

Nicholas Lash

## Nach dem Ende der Geschichte?

### *I. Überlegungen zu dem, was vor uns liegt*

«Wo sich alles in Gefährdungen verwandelt, ist irgendwie auch nichts mehr gefährlich. Wo es kein Entkommen mehr gibt, mag man schließlich auch nicht mehr daran denken. Der ökologische Endzeitfatalismus läßt das private und öffentliche Stimmungspendel in *jede* Richtung ausschlagen. Die Risikogesellschaft bewegt sich hin und her zwischen Hysterie und Gleichgültigkeit.»<sup>1</sup> Natürlich sind nicht alle Stimmen, die wir hören, Varianten eines Fatalismus und Anzeichen von Verzweiflung. Es gibt noch viele Menschen, deren Vorstellungen auf eine Art von Optimismus gestimmt sind aufgrund der mythischen Überzeugung, daß die moderne Industriegesellschaft «mit ihrem Denken in Kategorien des ökonomischen Wachstums, ihrem Wissenschafts- und Technikverständnis, ihren Demokratieformen... ein Gipfelpunkt der Moderne», ja menschlicher Errungenschaften überhaupt sei, «über den ein Hinaus sinnvollerweise gar nicht erst in Erwägung gezogen werden kann. Dieser Mythos hat viele Ausdrucksformen. Zu seinen wirkungsvollsten zählt der Irrwitz vom *Ende der Gesellschaftsgeschichte*»<sup>2</sup>.

Francis Fukuyama, der ein solches «Ende der Geschichte» behauptet hat, hat nachdrücklich auf der Berechtigung seiner These bestanden: «Ich hatte freilich nicht bestritten, daß es weiterhin Ereignisse geben würde, auch große und bedeutende Ereignisse, sondern ich hatte vom Ende der Geschichte gesprochen. Unter Geschichte verstehe ich einen einzigartigen, kohärenten evolutionären Prozeß, der die Erfahrungen aller Menschen aller Zeiten umfaßt.»<sup>3</sup> Damit könnte Fukuyama gemeint haben, daß dieses lange Leiden unseres Jahr-

hunderts uns von der Illusion geheilt habe, daß sich darin jemals «Geschichte» ereignet habe; von der Illusion, daß wir (wer auch immer dieses «Wir» sein mag) jemals einen vernünftigen Grund gehabt hätten zu meinen, alle anderen Gesellschaften der Vergangenheit und der Gegenwart seien unserer eigenen Gesellschaft unterlegen. Ungeachtet seiner wehmütigen Einsicht, «daß das Ende der Geschichte eine sehr traurige Zeit sein wird», in der es für die Menschen nur noch wenig mehr zu tun gebe denn als «Museumswärter der Geschichte» Dienst zu tun, setzt Fukuyama leider immer noch voraus, daß es keine denkbare Alternative zu einer historizistisch verstandenen Geschichte als Bericht über den «Fortschritt» und die «Entwicklung vom Primitiven zum Modernen» gebe<sup>4</sup>.

Karl Popper hat, wie eine während des Zweiten Weltkriegs (1942/1943) fertiggestellte Arbeit zeigt, erkannt, daß die Impulse des Historizismus zum Teil theologischer Art waren. «Die Ansicht, daß Gott sich in der Geschichte offenbart, gilt als ein Teil des christlichen Dogmas; dasselbe gilt von der Ansicht, daß die Geschichte sinnvoll ist; und daß ihr Sinn der Zweck Gottes ist... Aber das lasse ich nicht gelten. Ich behaupte, daß diese Ansicht reiner Götzenkult und Aberglauben ist.»<sup>5</sup> Fukuyama würde, so vermute ich, diesen heftigen Ausbruch unverständlich finden: Für ihn wie für viele andere Mitglieder vorgeblich «säkularisierter» Gesellschaften ist das Geschäft der Religion gleich dem Anbieten von kühlem Bier etwas, bei dem es um die Befriedigung einer Nachfrage einzelner Konsumenten nach bevorzugten Gütern oder Dienstleistungen geht. Daher glaubt er, daß außer in Ländern unter islamischem Einfluß «religiösen Impulsen ausreichend Genüge getan wird im Bereich des persönlichen (d.h. privaten) Lebens, wie es in liberalen Gesellschaften möglich ist»<sup>6</sup>.

Da der Zusammenbruch des Kommunismus zeitlich zusammentrifft mit dem raschen Schwinden des Vertrauens in die Ideale und Visionen der Aufklärung und da die Errichtung eines einzigen weltweiten Systems für Produktion, Information und Austausch Hand in Hand einhergeht mit der irreversiblen Schädigung des Ökosystems, von dem wir ein Teil sind, sind die Überlegungen über

mögliche Zukunftswege selten so dringlich, aber auch so ungewiß und schwierig erschienen.

