der Wirklichkeit für die Ekklesiologie hat. Es ist deutlich erkennbar, daß die Förderung eines Prozesses der Unterscheidung zwischen Heils- und Unheilsgeschichte eine wichtige Aufgabe der Kirche ist. Allein schon von der grundlegenden Gegebenheit her, daß die Geschichte und die Heilsgeschichte parallel verlaufen, daß Heil und Befreiung, Unheil und Übel sich in dieser Welt vollziehen und nirgends sonst, geht hervor, daß die Kirche ein viel größeres Interesse aufbringen muß für das, was sich tatsächlich in der Geschichte abspielt. Die Kirche mißversteht sich selbst, wenn sie zu sehr auf sich selbst zentriert lebt und sich nicht aufs intensivste vom erfahrbaren Weltgeschehen betroffen versteht.

Hier gilt voll und ganz, was Schillebeeckx sagt: «Die Kultur des <gemeinsamen Dritten.>»¹⁴ Die Kirche kann nur dann sinnvoll über die Gottesherrschaft sprechen, wenn sie ihren praktisch-hermeneutischen Auftrag in Verbindung mit dem Zur-Sprache-Bringen der heilsgeschichtlichen Dynamik sehr ernst nimmt. Auch die Kirchengemeinschaft macht einen Teil dieser Dynamik aus. Darum ist es wichtig, daß die Kirche begreift, daß ihre Zukunft abhängt von der Quali-

tät ihres Dabeiseins bei der Zukunft der Welt und von der Art und Weise, wie sie Gottes Heilshandeln in der Geschichte oder sein Urteil über die Geschichte tatsächlich zur Sprache bringt. Nur wenn ihr die Erfüllung dieser Aufgabe gelingt, kann die Kirche sich selbst mit Recht als ein glaubwürdiges Sakrament des Heils betrachten, das Gott in seiner Schöpfungswirklichkeit vollzieht.

III. Die Bedeutung des Motivs der Zukunftseschatologie

Die Bedeutung der Verheißung und Erwartung des Reiches Gottes geht noch hinaus über die bereits angedeutete sinnvolle Funktion in der theologischen Legitimation oder «Delegitimation» des Geschichtlichen. Das Heil ist nicht beschränkt auf das innergeschichtliche Heil. Das gesellschaftliche Heil ist nicht das einzige Heil, das Menschen erwarten können. Das Reich Gottes geht weder in aktuellen noch künftigen heilvollen Erfahrungen auf. Es ist mehr als eine fortschreitende Vergrößerung und Ausweitung der heilsgeschichtlichen Dynamik. Es geht ja dabei auch um ein Geschehen jenseits von hier und jetzt.

Es wird immer ein Abstand bestehen zwischen dem Reich Gottes und der jetzt und dann realisierten Heilsamkeit für die Menschen. Das soll heißen, daß für Christen der gute Ablauf der Geschichte nicht allein aus dieser Geschichte selbst garantiert ist. Das Gute und Wünschenswerte können nicht mit der größten Sicherheit erwartet werden, denn es bleibt eben doch das nicht zu unterschätzende Übermaß an Leiden und Bosheit in der Geschichte. Von uns selbst her gesehen gibt es keinen zureichenden Grund, um erwarten zu können, daß Norm und tatsächliche Wirklichkeit einmal in eins zusammenfallen werden.

Aufgrund dieser Bruchlinie zwischen einerseits einer schon erreichten und noch zu erreichenden heilsamen Welt und andererseits dem Reich Gottes kann Gott Gott bleiben, das heißt: eine Wirklichkeit, die sich nicht auf unsere menschlichen Heilsbegriffe festnageln läßt. Eben dadurch erlangt der Mensch auch die Freiheit, Mensch zu sein, das heißt, selbst definieren zu können, was als Heil oder Befreiung gelten kann und was nicht¹⁵. Nichtsdestoweniger ist christliches Heil mindestens «irdisches» Heil. Es

ist dort zu finden, wo das Herz der Geschichte schlägt. In ihrer Verantwortlichkeit haben alle Christen und Christinnen teil an der Vollendung von Gottes Plan einer endgültigen Sinngabe für das Leben der Menschen, oder mit anderen Worten: an der Universalität des Befreiungsprozesses. Aber die Vollendung der endgültigen Zukunft des Menschen als solche bleibt das Vorrecht Gottes allein.

