

Edward Schillebeeckx

## Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie

Das Christentum glaubt, daß der lebendige Gott in Jesus Christus seine rückhaltlose Menschenliebe auf einzigartige und mächtige Weise zeigt und darin sich selbst als Heil für den Menschen offenbart. Zu diesem unsagbaren Geschehen haben sich die ersten christlichen Generationen bekannt und es in den neutestamentlichen Büchern auf die verschiedenste Weise zur Sprache gebracht. Vor einem alttestamentlichen Verstehenshorizont bieten uns diese Bücher Interpretationen des Jesuereignisses.

Aus der Dialektik der Dogmen- oder Traditionsentwicklung geht hervor, daß sich die Kirche – um dieser Uratsache treu zu bleiben – stets verpflichtet sah, die apostolische Interpretation von neuem zu interpretieren. Zum ersten Male wurde das akut, als das Christentum mit seiner palästinensisch interpretierenden Gestalt in Umwelten mit einer hellenistischen Kultur und Denkwelt verpflanzt wurde. Die Spuren dieser Übersetzungsbemühungen sind im Neuen Testament noch deutlich erkennbar.

1. Auch wir vernehmen diese frohe Botschaft: jetzt, in unserer Zeit. Das heißt, daß wir in einer anderen Verständnissituation stehen, in der wir – fragend reagierend – diese christliche Botschaft hören. Die Verstehbarkeit der Botschaft in bezug auf die sogen. *eschata* (oder: das vollendete Heil des Menschen) enthält denn auch die hermeneutische Notwendigkeit, unseren eigenen Verstehenshorizont nicht nur kultursoziologisch und kulturphilosophisch, sondern auch theologisch zu analysieren. Aber gerade weil der heutige Mensch in seinem modernen Selbstverständnis seine ganze Vergangenheit mit sich schleppt, ist eine Durchleuchtung des heutigen Verstehenshorizonts unmöglich, wenn wir nicht ebensogut unsere eigene Vergangenheit unter die Lupe nehmen. Sich heute die biblische eschatologische Botschaft verstehend anzueignen, bleibt aber Stückwerk, wenn man nicht kritisch davon Kenntnis nimmt, was sich die ganze theologische Tradition, vor immer wechselnden Verstehenshorizonten, davon angeeignet hat.

Schon ein erster Blick darauf macht klar, daß diese erneute Selbstaneignung der christlichen Botschaft in eindeutiger Verbindung steht mit im Lauf der Zeiten sich wandelnden Menschen- und Weltinterpretationen, vor allem wie diese nach einer vor-reflexiven Erfahrung immer wieder aufs neue Form in den einander folgenden Positionen der Philosophie bekamen. Die Suche nach den verschiedenen Verstehenshorizonten der zweitausendjährigen kirchlichen Tradition spielt also eine hermeneutische Rolle bei der Interpretation des christlichen Bekenntnisses in bezug auf die *Eschata*.

Aber dieselbe Untersuchung muß weitergeführt werden bis in die Tiefe der alt- und neutestamentlichen Entstehung des eschatologischen Bekenntnisses. Tut man das, so sieht man, wie verschiedene historische Situationen auch verschiedene Fragen hervorrufen und wie trotzdem, durch all diesen Wandel hindurch, der gläubige Mensch reflektiv dabei ist, die Geschichte, in der er steht, sinnvoll zu deuten. Das Alte Testament meldet sich dann als das zentrale literarische Instrument bei der Auslegung des Lebens und des Todes eines Volkes, das sich dessen bewußt wurde, Gottes Volk zu sein, wie andererseits das Neue Testament das literarische Instrument der Auslegung für Jesu Leben und Tod ist. Das Alte und Neue Testament haben also schon *auslegenden* Charakter: sie sind «aktive Hermeneutik». Aber für uns wird dieser Schriftenkomplex selbst wieder Gegenstand der Auslegung. Hermeneutik betrifft die Interpretation einer Interpretation.

Obwohl das Interpretationsproblem also schon ein biblisches Faktum war, ist es heute akuter denn je geworden, und das vor allem aus zwei Gründen:

a. Wir gehören nicht mehr zu derselben Kultur, haben nicht mehr dasselbe Denkmodell und nicht mehr dieselbe Sicht auf Mensch und Welt, in denen die ursprünglichen und späteren kirchlichen Interpretationen des Christusgeschehens ausgedrückt wurden. Angesichts dieses Zeitabstandes stehen wir heute vor einem weit heikleren Interpretationsproblem; die semitische und die hellenistische Kultur stimmten wenigstens noch darin überein, daß sie beide «antik» waren. Eine Übersetzung für heute ist trotzdem möglich, weil das alte menschliche Selbstverständnis ein Element ist, das an der Bildung des heutigen Selbstverständnisses mitgearbeitet hat. Pluralismus ist niemals radikal. Es gibt keine Identität, wohl aber immer Kommunikationsmöglichkeiten zwischen verschiedenen Interpretationen.

b. Außerdem zahlen wir unsern Tribut einer

Zeit, die die Forderungen der Textkritik und der kritischen Geschichtswissenschaft kennt; einer Zeit auch, die es für unmoralisch hält, sich an etwas bedingungslos fortzuschicken, wenn sich dazu keine rational rechtmäßigen Gründe vorbringen lassen: einen blinden Glauben ohne menschliche, echte Verständlichkeit schließen alle, sogar gutwillige Menschen, von vornherein aus. Deshalb können wir nicht mehr daran vorbei, auch in unserm unbedingten Glaubensgehorsam dem kritischen Denken und der Verstehbarkeit der eschatologischen Dogmen ihr volles Recht zukommen zu lassen. Die moderne Glaubensform verlangt, daß der Gläubige aus Treue zur Botschaft des Evangeliums durch die Prüfung des neu zu interpretierenden Glaubens hindurch muß.