Wenn Wirtschaftswissenschaftler und Theoretiker der Gesellschaftswissenschaften, Politikwissenschaftler und Experten für Fragen der internationalen Beziehungen zusammenkommen, um diese Themen zu besprechen, so laden sie für gewöhnlich keine Theologen ein, sich an diesen Gesprächen zu beteiligen. Es ist nicht so sehr ein bloßes Vorurteil, das zu dieser Unterlassung führt, als vielmehr die charakteristische moderne Überzeugung, daß der Gegenstand der Theologie die Religion sei und daß das Geschäft der Religion mehr mit den privaten Angelegenheiten des Herzens als mit denen der öffentlichen Welt zu tun habe.

Theologen werden natürlich, wenn sie klug sind, dennoch auf ihrer Beteiligung an diesen Gesprächen bestehen, und zwar deswegen, weil der Gegenstand der Theologie nicht «die Religion» ist, sondern schlicht «alles», alle Wirklichkeiten – von ihrem Uranfang bis zu ihrem Ende – im Hinblick auf ihre Beziehung zum Geheimnis Gottes: *sub ratione Dei*<sup>7</sup>.

Wir werden noch darauf zu sprechen kommen, warum es irreführend wäre, uns unser «Ende» einfach so vorzustellen, als läge es in irgendeiner entfernten Zukunft, ebenso wie es irreführend wäre, zu meinen, unser «Anfang» liege in ferner Vergangenheit hinter uns. Das Omega unserer Existenz ist zugleich ihr Alpha, nämlich Gottes ewiges WORT, das ein für allemal gesprochen wurde, der Gekreuzigte und Auferstandene, «der ist und der war und der kommen wird»<sup>8</sup>. Dennoch ist das christliche Denken über die Zukunft und das Planen für sie selbstverständlich und eigentlich eschatologisch geprägt: von der Erwartung des Endes.

Nach Carl Braaten «steht das Christentum heute vor der Weggabelung zwischen zwei diametral entgegengesetzten Deutungen der Eschatologie»: Einerseits der Vorstellung von Ereignissen, die in näherer oder fernerer Zukunft aus einer anderen Welt über uns hereinbrechen, andererseits der Dramatisierung sozial-ethischer Entscheidungen, die inmitten dieser Welt gesucht werden<sup>9</sup>. Wenn er auch erkennt, daß solche Dichotomien falsch sind, so scheint er sich doch nicht sicher zu sein, wie

sie wirklich überwunden werden könnten. Wie bei vielen heutigen Theologen wurzelt diese Unsicherheit in einer Neigung, diese Probleme in einem gefährlichen Abstrahieren von den aktuellen Zusammenhängen, in denen sie entstehen, abzuhandeln. So sind z.B. die hauptsächlichsten Begründungen, die Braaten «für die Betonung der Eschatologie in der heutigen Theologie» vorbringt, «die allgemein-philosophische Entdeckung der Bedeutung des Phänomens Hoffnung für die menschliche Existenz» und «die historische Wiederentdeckung des eschatologischen Kerngehalts der Botschaft Jesu»<sup>10</sup>. Kein Wort also über die Gründe dieser Entdeckungen in Gestalt des Zusammenbruchs der Träume des Europa des 19. Jahrhunderts von der endlosen Ausweitung von Macht und Reichtum; keine Erwähnung von Passchendaele und Auschwitz oder der Entdeckung, daß das Gewebe des Lebens auf diesem kleinen Planeten nicht nur an seine Grenzen stößt, sondern auch bereits unreparierbar geschädigt ist durch die unsinnige Art und Weise, wie wir uns aufführen.

Andererseits unterschätzt Joseph Ratzinger, auch wenn er energischen Widerstand leistet gegen «die Umwandlung der Eschatologie in einen politischen Messianismus»<sup>11</sup>, keineswegs die sozialen und sogar kosmischen Implikationen der christlichen Hoffnung. Und ein leidenschaftsloser Beobachter könnte wohl annehmen, daß Aussichten bestehen für einen hoffnungsvollen Ausgleich zwischen seinem Prinzip «Das Reich Gottes ist keine *politische* Norm des Politischen, aber es ist eine *moralische* Norm des Politischen» und dem folgenden Gedanken von Jürgen Moltmann: «Politische Theologie ist die Kritik der modernen Welt von innen. Befreiungstheologie ist die Kritik der modernen Welt von außen. Sollte es nicht Zeit sein für die kritische Theologie der Ersten Welt und die Befreiungstheologie der Dritten Welt, eine Art von Bündnis zu schließen?»<sup>12</sup> Wenn alles gesagt und getan wird, dann ist moralische Kritik der Politik zugleich immer auch politisch.