Der Mensch kann die Verheißung seines eigenen Wesens nur aus Gnade verwirklichen. Der tragende Grund dafür liegt in der Tatsache beschlossen, daß gläubige Menschen jedes kleine bißchen Heil als einen Vorgeschmack des verheißenen vollkommenen Heils erleben, das Gott uns irgendwann schenken wird. Sehnsucht nach Befreiung bekommt letztendlich auch die Nebenbedeutung von Befreit- oder Erlöstwerden von Leiden und Ungerechtigkeit. Wie oder auf welche Weise dieses göttliche Zurechtgerichtetwerden geschieht, wissen wir nicht, da niemand ganz ausloten kann, was Gott will.

Um diese positive Unbestimmbarkeit oder undefinierbarkeit einigermaßen mit Worten zum Ausdruck zu bringen, werden im Neuen Testament drei Metaphern gebraucht, die als Symbole stehen für menschliches Heilsein und menschliche Unversehrtheit: a) das Reich Gottes als endgültiges Heil oder als das Herrschen eines geschwisterlichen Zusammenlebens ohne knechtende Verhaltensweisen; b) die Auferstehung des Fleisches oder das vollkommene Glück der einzelnen leibhaftig lebenden Person; c) der neue Himmel und die neue Erde oder die Vollendung des für den Menschen notwendigen «ökologischen Milieus».

Was ist die Bedeutung des Motivs der Zukunftseschatologie für das geschichtliche Handeln? Als utopische Vorstellungsbilder, die für gläubige Menschen nicht ohne Grund sind, verhindern diese anschaulichen Visionen von Heilsein und Vollkommenheit, daß wir die bestehende geschichtliche Ordnung als eine ideale Ordnung betrachten. Jede gesellschaftliche, soziale und ökonomische Ordnung ist der Verbesserung fähig. Das menschlich Wünschenswerte (Gerechtigkeit, Friede und Integrität der Schöpfung) hält die Aufmerksamkeit für das menschlich Kritisierbare wach. Aus dem Abstand zwischen dem Wünschenswerten und dem Kritisierbaren, mit anderen Worten: aus der Entfremdung zwischen Gott und Welt entsteht die

kritische Kraft zu christlich inspirierter ethischer Empörung und der Aufruf zur Befreiung. Dies verstärkt in nicht geringem Maß den Aufgabencharakter der Befreiung und die Sehnsucht nach der endgültigen Gabe der Befreiung.

Die Beziehung zwischen Befreiung als Aufgabe und Befreiung als Gabe Gottes ist derartig, daß sie bedeutungslos ist für die epistemologische Frage, nämlich welchen Handlungsnormen wir folgen sollen. Das metahistorische Reich bietet kein Kriterium für das gute Handeln, weil diese zukünftige Wirklichkeit keinen bereits heute genau beschreibbaren Inhalt hat. Die Bedeutung dieser Beziehung liegt auf der Ebene der Motivation: Das schon erreichte Heil wird interpretierend als ein Vorgeschmack von Gottes verheißenen Heil erfahren. Die Motivation liegt also im Sinnrettenden des Sinngebenden. A. Biesinger sagt dazu, dies habe Folgen für die Aktivierung, die Intensität, die Dauerhaftigkeit und die Ausrichtung des menschlichen Verhaltens¹⁶.

Vom Sinnhorizont der kommenden Gottesherrschaft her gesehen, bedeutet dies, daß die eschatologische Verheißung und ihre Antizipation den Willen aktivieren, wirksam zu handeln, und zwar auf dem Hintergrund des durch den Sinnhorizont geschärften Bewußtseins der Diskrepanz zwischen dem Tatsächlichen und dem Wünschenswerten. Der Sinnhorizont ist eine «Bewegungsursache»; sie treibt zum Handeln an. Zweitens intensiviert der Sinnhorizont das menschliche Handeln, weil hier eine gewisse Dringlichkeit angemeldet wird. Drittens verliert dieses ethisch inspirierte Handeln innerhalb des christlichen Sinnhorizontes niemals seine Bedeutung. Es bleibt dauerhaft, unter welchen Umständen auch immer, gültig, weil es immer Bestätigung und Bestärkung findet. Von irgend einer Resignation kann daher niemals die Rede sein. Schließlich gibt die christliche Motivierung dem Handeln auch eine Ausrichtung, insofern nämlich der christliche Sinnhorizont eine qualifizierte Gottesvorstellung und daher auch ein qualifiziertes Ziel, für das sich einzusetzen es sich lohnt, einschließt.