Im engen Rahmen dieses Artikels können nicht alle hermeneutischen Grundregeln für das neue Durchdenken der Eschatologie abstrakt-formal entwickelt werden.<sup>1</sup> Ich beschränke mich auf das Ergebnis einer eigenen Untersuchung, die zeigen soll, wie in der biblischen Geschichtsinterpretation der eschatologische Glaube faktisch Form bekommen hat. Darin ist eine Menge hermeneutisches Material der Erfahrungsentwicklung enthalten. Dieses Problem will ich vom modernen Interesse für die irdische Zukunft des Menschen her angehen: von dem Pol her, der das heutige Selbstverständnis des Menschen deutlich charakterisiert.

2. Allerseits ist eine fundamentale Verschiebung in der Auffassung von der Geschichte erkennbar. Die mehr oder weniger unausgesprochene Identifizierung von «Geschichte» und Vergangenheit, die seit dem Entstehen der modernen Geschichtswissenschaft üblich wurde, soll jetzt wieder das Feld für eine Auffassung räumen, die der Geschichte als entstehendem und noch ausstehendem, kommenden Geschehen Aufmerksamkeit schenkt: ein Entstehen, an dem wir selbst tätig teilnehmen.<sup>2</sup> Die Kategorie «Zukunft» hat jetzt wieder den Primat bei dem Vorgang, den wir Geschichte nennen. Also beginnt in unserer Zeit der Begriff «irdische Zukunft des Menschen» das reflexive Denken und Wissen zu polarisieren, nachdem in der Vergangenheit – wenigstens im Abendland – die Zukunftsdimension fast ausschließlich im «finis ultimus» aufging, dem überirdischen und nachirdischen Endziel des Menschen.

Seit der Wiederentdeckung der wahren Zeitlichkeit des Menschseins, das sich aus der Vergangenheit in der Gegenwart zur Zukunft hin entwirft, sieht man die Eschatologie als *Frage* mit der

menschlichen Existenz verwoben. Die menschliche Erfahrung verläuft nicht allein in Zeitlichkeit, mit dem Werden als Untergrund; das Erfahren enthält auch ein Element des Zeitbewußtseins. Damit kann der Mensch zwar nicht der Zeit entfliehen, aber er kann die erlebte Zeit doch in etwa besiegen, wenn er auch das «Nicht-Zeitliche», die Permanenz im Werden, nicht (oder wenigstens nicht positiv) in Worte bringen kann. Dieses Zeitbewußtsein, durch das der Mensch über die erlebte Zeit hinausreicht, sowohl in die Vergangenheit wie in die Zukunft hinein, gibt der menschlichen Frage nach dem «Anfang» und nach dem «Ende» ein besonderes Gewicht. Die Frage nach der Zukunft scheint mir deshalb ein «Existential» unseres Menschseins. In der Zeit stehend und diese niemals hinter sich oder neben sich lassend, ist der Mensch in seinem Werden und geschichtlichen Reifen trotzdem nicht der Gefangene der Zeit; er überwindet sie von innen her. So kommt es, daß er immer unerfüllt bleibt. Obwohl er in der Zeit ist, kann der Mensch also in Freiheit gegenüber der Zeit *offen* sein; er kann es, denn er kann sich auch epikureisch an der kurzlebigen Wonne der gelebten Zeitlichkeit erfreuen. Aber wer das Zeitbewußtsein ernst nimmt, sieht sich darin vor die unausweichliche Frage nach dem Sinn der menschlichen Geschichte gestellt. In jeden Augenblick seines freien Daseins sind ja Heute, Gestern und Morgen einbezogen. Die menschliche Freiheit vollzieht sich dann wohl in der Gegenwart, aber doch nur insofern diese Gegenwart Zukunft entwirft. Die reine Gegenwart steht nämlich schon auf dem Punkt, in die Vergangenheit zu entgleiten. Des Menschen Freiheit, die Zukunft plant, setzt also im Wesen eine offene «Eschatologie» voraus: eine Zukunftserwartung und einen Zukunftswillen, die, von ihnen selbst aus gesehen, in die Doppeldeutigkeit einer jeden geschichtemachenden Freiheit entgleiten.

3. Wenn wir in der alten, vornehmlich auf die Vergangenheit gerichteten Kultur von Gottes Transzendenz sprachen, dachten wir Gott wie von selbst zur Vergangenheit hin. Ewigkeit war so etwas wie eine unveränderliche, versteinerte oder verewigte «Vergangenheit»: «*Im Anfange war Gott.*» Man wußte natürlich sehr gut, daß Gottes Ewigkeit Gegenwart und Zukunft des Menschen umspannt; daß Gott also nicht nur «der Erste», sondern auch «der Letzte» und auch die Gegenwart ist, die in ihrem Heute unser Heute übersteigt. Die ältere Theologie hat wunderbare Einsichten dazu in Worte gefaßt, die ihren Wert noch keineswegs ver-

loren haben. In einer Kultur, die ihr Gesicht stets der Vergangenheit zugewandt hielt, gab es von selbst eine starke gegenseitige Anziehungskraft zwischen «Transzendenz» und Ewigkeit auf der einen Seite und verewigter «Vergangenheit» auf der anderen Seite. Da sich nun aber die Kultur entschlossen der Zukunft zuwendet, die sie selbst machen will, wird der geschmeidige und mehrdeutige christliche Begriff «Transzendenz» diesen Umschlag mitmachen. «Transzendenz» erhält somit eine besondere Verwandtschaft mit dem, was in unserer Zeitlichkeit «Zukunft» genannt wird. Wenn die göttliche Transzendenz Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen von innen her übersteigt und umgreift, dann wird der Gläubige, sobald er den Primat der Zukunft in unserer Zeitlichkeit erkannt hat, die Transzendenz Gottes vorzugsweise damit zusammensehen, und das mit Recht. Er wird deshalb Gott mit der Zukunft des Menschen in Zusammenhang bringen und, weil der Mensch Person in einer Gemeinschaft von Menschen ist, schließlich auch mit der Zukunft der Menschheit überhaupt. Das ist dann der eigentliche Nährboden des neuen Gottesbildes in unserer neuen Kultur – vorausgesetzt natürlich einen wirklich echten Glauben an die unsichtbare Wirklichkeit Gottes, der als eigentliche Quelle aus der Welt her zur «Begriffsbildung» von Gott drängt.