Wir leben nicht nach dem Ende der Geschichte, und wir können auch nicht hinter das Ende der Geschichte blicken. Es ist immer nur die Zeit, die Gott uns gegeben hat, in der wir geboren sind, in der wir leben und planen

und Städte bauen, die Welt pflegen oder zerstören, in der wir hoffen oder verzweifeln und schließlich sterben. Ich will hier in drei Abschnitten etwas über den Beitrag sagen, den die Theologie zum Nachdenken über unsere gemeinsame Zukunft leisten könnte. Erstens: Die Hoffnung, von der die Theologie überzeugt ist, daß sie «theological» sei (d.h. ein Ausdruck der Beziehung zum Geheimnis Gottes, dessen Menschen sich durch Gottes Gnade erfreuen können), enthebt uns der Verzweiflung, aber sie versetzt uns auch auf einen Standort jenseits eines bloßen Optimismus. Zweitens: Sie versetzt uns auch in die Lage, statt der Phantasien eines Science-fiction-Denkens eine nüchternere Sicht von der Zukunft der Welt zu gewinnen. Drittens: Indem die christliche Hoffnung uns vom Determinismus befreit, ermöglicht sie uns ein von Fremdherrschaft freies Leben.

## II. Jenseits eines bloßen Optimismus

Es ist beängstigend, auf die Aussichten unserer Welt zu blicken: die Töne von Entfremdung, Furcht und Selbstverachtung wahrzunehmen, die aus unseren Städten zu uns dringen; die Schreie derer, vor allem der Alten und ganz Jungen, zu hören, deren Elend nicht von «Naturkatastrophen», wie wir das manchmal nennen, sondern von politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen verursacht wird, die anderswo getroffen wurden, von anderen Menschen und zu anderer Zeit. Es ist beängstigend, wenn man sieht, wie ernst die Unzugänglichkeit der Weltmarktstrukturen für Reformen genommen werden muß; wenn man sich bewußt macht, daß ökologische Katastrophen und atomare Verstrahlung keine Staatsgrenzen respektieren. Auch die Reichen und Mächtigen sind nicht sicher vor ihnen<sup>13</sup>. Klarsichtigkeit fordert zu sehen, daß – wie die Dinge heute stehen – offensichtlich keine Chance besteht, rechtzeitig die umfassenden Wandlungen von Herzen, Willen und Institutionen zuwege zu bringen, deren es zur Heilung der Welt bedürfte.

Und dennoch enden meiner Erfahrung nach Diskussionen unter «Experten» darüber, was die Zukunft in ihren Vorratskammern für uns

bereit hält, mit ungedeckten Äußerungen von Optimismus. Der selten ganz ausdrücklich geführte Dialog läuft etwa so ab: «Wir werden es schon schaffen.» – «Aber wie denn?» – «Weil die Alternative völlig undenkbar ist!» Mit anderen Worten: Optimismus ist oft kaum mehr als ein gleichmütiges «Pfeifen im Wald» zur Ermutigung gegen die Verzweiflung.

Obwohl z.B. der Fachmann für internationales Recht Philip Allott in einer sehr intelligenten und originellen Studie zugibt, es sei «vielleicht zu spät, die von unserer internationalen Unkultur verursachte Zerstörung zu stoppen oder gar ungeschehen zu machen»<sup>14</sup>, behauptet er doch: «Es ist das Ziel der vorliegenden Studie, davon zu überzeugen, daß die Gesellschaft tatsächlich natürlich fähig ist, fortschrittlich zu sein, daß sie in der Lage ist, durch ein angemessenes Wollen und Handeln der Menschen ihr Überleben und ihr Wohlergehen zu sichern»<sup>15</sup>.

Einer der Gründe, warum weltliche Optimismusgeschichten so wenig überzeugend sind, ist, daß sie *als* Geschichten der Kohärenz ermangeln. Die so reden, sind immer noch in der «modernen» Vorliebe befangen, Dinge nicht von einem bestimmten Standpunkt aus zu erklären, und so schillern sie zwischen unpersönlicher Abstraktion und willkürlichem Zeugnis für eine persönliche Meinung. Daher rührt die wichtige Rolle der wachsenden Erkenntnis, daß alle Theorien abgekürzte Formulierungen für die Geschichten dieses oder jenes Menschen sind; daß jeder von uns verantwortlich ist für die Geschichte, die er erzählt; und daß all unsere Geschichten unbegründet sind, insofern sie sich unausgesprochenerweise auf metaphysische Axiome berufen<sup>16</sup>.

Viele Menschen meinen, christliche Theologen träten mit dem Anspruch auf, alle Arten von Informationen über die Zukunft zu besitzen, die anderen Menschen abgehen. Tatsache aber ist, daß sensible Christen wissen, daß sie nicht wissen – daß sie sich ein Leben lang in der Disziplin üben müssen, ins Dunkle auszuschaun. Auf Gott hoffen bedeutet im christlichen Sinn, daß Gottes Schöpfung ihre Zukunft in Gottes Liebe hat; nicht aber die Gestalten zu kennen, welche die Zukunft einmal annehmen wird. Deswegen besteht Karl Rahner darauf, daß eschatologische Aussagen

«nicht die antizipierende Reportage später erfolgender Ereignisse» sind und daß «docta ignorantia futuri von vornherein das eigentliche Thema des Theologen» ist<sup>17</sup>.