Dadurch wird der Sinn des menschlichen Handelns zum Guten «gerettet». Dieses erhält damit eine absolut motivierende Begründung. Darum können wir den christlichen Sinnhorizont auch ein «Überzeugungs-Werte-System» nennen. Wenn diese Motivation persönlich integriert wird, kann das eschatologische Motiv die «Seele»

des Denkens und Handelns von Christen und Christinnen werden. Das Reich Gottes wird dann zu einem Handlungsprinzip, mit dessen Hilfe man beginnt, den tatsächlichen Gang der Ereignisse in der Welt mit anderen Augen anzusehen. Eine bequeme Lebensauffassung paßt einfach nicht in die Vorstellung, in einer heilsgeschichtlichen Dynamik und in der Erwartung des Reiches Gottes zu leben. Da sie mit einer wohlbegründeten Hoffnung «bekleidet» sind, stehen Christen und Christinnen mit einem starken existentiellen Vertrauen in der Weltwirklichkeit. Die Erwartung des Reiches Gottes hält nicht allein diese Hoffnung am Leben, sondern sie ist darüber hinaus auch Trost, Barmherzigkeit und Ermutigung.

IV. Schlußüberlegungen

Christen und Christinnen leisten für gewöhnlich in ethischer Hinsicht nicht mehr als Nichtgläubige. Was sie tun, tun sie jedoch aus einer besonderen, nur ihnen eigenen Überzeugung und Erwartung. Das Ethische erhält dadurch eine eschatologische Dimension, wodurch es als ein Mitwirken mit der Gnade Gottes erfahren wird¹⁷. Christen und Christinnen stehen deswegen der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gleichgültig gegenüber. Sie stehen in einer Haltung verschärften Wertens in der Wirklichkeit.

Unterstützung guter Ziele, tatkräftiger Widerstand gegen Verhältnisse, die ihren eschatologischen Erwartungen zuwider sind, können aber nie auf eine unvermittelte Weise geschehen. Die Verbindung zwischen der Heilsgeschichte und der menschlichen, «profanen» Geschichte verläuft immer über das Relais der ethischen Argumentation und die im Dialog entwickelte theologische Hermeneutik (*theologisch-ethische Qualifikation*). So werden Christen und Christinnen immer — bevor sie noch bei einer theologischen Entschlüsselung und Legitimierung/«Delegitimierung» ankommen — zunächst erkennen, daß z. B. schon aus rein menschlichen Gründen Arbeitslosigkeit oder Apartheid eigentlich nicht sein darf, weil Apartheid Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe und ihrer Abstammung diskrimi-

niert, und weil Arbeitslosigkeit gegen das Recht jedes Menschen auf Arbeit verstößt. Erst in einem zweiten Schritt werden Christen und Christinnen sagen, daß eine Gesellschaft, die diese Mißstände weiterbestehen läßt, nicht übereinstimmt mit Gottes ethisch zu qualifizierendem Willen (*eschatologische Qualifikation*).

Ein derartiger Praxistest der Wirkung von Heil oder Unheil ist übrigens unverzichtbar. Man kann ja nicht bloß immer wieder rein theoretisch bekennen, daß Gott ein Gott des Heiles ist, ohne zu testen, wie z. B. die Heilswirksamkeit von Glaubensaussagen sich konkret verwirklicht. Weil es in der Theologie um eine Reflexion auf die Erfahrung des (Kommens des) Heiles Gottes geht, ist die Theologie es auch sich selbst schuldig, die Geschichte eschatologisch zu qualifizieren, wenn auch nicht ohne zunächst ethische Qualifikationen einzubringen.

Christen und Christinnen leben in der Spannung zwischen einer transzendenten Gnadenerfahrung, nämlich der bereits realisierten Eschatologie in Christus, und einer transzendenten Gnadenerfahrung, nämlich der Zusage künftigen Heiles. Die christliche Zukunftserwartung ist zwar eine «projizierte» Erwartung, aber doch keine bloße «Projektion», da es einen guten Grund für sie gibt.

Durch diese Spannung wird das menschliche und geschichtliche Handeln in eine heilsgeschichtliche Dynamik aufgenommen, die von zwei Akzenten bestimmt ist. Einerseits wird dem «Sollen» ein unerhörtes Gewicht zugesprochen: Was sich als Möglichkeit zur Humanisierung anbietet, muß wirksam realisiert werden. Andererseits wird das Vermögen, ethisch handeln zu können, so sehr von einem zwanghaften «Sollen» entlastet und befreit, daß es auch tatsächlich in den Stand gesetzt wird, zu tun, was getan werden soll. Nicht von ungefähr weist J. Gustafson darauf hin, daß in der Behauptung «*ought implies can*» («Sollen schließt ein Können ein») durch das Einbringen des eschatologischen Motivs in die Kategorie des Ethischen die Aufmerksamkeit vorrangig auf das «can» («Können») ausgeht¹⁸. Gott setzt uns ja tatsächlich in den Stand, unsere ethische Pflicht zu erfüllen.