In solch einem kulturellen Lebenszusammenhang wird sich der Gott der Gläubigen von selbst offenbaren als «der Kommende», als Gott, der unsere Zukunft ist. So ergibt sich ein tiefgreifender Wandel: Gott, den wir früher – aus einer älteren Menschen- und Weltauffassung – den «ganz Anderen» genannt hatten, zeigt sich jetzt als der «ganz Neue», der *unsere Zukunft* ist und menschliche Zukunft neu macht. Er zeigt sich als Gott, der uns in Jesus Christus die Möglichkeit schenkt, Zukunft zu machen, d. h. alles neu zu machen und die sündige Geschichte unser selbst und aller zu übersteigen. Die neue Kultur wird also zum Anlaß, auf überraschende Weise die Frohe Botschaft des Alten und des Neuen Testaments wiederzuentdecken, vornehmlich die, daß der Gott der Verheißung uns den Auftrag gibt, zum Gelobten Land aufzubrechen: in das Land, das wir – wie einst Israel – dann allerdings selbst im Vertrauen auf die Verheißung urbar machen und bebauen müssen.

4. Will man einem eventuellen neuen Kurzschluß zuvorkommen, darf man m. E. die biblische Basis dieses sogen. neuen Gottesbegriffs nicht aus dem Auge verlieren. Die neue Kultur war nur Anlaß

und Ansporn, im Alten und Neuen Testament den lebendigen Gott als «unsere Zukunft» wiederzuentdecken. Nach der eigenen Botschaft der Bibel war aber die Glaubenssicherheit gegenwartsbetonter Gemeinschaft mit Gott die Grundlage der eschatologischen Zukunftserwartung. Kein Primat der Zukunft auf *Kosten* der gegenwärtigen, die Vergangenheit neu gegenwärtig machenden Gemeinschaftsbeziehung zum Gott des Bundes. Mit Recht schrieb der bekannte Alttestamentler Professor Th. Vriezen: «Die Zukunftserwartung beruht auf der Sicherheit des Glaubens an die gegenwärtige Beziehung zu Gott.»<sup>3</sup> Grund der *Hoffnung* ist der *Glaube* an Jahwe, der sich in Vergangenheit und Gegenwart als der lebendige Gott der Gemeinschaft offenbart.

Das wird übrigens verständlich, wenn wir begreifen, daß das Heute und seine Vergangenheit die einzige feste Basis sind, auf der wir ein Zukunftsprojekt aufbauen können, wenn wir uns nicht in futuristischen Phantasien verlieren wollen. Die Vergangenheit gehört wesentlich zu unserm Menschsein, das sich in der Gegenwart auf die Zukunft richtet. Und aus der alttestamentlichen Geschichtsinterpretation geht hervor, daß die Vergangenheit erst mit Blick auf die Zukunft in der Gegenwart in einem immer helleren Licht erscheint. Die Interpretation eines vergangenen Geschehens fällt in der Bibel immer mit der Bestätigung einer neuen Zukunftserwartung zusammen. Die Vergangenheit wird aktualisierend neu gelesen: als Garantie für die Hoffnung auf eine neue Zukunft.<sup>4</sup> Das Überlieferungsgut, das von Zukunftserwartungen spricht, wird vor allem durch seine schriftliche Kanonisierung über die ursprünglich gemeinte Bedeutung hinausgehoben. Deshalb ist die Vergangenheit in der zu ihr gehörigen Zukunftsdimension dauernd gegenwärtig und wirksam. Die ätiologische Erklärung der Gegenwart aus der Vergangenheit ist gleichfalls das Bekenntnis zu einem kommenden neuen Heilshandeln Gottes. So geht aus der form- und redaktionsgeschichtlichen Analyse z. B. des alttestamentlichen Motivs der «Inbesitznahme des Landes» hervor, daß das Schema «Verheißungserfüllung» eine theologische Durchdenkung des *gegenwärtigen* Besitzes des «Heiligen Landes» wiedergibt. Wir stehen also vor einer theologischen Geschichtsauffassung, die vom gegenwärtigen Dasein ausgeht, von dem aus das Vergangene gedeutet wird und sich eine neue Zukunft eröffnet. Wer Israels Geschichte als eine Verheißung verstehen will, kommt zu der Einsicht, daß diese Verheißung kein absoluter Ausgangs-