Die Geschichte dieser Welt im Horizont der weiterlaufenden Weltgeschichte zu erzählen, fordert eine gewisse Art wortkarger Zurückhaltung. Bezüglich der Details von Gottes Geschichte mit der Welt haben wir jetzt – wie schon Jesus in Gethsemane – keinerlei Informationen<sup>18</sup>. Was wir haben, ist die Gabe des Geistes des auferstandenen Christus, die Fähigkeit, «zu wachen und zu beten». Die charakteristische Schwäche sowohl von Optimismus als auch von Verzweiflung ist es, daß diese, da sie keine Hoffnung haben, es unternehmen müssen, die Geschichte mitsamt ihrem Ende, das ja noch nicht erreicht ist, selbst zu erfinden. Sowohl Optimismus als auch Verzweiflung erheben den Anspruch, die Antwort auf die Frage nach der Zukunft zu haben, während die christliche Hoffnung weiß, daß die Antwort in Gott liegt, so daß diese Hoffnung ruhig im Nichtwissen des Gebetes «Dein Reich komme» ausharren kann<sup>19</sup>.

Und inzwischen ist es unsere Aufgabe – in Ethik und Politik, im Blick auf unsere nähere und weitere Umwelt –, zu heilen, Heil zu wirken. Und wie jeder Arzt weiß, ist das Werk des Heilens nicht weniger dringlich und fordert nicht weniger ganz spezielle Zuwendung, nur weil die Leiber und Seelen, die wir heilen sollen, endlich sind.

### III. *Jenseits einer bloßen Science Fiction*

Von «Heil» zu sprechen, bedeutet auch von «Heilung» zu sprechen. Was aber ist das, was (nach Gottes Verheißung) heil und ganz, vollkommen und sicher werden soll? Unter den vielen Antworten, die auf eine solche Frage gegeben werden, erwähne ich nur zwei: «Wir» und «alles».

Zuerst möchte ich die Frage bedenken: Was bedeutet «wir»? Ich schlage hier eine Regel vor, wie Sätze, die dieses kleine Wort enthalten, zu lesen sind. Immer, wenn das Wort «wir» verwendet wird, sollte man sich drei Fragen stellen: Wen hat der Sprecher im Sinn? Wen meint er im Sinn zu haben? Wen sollte er im Sinn haben?

Als Christen, die an Heil denken, *sollten* wir keine Gruppe im Sinn haben, die kleiner ist als die ganze Menschheit. Wo es um die Zukunft geht, sollten uns schon Überlegungen eines Eigeninteresses dazu anhalten: «Das im Modernisierungsprozeß entfaltete Selbstgefährdungspotential läßt... auch die Utopie einer Weltgesellschaft ein Stück realer oder zumindest dringlicher werden.»<sup>20</sup>

Die Bezugsweite des von uns als Christen verwendeten «Wir» muß jedoch auch in unserem Gedächtnis und Gedenken so umfassend sein wie in unserer Hoffnung. Alle Entwicklungskalkulationen für die Menschheitsgeschichte, die vom Standort des Sprechers her gesehen nur vorwärts blicken, alle utopischen Phantasien, alle sonnenbeschiedenen Zukunftsentwürfe, welche die Vergangenheit vergessen, sind uns verboten, für ungültig erklärt durch das stumme Zeugnis des vergossenen Blutes. «Wir», das sind auch alle Toten, auf die der Schatten der ausgestreckten Arme des auf Golgatha Gekreuzigten fällt<sup>21</sup>.

Eine der wichtigsten Lektionen, die wir heute lernen, ist, daß es zu wenig wäre, auf die Frage «Was heilt Gottes Liebe, was führt er zu Sicherheit und Vollendung in seinem Frieden?» zu antworten: «Die gesamte Menschheit.» Die bessere Antwort wäre: «Alles.» Aus nichts macht Gott alles, und was Gottes Liebe erschafft, das macht ebendiese Liebe auch heil. Wir sind heute eher imstande, dies zu begreifen, als unsere Vorgänger auf dem Weg des Glauben das waren, weil das ganze System der Welt unumkehrbar zu einer einzigen Wirklichkeit geworden ist, weil es in wachsendem Maße zu einem einzigen Artefakt wird, zu einer einzigen Baustelle, einem einzigen Markt, einem einzigen Haus oder auch zu einem einzigen Friedhof. Und wir haben dies vor dreißig Jahren auch zum ersten Mal mit unseren eigenen Augen gesehen, als uns die ersten aus dem Weltraum gemachten Fotoaufnahmen unseres Planeten in ihrer ganzen Schönheit zu Gesicht kamen.