¹ W. Pannenberg, Can Christianity Do without an Eschatology?: G. B. Caird/W. Pannenberg/I. T. Ramsey u. a., The Christian Hope (Theological Collections 13, London 1970) 25ff.

² E. Schillebeeckx, Mensen als verhaal van God (Baarn 1989) 26–29.

³ Die Begriffe «entschlüsseln» (oder «decodieren») und «legitimieren» sind übernommen von: H. W. Vijver, Theo-

logie en bevrijding. En onderzoek naar de relatie tussen eschatologie en ethiek in de theologie van G. Gutiérrez, J. C. Scannone en R. Alves (Amsterdam 1985) 167.

⁴ H. W. Vijver, Uitdagingen voor de theologie in Latijns Amerika: K. U. Gabler, G. Manenschijn u. a. (Hgg.), Geloof dat te denken geeft. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. H. M. Kuitert (Baarn 1989) 286.

⁵ G. Manenschijn, Eigenbelang en christelijke ethiek. Rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving (Baarn 1982) 145.

⁶ P. Ricœur, *Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète. A propos de «Humanisme et terreur» de Maurice Merleau-Ponty: Christianisme social* 57 (1949) 41-54.

⁷ Vgl. P. Ricœur, Symbolen van het kwaad. Deel 1: De primair symbolen: smet, zonde, schuldigheid (Rotterdam 1970) 25-41 und 81-120. Französ. Original: *La Symbolique du Mal* (Paris 1960).

⁸ Vgl. E. Levinas, *Le Moi et la Totalité: Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954) 353, 373. Siehe dazu die Rezension: R. Burggraeve, *From Self-Development to Solidarity. An Ethical Reading of Human Desire in its Political Relevance according to Emmanuel Levinas* (Löwen 1985) 101-102.

⁹ H. Kuitert, Hoe messiaans kan politiek zijn?: Gereformeerd Weekblad (1982) 236-243; E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding* (Bloemendaal 1977) 119-131. 151. 155.

¹⁰ P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III (Chicago 1963; 1964) 394.

¹¹ W. Pannenberg, *Das Problem einer Begründung der Ethik und die Gottesherrschaft: Ds., Theologie und Reich Gottes* (Gütersloh 1971) 75.

¹² AaO. 73.

¹³ F. Furger, *Sozialethik in heilsgeschichtlicher Dynamik: H. Rotter* (Hg.), *Heilsgeschichte und ethische Normen*

(*Quaestiones disputatae* 99, Herder Verlag, Freiburg i.B./Basel/Wien 1984) 128f.

¹⁴ E. Schillebeeckx, *Spreken over God in een context van bevrijding: Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 40 (1984) 23.

¹⁵ H. Kuitert, *De vrede van God en de vrede van de wereld: A. van den Beld/E. Schroten* (Hgg.), *Kerk en vrede* (Baarn 1984) 23.

¹⁶ A. Biesinger, *Der christliche Sinnhorizont als Motivation für ethisches Handeln?: H. Weber/D. Mieth* (Hgg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute* (Düsseldorf 1980) 285.

¹⁷ D. Mieth, *Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik: J. Blank/G. Hasenhüttl* (Hgg.), *Erfahrung, Glaube und Moral* (Düsseldorf 1982) 46.

¹⁸ J. Gustafson, *Theology and Christian Ethics* (Philadelphia 1974) 55f.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHAN DE TAVERNIER

1957 geboren. Verheiratet. Zum Doktor der Theologie (Fachrichtung Moraltheologie) promoviert mit einer Dissertation über «Humane ervaringswerkelijkheid en christelijke werkelijkheidservaring. Ethisch relevante ervaringen en de theologische grondslagen voor een christelijk geïnspireerde sociale ethiek» (1988). Seit 1990 Außerordentlicher Dozent für Moraltheologie und Erster Assistent an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen. Außerdem Wissenschaftlicher Mitarbeiter am «Centrum voor Vredetheologie». Veröffentlichungen auf den Gebieten Glaube und Ethik und Sozialethik. Anschrift: Dr. Johan de Tavernier, Wilselsesteenweg 72, B-3010 Kessel-Lo, Belgien.