punkt ohne historische Vorgeschichte ist, als wäre es eine Art Wort Gottes, das Israel aus der Höhe eine neue Zukunft verspricht und diese in ihren kommenden wahrnehmbaren Konturen vorzeichnete. Im Gegenteil, Israel hat seine eigene Geschichte als göttliche Verheißung erst verstanden, als es sich von der Gegenwart aus auf die eigene Geschichte besann und darin Gottes *Treue* erkannte: eine göttliche Treue, die für den Menschen, der in der Geschichte steht und deshalb auf die Zukunft gerichtet ist, natürlich heilvolle Zukunftserwartung ist. Zurückschauend bedeutet Jahwes Treue: Verheißung; nach vorn schauend bedeutet sie: Heilserwartung und fortschreitende Erfüllung, die durch die weiterschreitende Geschichte aufgrund von Jahwes Treue stets neue Zukunft öffnet. In seiner historischen Entwicklung kam Israel also gerade von der Überlieferungsgeschichte aus, in der es stand, zum Gedanken von der «Verheißung Gottes». Weil sich Israel bestimmter sinnvoller Ereignisse aus der Vergangenheit erinnerte und diese mit neuen, sich in der Gegenwart vollziehenden oder erlebten Ereignissen unter der spiralförmigen Beleuchtung der Vergangenheit durch die Gegenwart und der Gegenwart durch die Vergangenheit zusammenbrachte, erlebte und interpretierte es seine Geschichte als die allmähliche Verwirklichung einer Verheißung Gottes. In dieser Geschichtskonzeption wird die Gegenwart selbst wieder als eine neue Verheißung, als Erschließung einer neuen Zukunft verstanden. Am Ende wird die irdische Geschichte Erschließung einer eschatologischen Enderwartung.

Basis und Voraussetzung der israelitischen Interpretation der Geschichte als Verheißung Gottes, als Heilshandeln Gottes, als Bund, und in all dem als Offenbarung, ist also eine *erlebte Tradition*: eine Überlieferungsgeschichte. Ein Ereignis wird durch die Gemeinschaft, die es miterlebte, den nachkommenden Generationen nur soweit überliefert, wie und weil es für sie einen bestimmten Sinn hat. Und der Sinn des Ereignisses wird von der Gemeinschaft entdeckt, weil sie eine bestimmte Geschichte durchgemacht hat und Traditionen und Eingebungen mit sich trägt. Das Geschehen der Vergangenheit ist uns also nur mit dem Sinn überliefert, der darin erkannt wurde und niemals ohne diese Sinnerkenntnis. Die Überlieferungsgeschichte offenbart also die fortschreitende Entfaltung des Geschehenssinns für die kommenden Generationen mit all den inneren Ergänzungen und Korrekturen, die durch das Lesen und Immer-wieder-Lesen des Geschehenen in und mit

der weiterschreitenden Geschichte selbst nach und nach angebracht wurden. Wir können letztlich den Sinn, den ein vergangenes Geschehen für uns jetzt hat, nur herausfinden, wenn wir auch die Überlieferungsgeschichte berücksichtigen, ohne jedoch die Vergangenheit willkürlich zu übermalen. So zeigt sich eindeutig der hermeneutische Grundsatz, der uns damit vorgelegt wird: Nur wenn wir die Geschichte als kritische Überlieferungsgeschichte verstehen, können wir sie als eine Verheißung verstehen, wie sie in Israel erfahren wurde und in Jesus Christus zu einer ersten und wesenhaften Vollendung gekommen ist.<sup>5</sup>

Aus der «biblischen Geschichte» als Geschehen, das uns *in* einer gläubigen und kritischen Geschichtsinterpretation überliefert ist, wird also klar, daß der Hinweis auf die Zukunft gerade in der Gegenwart des Gottesvolkes enthalten ist, die innerhalb einer Überlieferungsgeschichte lebt. «*Zukunft*» ist eine Innendimension der Gegenwart und betrifft dennoch zugleich das, was in der Zeit noch geschehen wird und dessen kommende wahrnehmbare Gestalt aus der Gegenwart nicht ablesbar ist. Diese alt- und neutestamentliche Struktur der Zukunftsprophetie, in der Gegenwart in einer lebendigen Überlieferungsgeschichte enthalten, widersetzt sich einerseits einer «Ent-Eschatologisierung» der Zeit (deshalb: keine Bultmannsche radikale «präsentische Eschatologie») und fordert andererseits eine entschlossene «Ent-Apokalyptisierung» jeder Zukunftserwartung (die Apokalyptik denkt ja von der Zukunft aus auf die Gegenwart hin).

Wegen der wesentlichen Historizität des Menschen bedeutet Zukunft: Zukunft der Gegenwart und (deshalb) Zukunft der Vergangenheit. Obschon in ihrer künftigen tatsächlichen Gestalt noch verborgen, ist die Zukunft trotzdem eine Innendimension des menschlichen Selbstverständnisses. Gerade diese verborgene Realität steht in einer inneren Beziehung zum Gegenwartsgeschehen. Das wurde von J. Moltmann nur ungenügend erkannt.<sup>6</sup> In diesem Sinn kann es keine echte, noch ausstehende Eschatologie ohne eine gewisse Form «präsentischer Eschatologie» geben. Um des «noch nicht» willen kann man das «schon» nicht vernachlässigen, während andererseits der historische Mensch tatsächlich nur aufgrund des «schon» imstande ist, etwas Sinnvolles über die tatsächlich noch unbekanntere Zukunft zu sagen. So ist es denn auch bezeichnend, daß im Alten Testament die tatsächlich unbekanntere Zukunft niemals auf eine ganz neue und unerwartete Weise beschrieben wird. Immer hofft man auf eine ideale *Wiederherstellung*, von