Gelegentlich ist der Gedanke ausgesprochen worden, daß der Universalismus, der ein so frappierender Zug der Theologie des 20. Jahrhunderts ist, den traditionellen Gedanken der Hölle willkürlich ignoriert oder an den Rand geschoben habe. Einerseits jedoch war die Ab-

lehnung einer Apokatastasis (d.h. Allversöhnung, die auch Sünder, Verdammte und Dämonen einschließt, Anm. d. Red.) in der kirchlichen Tradition nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, daß die Hölle sehr wohl bevölkert sei, sondern sie bedeutete die Verneinung der Möglichkeit der Bekehrung nach dem Tod<sup>22</sup>. Wenn man andererseits die Möglichkeit ausschloß, die Schrauben der Selbstbesessenheit so hart anzuziehen, daß wir dadurch unzugänglich werden für Gottes umgestaltende Freigebigkeit, so hieße das, die offenkundigen Beweise für die zerstörerische Anmaßung und Grausamkeit, welche die Welt durch alle Jahrhunderte ihrer Geschichte zu einer Art Golgatha, zu einer Schädelstätte machen, allzuleicht beiseitezuschieben.

Die Geschichten, die von Naturwissenschaftlern erzählt werden, spielen für die Formung der Vorstellungen von der modernen Welt eine größere Rolle als die von Theologen erzählten Geschichten. Es gibt zudem einflußreiche Naturwissenschaftler, die der von dem Physiker Paul Davies vertretenen Meinung zustimmen, «daß die Naturwissenschaft einen sichereren Weg zu Gott erschließt als die Religion». Der Gott aber, den Naturwissenschaftler von Stephen Hawking bis zu John Barrow und Frank Tipler suchen, scheint kaum mehr zu sein als eine Idee oder eine Erklärungshypothese oder zumindest nicht mehr als eine ferne, stille Intelligenz<sup>23</sup>.

Es gibt in den Schriften mancher der berühmtesten Naturwissenschaftler (vor allem in den jeweiligen Schlußkapiteln!) viel unverantwortliche Spekulation der Art, daß sie, wenn Theologen und Philosophen nachsichtig mit ihr umgehen, die «Metaphysik» in Verruf bringen könnte<sup>24</sup>. Und genauso wie manche Naturwissenschaftler die Meinung vertreten, die physikalischen Thesen vom Entstehen der Welt machten die Schöpfungslehre überflüssig, meinen andere, ihre Spekulationen über die Zukunft machten die christliche Eschatologie überflüssig. So klassifizieren Barrow und Tipler ihre Versuche als «physikalische Eschatologie», die sie als «die Erforschung der Überlebensmöglichkeiten und die Verhaltensweisen von Leben in der fernen Zukunft» definieren<sup>25</sup>.

In der christlichen Eschatologie geht es je-

doch genauso wenig um die ferne Zukunft wie es in der Schöpfungslehre um die ferne Vergangenheit geht. Geradeso wie das christliche Bekenntnis, daß alles aus nichts erschaffen ist, keinerlei Anspruch erhebt, etwas Empirisches über die Entstehungsbedingungen des Kosmos auszusagen, sondern nur die Anerkennung ausdrücken will, daß alles absolut abhängig ist von dem Geheimnis, das wir Gott nennen, so stellt auch das Bekenntnis dazu, daß am Ende alles bei Gott sein wird, keinerlei Spekulation an über die Art und Weise, wie die Dinge dann sein werden, sondern es will nur die Vollendung der Welt in Gott feiern.

Der rein spekulative Charakter der von Naturwissenschaftlern vorgetragenen Mythen ist jedoch ihr harmlosester Zug. Wenn sich die christliche Eschatologie zu Prinzipien bekennt wie dem von Karl Rahner ausgesprochenen: «Was nicht als christologische Aussage verstanden werden und gelesen werden kann, ist auch keine echte eschatologische Aussage, sondern Wahrsagerei und Apokalyptik»<sup>26</sup>, so macht sie sich am geschichtlich Besonderen fest. Dann hat ihr Geschäft mit dem Empfinden für das Endliche, mit der im «Gott-mit-uns» begründeten Wertschätzung des Fleisches, zu tun. Ungeschult in solcher Nüchternheit, geben sich manche Naturwissenschaftler gefährlichen Phantasien über entleiblichte und unendliche Kraft hin. So etwas äußert sich auf verschiedene Weise, aber gemeinsam ist allen eine Überschätzung der Reinheit und Kraft der «reinen» Intelligenz, eine Mißachtung des Fleisches, ein Grauen vor der Sterblichkeit.

«Vollkommene Erkenntnis», so sagt man uns, «gibt es nur im Rahmen unseres Fassungsvermögens. Begreifen ist eine Bewegung, die über das Angesicht des Erdballs hinwegzieht gleich einem Sonnenaufgang.» Für den Fall, daß wir den prometheischen Unterton nicht bemerkt hätten, fügt ein Molekularbiologe noch hinzu: «Über welches Begriffsvermögen und welche Macht über die Natur der Omega-Mensch gebieten wird, kann nur angedeutet werden mit der bildhaften Vorstellung des Menschen vom Übernatürlichen.» (Offensichtlich hat er noch nicht gehört, daß das beste Bild für das Übernatürliche ein toter Jude ist, der an einem römischen Galgen hängt.) Auf dem Weg zum

Punkt Omega «ist es denkbar, daß sich das Leben in weiteren  $10^{10}$  Jahren *von Fleisch und Blut wegentwickeln* könnte» bis wir «aufgrund des Vorteils, keinerlei organisches Material mehr zu enthalten» endlich «die Freiheit von den Klumpen und Ketten der biologischen Existenz» erlangen werden<sup>27</sup>.

Die Denkweise, die in diesen Schriften zum Ausdruck kommt, nämlich «daß unser naturhaftes, irdisches Leben mit Verachtung betrachtet werden kann, ist nicht bloß sinnlos; sie ist katastrophal, zerstörerisch... Sie leistet hier und jetzt einer verzerrten Vorstellung vom Wesen des Menschen Vorschub»<sup>28</sup>. Und dennoch werden diese Ansichten meiner Erfahrung nach allzu selten der philosophischen und theologischen Kritik, die sie eigentlich verdienten, unterzogen.

#### IV. *Jenseits von Zwangsherrschaft*

Der Glaube, daß «die Geschichte» zu Ende gegangen sei, schließt den Gedanken ein, daß es – wenigstens von jetzt an – irrig sei, sich vorzustellen, daß irgendein einzelnes Ereignis sich grundlegend von dem unterscheiden könnte, was bisher abgelaufen ist. Hierin teilt Fukuyama mit seinem Hegelianismus die Enttäuschung zumindest mancher Spielarten eines postmodernen Nihilismus, die in ihrer Trostlosigkeit alle in den Chor einstimmen: «Es gibt nichts Neues unter der Sonne.»<sup>29</sup>

Hier haben Christen die Pflicht, sich der Sinnleere und der von ihr erzeugten Stimmung der Gleichgültigkeit und des Zynismus zu stellen, «Widerstand zu leisten gegen das Abgleiten in eine Geisteshaltung, die alles, was vor uns abgelaufen ist, als eine Art Spiel betrachtet, das nur getrieben wurde für eine spätere Interpretation, das aber selber bar aller tieferen Bedeutung ist, außer der Bedeutung, die wir entsprechend der Laune unserer Generation ihr zusprechen<sup>30</sup>. Es ist aber nicht weniger geboten, uns davor zu hüten, in die Falle zu tappen mit der Meinung, daß, *weil* irgend etwas an irgendeinem Ort zu diesem oder jenem besonderen Anlaß als ein Geschehen von absolut gültiger Bedeutung anerkannt wird, allein *deswegen* das Neue Zeitalter, das mit diesem Ereignis eröffnet worden sei, unter Schutz gestellt werden und das Gedenken dar-

an mit Hilfe von Strukturen und Institutionen der Kontrolle und Zwangsherrschaft rein erhalten werden müsse.

Lenin wußte, wohin er ging; er wußte, in welche Richtung er seinen Blick gewandt hatte. Er und seine Gefolgsleute haben dem, was sie in jenem Oktober, in diesen «zehn Tagen, die die Welt erschütterten», zuwege gebracht hatten, absolute Bedeutung beigemessen. In der Folge wurde diese Zuschreibung von Bedeutung in die Tyrannei des Bolschewismus umgewandelt, jenes System einer Zwangsherrschaft, welche die neuen Errungenschaften und das Gedächtnis an jene Großtat schützen sollte.

Der Sowjetkommunismus ist nun zusammengebrochen, sein trügerischer Absolutismus zerbröckelt, löst sich auf in historische Relativitäten. Aus seinem Aufstieg und Fall aber sind beunruhigende Lektionen zu lernen. «Lenin wußte, wohin er ging. Können wir von Jesus weniger als dies sagen?» Wie trügerisch auch immer die absolute Bedeutung der Oktoberrevolution gewesen sein mag, «so wäre nur schwer zu sehen, wie etwas von dem, was wir sinnvollerweise weiterhin Christentum nennen könnten, überleben könnte, wenn wir das Werk Christi nicht mehr wie bisher «endgültig» nennen würden»<sup>31</sup>.

Das Christentum – mit seiner gesellschaftlichen Praxis und seinen Bildern und Geschichten der Hoffnung – ist herausgefordert, diesen Anspruch auf absolute Endgültigkeit aufrechtzuerhalten ohne jene auf Zwangsherrschaft und Kontrolle setzenden Institutionen und gewohnheitsmäßig eingenommenen intellektuellen Verhaltensweisen, für die es sein eschatologischer Charakter so oft anfällig gemacht hat. Zu unserer Zeit kann Teilhard de Chardin, dessen Stimme von vielen als ein attraktives prophetisches Zeugnis für den «Punkt Omega» empfunden wurde, als frösteln machendes Beispiel einer solchen Perversion dienen. Dieser Mann war es, der den Bau der Atombombe als Beweis für erfolgreiches Teamwork willkommen geheißen hat und der 1936 gesagt hat: «Der Faschismus stellt in kleinerem Maßstab möglicherweise ein ziemlich erfolgversprechendes Modell für die Welt von morgen dar. Er kann vielleicht eine nötige Teilstrecke des Weges sein, auf dem die Menschen