deren Einzelzügen man voraussetzt, daß sie schon aus der Vergangenheit bekannt sind. Das Totalbild ist zwar immer wieder neu. Denn die Erwartung geht ebensowenig auf die Rückkehr zu einem früheren Zustand wie auf eine simple Neuausgabe der Vergangenheit. Man hofft auf die Vollendung dessen, was Jahwe schon verwirklicht hat; das wünscht man in einer endgültigen Endvollendung zu besitzen. Die Neuaktualisierung der Vergangenheit in der Gegenwart mit Blick auf die Zukunft spannt Israel immer ungestümer einer Zukunft entgegen, die nur Jahwe bringen wird, und zwar schließlich endgültig, ein für allemal. Diese Zukunftserwartung ist also keine Wahrsagerei oder eine Vorausschau der Zukunft, sondern eine gläubige Erkenntnis, die aus dem Wissen um Gottes Heilshandeln am Volke gewonnen wurde: nur die bedingungslose Hingabe an Jahwes Treue und an die ihn betreffenden lebendigen Überlieferungen geben Sicherheit über die Zukunft. Jahwes Treue ist für die menschliche Historizität Zukunftserwartung, Sicherheit über die Güte des Schöpfungswurfs, der zugleich Eschaton ist: das ist *tôb me'od*, «sehr gut» (Gen 1,31). Das heißt: Des Menschen Zukunft ist, von Gott aus gesehen (die Bibel legt das Wort Jahwe in den Mund), «sehr gut», eine Heilszukunft. Das Unheil der Zukunft, zeitlich oder vielleicht auch endgültig, geht auf die Rechnung des Menschen selbst. Auffallend dabei ist, daß das protologische Denken der Bibel (*prooton*/Anfang; Protologie: «Lehre vom Anfang») mitgetragen wird von einem eschatologischen Denken (*eschaton*/das Letzte, das Ende: die Endvollendung). Die Protologie in der Endredaktion der Schöpfungserzählung der Genesis ist nur von der gegenwärtigen Erfahrung der Treue Gottes und den darin gründenden eschatologischen Heilserwartungen her verständlich. Die Schöpfungserzählung ist also ebenfalls ein eschatologischer Entwurf.

5. Aber was bedeutet «Zukunft» in Beziehung auf das Eschaton? Sind beide identisch? Im Gegensatz zu V. Maag<sup>7</sup> behaupten O. Procksch, G. von Rad und Th. Vriezen<sup>8</sup> mit Recht, daß der alttestamentliche Glaube an Gottes Herrschaft mit dem Reich Gottes in eschatologischem Sinne nicht identisch sei. Außerdem hat Israel seine Jahwe-Religion ohne nachirdische Heilserwartungen erlebt. Außer in der apokalyptischen Eschatologie, einer sehr jungen Strömung im Alten Bund (vor allem während der letzten zwei Jahrhunderte vor Christus), verweisen die Formeln «die letzten

Tage» oder «das Letzte der Tage» – *acharit, eschaton; be'acharit hajjamin*: in den letzten Tagen (Is 2,2)<sup>9</sup> – nicht auf das nachirdische, nachhistorische Dasein, sondern auf eine innerweltliche Heilszukunft. «Eschaton» wird dabei charakterisiert als «Neusein» und «Universalität», aber innerhalb einer diesseitigen Geschichtskonzeption; in Ezechiel und Deutero-Isaias tritt unverkennbar die Idee von der näherkommenden «Nähe» hinzu. In der ganzen prophetischen Tradition wird, mit allerlei Unterschieden zwischen den Propheten, Gottes Gerichtstag auf dem Schirm der irdischen Geschichte gezeichnet: Erwartung einer weltlichen historischen Heilszukunft, «futurisch-diesseitig». Erst mit dem Buch Daniel und mit den allerletzten, aus der Apokalyptik in ältere prophetische Bücher eingearbeiteten Stücken, setzt der «Tag Jahwes» einen Punkt hinter die Geschichte. Das Eschaton ist dann nachirdisch oder deutet wenigstens auf die letzte Zeit hin, die dem Weltende unmittelbar vorausgeht. Sogar noch in der wahrscheinlich sehr jungen Isaias-Apokalyptik (Is 24–27) ist die Endzeit eine innergeschichtliche Wirklichkeit: das alte Gottesvolk bekommt eine endgültige, eschatologische Gestalt, ohne daß man weiter darüber nachdenkt, ob die Geschichte nachher noch weitergeht. Erst im Buch Daniel ist die Rede von einer transzendenten Eschatologie und einem nachhistorischen Dasein, das in dem mächtigen Symbol «Auferstehung» ausgedrückt wird. Daß es nicht nur für die vergangene Geschichte Zukunft gibt, sondern sogar für die Toten, ist im Alten Testament sehr spät hinzugekommen.

Jahrhundertlang war der Jahweglaube also sinnvoll erlebbar, ohne daß an eine transzendente, nachgeschichtliche Endvollendung gedacht wurde. Dieser Fortschritt der Offenbarung lehrt uns, daß man nicht *wegen* des Jenseits religiös lebt. Die Entwicklung des Glaubens Israels zeigt ja, daß der unantastbare Wert der gegenwartsbetonten Bundesgemeinschaft des historischen Israel mit Gott den hermeneutischen Verstehenshorizont für den Glauben an die transzendente Eschatologie bildet. Der innere «Sitz im Leben» der nachirdischen eschatologischen Erwartung ist der zeitliche, alles übertreffende Sinn der Gegenwartsgemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Sie umspannt die Ausrichtung auf eine transzendente Zukunft. Schon lange hatten Israels Fromme irgendwie geahnt, daß sogar der Tod nichts gegen den vermag, den Gott liebhat. Die Psalmen 16 sowie 49 und 73 sind wohl die stärksten Äußerungen einer geistig erfahrenen Gottesgemeinschaft, an der früher oder später der

Scheol-Gedanke – in dem der Tod als eine Exkommunikation aus dem Leben angesehen wurde, d. h. aus dem Leben auf der Erde mit den Mitmenschen in Gemeinschaft mit Gott – in Stücke brechen mußte, um den Weg in eine transzendente Eschatologie zu öffnen. Aus der Treue Jahwes erwächst in diesen Psalmen der Gedanke, daß die Liebe unsterblich und endgültig und eine Wirklichkeit sein muß, die sich schließlich nicht nur im Tode, sondern auch nach dem Tode «in Gottes Hand» weiß. Später wird der Auferstehungsgedanke für diese geistige Erfahrung der Psalmisten eine erste glückliche Formulierung bieten; denn sie hatten, erst so ganz am Rande ihrer Ahnung, noch keinen geeigneten Begriffsapparat, um die existentielle Geladenheit ihrer Erfahrung in Worte zu bringen.