wie auf einem kleinen Übungsfeld ihre humane Rolle lernen müssen.»<sup>32</sup>

In den modernen Kulturen haben die Christen in ihrem Denken über die Zukunft entweder nur reagiert – nach Art von Leuten, die nach einer Musik tanzen, die von anderen komponiert worden ist –, oder sie haben in einer dualistischen Trennung von Spiritualität und Politik so getan, als hätten sie hierzu nichts Eigenes zu sagen (nichts – das ist mehr als bloß abstrakte Mißbilligung!).

Es ist aber möglich, daß «das Bedauerliche an der modernen Theologie ihre falsche Bescheidenheit ist»; möglich auch, daß, wenn die vorgebliche Neutralität der modernen Vernunft erst einmal als Ideologie entlarvt ist (als eine Ideologie überdies, die keine anderen Optionen als Chaos oder aber Zwangsherrschaft kennt), das zum Vertrauen auf Gott bekehrte Christentum den ruhigen Mut findet, mit dem es der Welt die Verheißung und die Praxis und die Poesie eines vorgegebenen Friedens anbieten kann, «den herrschaftsfreien Diskurs»<sup>33</sup>.

Genauso wie zur Zeit der ersten Verkündigung des Evangeliums kann auch heute die-

ses Angebot nur entlang der *via dolorosa* gemacht werden, und nur so kann dieser Friede sich verströmen. Niemand von uns aber – weder ein Individuum noch eine Gesellschaftsform, vor allem auch nicht die Gesellschaftsform, die wir «die Kirche» nennen – weiß, inwieweit wir tatsächlich Gefährten des Kreuzigten oder aber Komplizen beim Geschäft der Kreuzigung sind. Die Geschichte des Christentums ist eine Geschichte von Menschen, die sich wie auf einem Tympanon gotischer Kirchenportale in der Zone unterhalb der Darstellung des Jüngsten Gerichtes zur Rechten wie zur Linken des Richters hin- und herbewegen: «Gottes Richterspruch ist bereits inmitten der Geschichte ergangen. Und die Kirche spielt entweder die Rolle der paradiesischen Gemeinde, die durch dieses Gericht eröffnet wird», oder sie wird zu einer «Antikirche», welche das Christentum «wie alles andere auch in den Kreislauf der unaufhörlichen Produktion von Sinnleere und der Rückkehr zur Gewalt einsperrt»<sup>34</sup>. Gottes Friede, der das Ende der Geschichte darstellt, ist eine Gabe und eine Verheißung, aber er ist auch ein absolut geltendes Gebot.

<sup>1</sup> U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt am Main 1986) 48.

<sup>2</sup> AaO. 15.

<sup>3</sup> F. Fukuyama, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? (München 1992), 12.

<sup>4</sup> Ders., The End of History?, in: The National Interest 16 (1989) 18; ders., A Reply to my Critics, in: The National Interest 18 (1989–1990) 23.

<sup>5</sup> Karl Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen (München 1977) 335.

<sup>6</sup> F. Fukuyama, The End of History?, aaO. 14.

<sup>7</sup> Siehe Thomas v. Aquin, Summa Theologiae I, qu. 1 a. 7.

<sup>8</sup> Offb 1,8.

<sup>9</sup> C.E. Braaten, The Kingdom of God and the Life Everlasting, in: P.C. Hodgson/R.H. King (Hg.), Christian Theology. An Introduction to its Traditions and Tasks (Philadelphia 1982) 293.

<sup>10</sup> AaO. 275.

<sup>11</sup> A. Nichols, The Theology of Joseph Ratzinger (Edinburgh 1988) 167.

<sup>12</sup> J. Ratzinger, Eschatologie, Tod und ewiges Leben (Regensburg 1977) 59; Jürgen Moltmann, Political Theology and Liberation Theology, in: Union Seminary Quarterly 45 (1991) 217.

<sup>13</sup> Vgl. U. Beck, Risikogesellschaft, aaO. 30.

<sup>14</sup> Ph. Allott, Eunomia. New Order for a New World (Oxford 1990) 385.

<sup>15</sup> AaO. 105. – Vieles hängt jedoch zugegebenermaßen davon ab, wie der Begriff «natürlich» verstanden wird.

<sup>16</sup> Zur wichtigen Bedeutung des Begriffs «verantwortlich» siehe: A. MacIntyre, Three Rival Versions of Moral Enquiry (London 1990) 201; zur «kritischen Nichtvermeidbarkeit des Theologischen und Metaphysischen» siehe J. Milbank, Theology and Social Theory (Oxford 1990) 3.