Deshalb ist die Gegenwart als aktuelle Gnadengemeinschaft mit Gott, die in der Geschichte als Gottes Heilshandeln erfahren wird, nicht nur das hermeneutische Prinzip für die Interpretation der religiösen Zukunftserwartungen, sondern auch das hermeneutische Prinzip, das die irdische Zukunft mit dem transzendenten Eschaton verbindet. Über letzteres wird uns in der Bibel nichts «berichtet», d. h. wir bekommen darüber keinen vorwegnehmenden «historischen Bericht». Wir wissen nichts über die transzendenten Eschata – Urteil Gottes, Wiederkunft Christi, Himmel, Hölle, Fegefeuer –, soweit diese nicht schon im Ansatz durch den historischen Gang der Geschichte als Gottes Bundeshandeln mit dem Menschen gegeben sind, vor allem in unserer Gegenwarts-gemeinschaft mit Gott in Christus, «dem Eschaton-Menschen» (1 Kor 15, 45; s. Offb 1, 18; 22, 13). Die Eschatologie entreißt uns also nicht der irdischen Geschichte; gerade *in ihr* entdeckt sie eine Tiefe, in der die Ewigkeit Gestalt erhält. Das nachirdische Eschaton ist nur die Art und Weise der Endvollendung dessen, was in unserer irdischen Geschichte werdend gegenwärtig ist. Rahners Arbeitshypothese können wir denn auch von dieser Analyse her bestätigen: «Aus-sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie. Ein-sage aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyptik.»<sup>10</sup> «Eschatologie» ist der Ausdruck des Glaubens, daß die Geschichte in Gottes Hand ist und die Weltgeschichte zur Gottesgemeinschaft vollendet werden kann, und ist die Zusicherung in Christus, daß sie also vollendet werden wird. Deshalb ist die Eschatologie kein Scheck auf das Jenseits, sondern ein verantwortlicher Auftrag an alle Gläubigen in unserer irdischen Geschichte. In Gegensatz zum realen Unheil in der Geschichte spricht die Escha-

tologie den Glauben aus, daß der Gottgläubige schon die irdische Geschichte zum Heil für alle umbiegen muß und kann, und zwar zum Heil in welt-historischer Perspektive, in vollkommener Neuheit und Universalität. Das Heil muß schon jetzt im Glauben in unserer irdischen Geschichte realisiert werden, die deshalb selbst *Prophetie* von den endzeitlichen, transzendenten «Eschata» ist. Es ist die Verheißung einer «neuen Welt» – ein mächtiges «Symbol, das zu denken gibt» und vor allem zu tun gibt – dessen Glaubwürdigkeit schon jetzt im tätigen Neumachen unserer Menschengeschichte liegt. Die Gläubigen selbst werden durch ihre «Rechtfertigung» verantwortlich für die *Neubau* dieser menschlichen Welt, die in ihrer Tiefendimension bis in Ewigkeit fort dauern wird. Denn die Ewigkeit kommt nicht *nach* der Zeit oder *nach* der Geschichte, sondern ist gleichzeitig die Transzendenz und doch innere Endvollendung dieser irdischen Geschichte selbst.

Alle Exegeten nehmen an, daß die biblischen Worte vom Reich Gottes Jesu eigene Botschaft treffen. In Jesus begegnet die Welt der letzten Verheißung. Gerade in Jesus von Nazareth wird sichtbar, daß das Eschaton zwar ein nachhistorisches *Geschehen* ist, das nichtsdestoweniger nur vom Historischen her und im Glauben zur Sprache gebracht werden kann. Jesu Auferstehung zum Herrn ist ein Heilshandeln Gottes, das die in seinem Tod *beendete* Geschichte in *einem* Punkt schon zur *vollendeten* Geschichte macht und deshalb unsere irdische Geschichte selbst berührt. Wir werden hier mit einem wirklichen Geschehen konfrontiert, das nicht historisch, sondern eschatologisch ist und trotzdem in der Geschichte selbst verankert liegt. Im Gegensatz zur Apokalyptik, die das Eschaton an das Ende der Weltgeschichte verlegt, hat das Christentum das Eschaton *in* die Geschichte selbst gelegt, wobei diese durch die Zweipoligkeit der menschlichen Freiheit trotzdem für die Zukunft offenbleibt, aber andererseits das Urteil schon in sich trägt. Denn in dem Menschen Jesus ist uns die Zukunft des Menschseins geoffenbart: die Lebensvollendung Jesu selbst, individuell und gemeinschaftlich-sozial.

Die in Jesus Christus unwiderruflich und tatsächlich verheißene und kommende «neue Welt» liegt also nicht vorfabriziert bereit, sondern entsteht als historische Welt in der Geschichte des gläubigen Handelns in dieser Welt. Diese Geschichte weist in ihrer «präsentischen» Realisierung nichtsdestoweniger prophetisch auf die Endvollendung hin, die nicht mehr in Ausdrücken der irdischen Ge-

schichte zu vollziehen oder auszusagen ist. Sie beendet die Geschichte nicht, indem sie sie hinter sich läßt, sondern indem sie sie ganz zu sich selbst bringt. Deshalb kann man nur stammelnd vom eschatologischen Endreich sprechen, zumal in Bildern und Symbolen, die aus Kontrasterfahrungen in unserer noch werdenden Welt gewachsen sind: «Da wird es keine Tränen und kein Elend mehr geben» (Offb 21,4), sondern einen «neuen Himmel und eine neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnen wird» (2 Petr 3,13). Die konkrete Hermeneutik und Exegese des Endreiches besteht denn auch vor allem im tätigen Einsatz der Gläubigen bei der Erneuerung dieser unsrer irdischen Geschichte. Dieses wirkende christliche Handeln ist die einzige glaubwürdige Exegese oder Interpretation für unser Glaubensbekenntnis: «Ich glaube an das ewige Leben»; das heißt: Ich glaube an irdisches, historisches Leben, das *Leben* ist, das stärker ist als der Tod für jeden, der an den lebendigen Gott glaubt, der in Jesus Christus dem Menschen endgültig seine Treue versprochen hat «bis in die Ewigkeiten der Ewigkeiten»: noch lange Jahre.

Die in der Geschichte der Offenbarung sehr späte Entstehung der transzendenten Eschatologie verteidigt die wahre Religion gegen Freudsche und marxistische Religionskritik, die behauptet, der Glaube an das Jenseits sei per definitionem Projektion und Verfremdung. Die Freude an Jahwe, dem man dienen darf, hat jahrhundertlang den auf Gottes Offenbarung lauschenden Menschen von einem Jenseits schweigen lassen, trotz des Drucks der gängigen Meinungen bei den Nachbarkulturen. Es war Israels tiefste Tragödie, ins reine kommen zu müssen mit seinen kultischen Auffassungen vom Tod, d. h. mit der Erfahrungstatsache, daß des Menschen Leben-mit-Gott schließlich durch das Sterben doch Gottes lebendiger Souveränität entflohen.<sup>1</sup> Aber das Leben-mit-dem-lebendigen-Gott auf Erden hat auf die Dauer sein inneres Geheimnis preisgegeben: Solch ein Leben relativiert sogar den Tod; es ist stärker als der Tod. Von einer wesensgemäßen Unsterblichkeit der Seele

finden wir in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung keine Spur. Wohl findet man den Primat der gegenwartsbezogenen Bundesgemeinschaft mit Gott, dem Lebendigen, der treu ist und deshalb Zukunft ist: sogar für den Gläubigen, der gestorben ist. Das Reich Jahwes läßt sich mit dem Totsein nicht vereinbaren. Kultur- und religionsgeschichtlich gesehen, hatte Israel schon seine Höhepunkte erreicht und überschritten, bevor es – praktisch erst beim Herannahen Jesu (nur zwei Jahrhunderte vor dem Anfang des Christentums) – die wahrhaft eschatologischen Implikationen seines alten Glaubens durchschaute und begriff: nämlich daß die Geschichte, als Heilshandeln Gottes und als Bundesgemeinschaft mit Gott, an Inhalt reicher ist als das, was aufgrund einer rein historischen Methode darüber nacherzählt werden kann. In ihrer Historizität ist die Geschichte eine Prophetie, die über das Historische hinweg auf das transzendente Eschaton weiterweist. Dies bedeutet, daß uns nur eine Analyse der christlichen Art und Weise des In-der-Welt-Seins in nüchternen Worten von den großen eschatologischen Themen Auferstehung, Gericht, Parusie Christi, vollendete Gottesgemeinschaft in vollendeter, auch leibhafter Mitmenschlichkeit etwas erhellen kann – kurz: dessen, was wir «den Himmel» zu nennen pflegen, einer Wirklichkeit, die nur der Mensch selbst in eine Negation abbiegen kann, in der er sich eine Hölle bereitet: endgültige Verweigerung der gemeinschaftstiftenden Liebe.

Aufgrund dieser hermeneutischen Prinzipien kann man die *Theologie* als eine rational-rechtmäßige und sinnvolle Entfaltung dessen sehen, was sich in der Geschichte selbst zu verstehen gibt. Sie erscheint nicht als die einzige rational-mögliche Wirklichkeitsinterpretation; aber sie läßt erkennen, daß der christliche Glaube eine menschlich sinnvolle, verstehbare und ansprechliche Menschen- und Weltinterpretation gibt und deshalb in dieser Welt pluralistischer Lebensinterpretationen als wirklicher Gesprächspartner auftreten kann: zum Heile aller.

<sup>1</sup> Auf katholischer Seite wurde ein Versuch gemacht von Karl Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen: Schriften zur Theologie 4 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1961) 401–428.

<sup>2</sup> Siehe auch R. Wittram, Zukunft in der Geschichte (Göttingen 1966); G. Ebeling, Die Welt als Geschichte: Mensch und Kosmos (Zürich/Stuttgart 1960) 103–114; G. Greshake, Historie wird Geschichte (Essen 1963); J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz/München 1968).

<sup>3</sup> Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament (Wageningen 1966) 467.

<sup>4</sup> Ich kann hier nicht einen ganzen kritischen Apparat einfügen.

Ein einziges Beispiel möge genügen. Wenn das Buch Josua in seinem national-religiösen Epos schreibt: «Gerufen und mächtig unterstützt von unserm Gott zog Josua an der Spitze der zwölf Stämme in dieses Land ein und eroberte es ganz und gar, und danach wurde einem jeden Stamm sein Wohngebiet zugeteilt. So erfüllte Gott all seine Verheißungen, nicht eine blieb unerfüllt» (Jos 21,45), so interpretiert es eine Vergangenheit, die historisch wohl anders verlaufen zu sein scheint, und macht diese Interpretation gleichzeitig zum Ausdruck des auflebenden Glaubens an die nationale Wiedergeburt, nachdem im Jahre 721 die Assyrer das Reich der zehn nördlichen Stämme vernichtet hatten. Als dann in den Jahren nach 650 die assyrische Macht zu schwinden begann, lebte Israels Hoffnung neu auf,

wieder das «ganze Land Jahwes» ungestört bewohnen zu können. Das Buch Josua (geschrieben unter König Josias, 640–609, und in der Verbannung von neuem bearbeitet) beschreibt also die Vergangenheit aufgrund der wiederauflebenden Hoffnung auf die Zukunft, deren Zeichen man im Geschehen der eigenen Zeit bereits sah.