<sup>17</sup> K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IV (Einsiedeln/Zürich/Köln 1960) 401–428; hier: 414; ders., Die Frage nach der Zukunft, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. IX (Einsiedeln/Zürich/Köln 1970) 519–540; hier: 519.

<sup>18</sup> Siehe N. Lash, Believing Three Ways in One God. A Reading of the Apostles' Creed (London 1992) 120.

<sup>19</sup> Mt 6,10; 26,41. Zu einem Versuch, den Kontrast zwischen der Praxis christlicher Hoffnung als einer Form tragischer Wertschau und Karl Marx' endemischem Optimismus zu erkunden, siehe Nicholas Lash, A Matter of Hope. A Theologians Reflections on the Thought of Karl Marx (London 1981), besonders 248–272.

<sup>20</sup> U. Beck, Risikogesellschaft, aaO. 63.

<sup>21</sup> Siehe z.B. J.B. Metz' Überlegungen zur Zukunft im Eingedenken des Leidens, in: ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1992), 103–119.

<sup>22</sup> Siehe K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch (Freiburg i.B. 1961) 28.

<sup>23</sup> P. Davies, *God and the New Physics* (London 1983) IX; siehe auch: St. Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums* (Reinbek 1988), 161. 218; J.D. Barrow/F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford 1986) 677.

<sup>24</sup> Die gründlichste Studie über dieses Material, der ich für das folgende sehr viel zu verdanken habe, ist M. Midgley, *Science and Salvation. A Modern Myth and its Meaning* (London 1992).

<sup>25</sup> J.D. Barrow/F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, aaO. 658.

<sup>26</sup> K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, aaO. 425.

<sup>27</sup> P. Atkins, *The Creation* (Oxford 1987) 127; W. Day, *Genesis on Planet Earth: The Search for Life's Beginning* (East Lansing 1979) 392; F. Dyson, *Time without End: Physics and Biology in an Open Universe*, in: *Review of Modern Physics* 51 (1979/3) 454. Hervorhebung im Zitat von N. Lash.

<sup>28</sup> M. Midgley, aaO. 223.

<sup>29</sup> Kohelet 1,9.

<sup>30</sup> D. MacKinnon, *Absolute and Relative in History: A Theological Reflection on the Centenary of Lenin's Birth*, in: *Explorations in Theology* 5 (1979) 59.

<sup>31</sup> AaO. 64, 59. Hervorhebung vom Autor.

<sup>32</sup> P. Teilhard de Chardin, *The Salvation of Mankind*, in: *Science and Christ* (London 1968) 141.

<sup>33</sup> Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. 1, 6.

<sup>34</sup> AaO. 433; siehe auch: H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1: *Schau der Gestalt* (Einsiedeln 1961); N. Lash, *Believing Three Ways*, aaO. 63.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

## NICHOLAS LASH

1934 in Indien geboren; seit 1978 Inhaber des Norris-Hulse-Lehrstuhls für Theologie an der Universität Cambridge. Veröffentlichungen u.a.: *His Presence in the World* (1968); *Change in Focus* (1973); *Newman on Development* (1975); *Voices of Authority* (1976); *Theology on Dover Beach* (1979); *A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx* (1981); *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (1988); *Believing Three Ways in One God: A Reading of the Apostels' Creed* (1992). Anschrift: University of Cambridge, Faculty of Divinity, The Divinity School, St. John's Street, Cambridge, CB2 1TW, England.

John E. Thiel

## Pluralismus und theologische Wahrheit

Eine Weise, wie man Pluralismus deuten kann, ist, daß man dabei an die bloße Tatsache kultureller Verschiedenheiten denkt, und zwar unter Einbeziehung von Verschiedenheiten in der intellektuellen Kultur der Weltansichten und Wahrheitsansprüche. Wenn diese Deutung auch nicht falsch ist, muß sie doch als minimalistisch und ziemlich unangemessen betrachtet werden. Denn so gesehen, gäbe es keine Kultur, die man nicht als pluralistisch

beschreiben könnte. Kulturen weisen im allgemeinen ein gewisses Bewußtsein für Begrenzungen auf, welche den Unterschied zwischen ihren eigenen Ansprüchen auf Sinngebung und den Ansprüchen anderer oft mit ihnen konkurrierender Kulturen markieren. Überdies bieten sogar Kulturen, die an herkömmliche Ideen und Verhaltensweisen gebunden sind, einigen Spielraum für unterschiedliche Weisen, wie ihre Ideen vertreten und ihre Verhaltensweisen konkret gestaltet werden. Die Unangemessenheit einer solchen Deutung des Begriffs liegt darin begründet, daß sie weder den Stellenwert, den Verschiedenheiten oder Pluralität in neuerer Zeit erlangt haben, noch die Auswirkung des Pluralismus auf alle Dimensionen des modernen Lebens in Rechnung stellen, auch und vielleicht ganz besonders die sehr verschiedenen Weisen, in denen wir uns auf die Wahrheit berufen.