<sup>5</sup> Daraus geht hervor, daß das Schema «Verheißung-Erfüllung», wie es z. B. J. Moltmann in seiner «Theologie der Hoffnung» (München 1965) entwickelt hat, erst verständlich wird, wenn wir es mit der Konzeption unterbauen, die die Geschichte als «Überlieferungsgeschichte» sieht, wie sie W. Pannenberg in seinen vielen Arbeiten dargestellt hat, vor allem seit er das Schema «Verheißung-Erfüllung» aufgegeben hat, um die fortschreitende Überlieferungsgeschichte mehr zu betonen. Siehe: Theologie als Geschichte = Neuland in der Theologie, Teil 3 (Zürich/Stuttgart 1967) 321–325 und Anm. 31 u. 40.

<sup>6</sup> Siehe u. a. W. Kreeck, Die Zukunft des Gekommenen (München <sup>2</sup>1966) 207.

<sup>7</sup> V. Maag, Malkut Jhwh: Supplements to Vetus Test. 7 (1960) 129–153.

<sup>8</sup> A. Procksch, Theologie des Alten Testaments (Gütersloh 1950) 591; G. von Rad, basileia: ThWNT (Kittel) Tl. I, 566ff; Th. Vriezen, Hooflijnen (s. Anm. 3).

<sup>9</sup> Siehe auch Gen 49,1; Num 24,14; Deut 4,30; Jer 23,20; 30,24; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Dan 10,14; Os 3,5; Mich 4,1.

<sup>10</sup> Siehe Anm 1, aaO. 150.

<sup>11</sup> Siehe den entscheidenden Text: Dt 30,19–20. Vgl. G. Schunack, Das hermeneutische Problem des Todes, im Horizont von Römer 5 untersucht (Tübingen 1967) 54.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

#### EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule Saulchoir und an der École des Hautes Études der Sorbonne in Paris, ist Doktor der Theologie (1951), Magister der Theologie (1959) und seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nîmwegen. Wichtige Veröffentlichungen sind auch in die deutsche Sprache übersetzt worden: Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz <sup>2</sup>1961), Neues Glaubensverständnis – Honest to Robinson (Mainz 1964), Personale Begegnung mit Gott (Mainz <sup>2</sup>1965).

## Enrico Castelli Die Inkarnationszeit und die Weltzeit

Die Problematik der Entmythologisierung beruht auf einem Mißverständnis: auf der Annahme, daß es nur *eine* Zeit gebe oder, besser gesagt, darauf, daß man nicht zwischen der Zeit der *historia rerum gestarum* und der Heilsgeschichte unterscheidet.

Die Zeit der Heilsgeschichte ist *sui generis*. Die andere Zeit ist die verlorene Zeit. Die verlorene Zeit ist die Zeit der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft; insbesondere aber ist sie die Zeit der Vergangenheit, wenn man von Geschichte spricht, da die Gegenwart sich nicht ... vergegenwärtigen läßt und die Zukunft noch ungewiß ist.

Es gibt nur eine Geschichte der Vergangenheit; die andere Geschichte, die der Zukunft, ist eine Wissenschaft. So zum Beispiel ist die biologische Geschichte eines Organismus diejenige, die bestimmt, was sich ereignen wird (auf Grund dessen, was sich ereignet hat), weil der Vitalitätszyklus die Elemente A, B, C usw. in sich schließt und zwar in einer Reihenfolge, die zur Geschichte (Zukunft) dieser Entwicklung wird, d. h. zur Geschichte dessen, was eintreffen wird (die Weltzeit).

1. Es gibt eine Heilsgeschichte und eine Geschichte des Heiligen. Die beiden Geschichten treffen sich bloß in einem Punkt: die Heilsgeschichte ist auch die Geschichte des Heiligen, aber

die Geschichte des Heiligen kann nicht die Heilsgeschichte sein, wie sie im Christentum vorliegt.

2. Daß die Heilsgeschichte und die Geschichte des Heiligen nicht identisch sind, weist auf eine Geschichte des vom christlichen Gesichtspunkt aus Anti-Heiligen hin. Könnte diese eine Geschichte des Profanen sein? Die Frage führt zu einer doppelten Unterscheidung: a) das Profane im Unterschied vom Heiligen zum Gesichtspunkt des Profanen aus; b) das Profane im Unterschied zum Heiligen vom Gesichtspunkt des Heiligen aus. Die beiden Gesichtspunkte sind nicht identisch, denn vom Gesichtspunkt des Heiligen aus handelt es sich um eine einzige Sphäre und ist das Profane ein Aspekt der Sakralität; vom Gesichtspunkt des Profanen aus bildet das Sakrale dessen Gegenteil. Auf die Frage läßt sich somit antworten, daß es zwei Geschichten des Profanen gibt. Wer von der einen zur andern übergeht, verwechselt alles und irrt.

3. Irren ist einer der Aspekte der menschlichen Existenz. Darüber sind sich diejenigen, die sich mit der Heilsgeschichte befassen, und diejenigen, die sich mit der profanen Geschichte befassen, einig, aber in einem verschiedenen Sinn: diejenigen, die sich mit der Heilsgeschichte befassen, anerkennen einen *status naturae lapsae*; diejenigen, die sich mit der profanen Geschichte befassen, anerkennen die Tatsache, sprechen von Versuchungen, nicht aber von einer ersten Versuchung.

4. Von Versuchungen sprechen heißt von Verlockungen sprechen (nicht aber von einem Ursprung, von einem *primum* sprechen). Die Menschennatur wird verlockt von... (oder: begehrt nach...). Daß sie krank ist, ist ein Faktum, das die Profanhistoriker des Profanen feststellen, aber man