

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 32 (1976)
Heft: 5

Artikel: Die Gegenwärtigkeit der Wahrheit : Gedanken zu einer Neuinterpretation der Eschatologie
Autor: Geyer, Carl-Friedrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878541>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Gegenwärtigkeit der Wahrheit

Gedanken zu einer Neuinterpretation der Eschatologie

Ein Blick auf die theologische Diskussion der letzten Jahre zeigt deutlich eine Aktualität eschatologischer Fragestellungen. Die Enttäuschung, mit der E. Brunner 1953 feststellte¹, dass sich auf dem Gebiete der Eschatologie in der Theologie nichts Wesentliches ereignet habe, könnte nach der Flut der Publikationen der letzten Jahre der Enttäuschung weichen, dass sich nur noch auf dem Gebiete der Eschatologie in der Theologie Wesentliches ereigne.² Eine isolierte Betrachtung eschatologischer Fragestellungen scheint in der Tat dieses Urteil nahezu legen. Dabei wird freilich allzu leicht übersehen, dass die Thematisierung eschatologischer Fragestellungen kein isolierter Vorgang ist – Ausdruck eines besonderen Interesses (mag dies auch zutreffen) –, sondern gleichsam eine «Probe aufs Exempel», nämlich der Versuch, eine durch die Herausforderungen der Moderne notwendig gewordene Neu- resp. Uminterpretation des Dogmas – am Beispiel dieser theologischen Aussage – als sinnvoll zu erweisen und je nach dem Ergebnis auch auf andere theologische Aussagen anzuwenden.

Unter dieser Rücksicht darf die Frage nach der legitimen – und das heisst methodischen – Neuinterpretation traditioneller kirchlich-dogmatischer Aussagen als das eigentliche Problem angesehen werden, welches die gegenwärtige Theologie bewegt, wie umgekehrt die verschiedenen Theologien, die sich verstärkt eschatologischen Fragestellungen zuwenden, in ihren Ergebnissen ein Gradmesser dafür sein können, inwiefern eine derartige Neuformulierung gelingt, und das heisst methodisch vertretbar ist resp. nicht ist. Von daher mag sich auch erklären, dass die Eschatologie der «Wetterwinkel» «in der Theologie unserer Zeit» ist. «Von ihr steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhegeln oder erfrischen.»³

1.

Zumindest vorläufig mag es gerechtfertigt erscheinen, die Eschatologie im weitesten Sinne als das «Produkt theologischer Krisenzeiten» anzusehen, sei es in der unmittelbaren Kollision mit der vorfindlichen Wirklichkeit (wie in der spätjüdischen bzw. neutestamentlichen Apokalyptik), in der die theologische Spekulation auf eine Zukunft verwiesen wird, die – mit bestimmten, immer wiederkehrenden Begriffen und Vorstellungen belegt (Gericht, Totenerweckung, endgültige Harmonie)

¹ E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (1953), S. 22: «Fragen wir, was diese Theologie, die meinige eingeschlossen . . ., zur Formulierung der Eschatologie getan hat, so muss man beschämt und verwundert gestehen, dass hier ein grosses Vakuum sichtbar wird. (Es ist) fast nichts von grösserer Bedeutung geleistet worden.»

² Diesen Eindruck kann man gewinnen bei der Lektüre von H. U. von Balthasar, *Umriss der Eschatologie: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, 1 (1960), S. 276–300.

³ Von Balthasar (A. 2), S. 276.

– das Ende der gegenwärtigen desolaten Zustände verspricht und den Gott erneut in seine angestammten Rechte einsetzt, oder sei es in der Kollision mit konkurrierenden Deutungsversuchen menschlichen Welt- und Selbstverständnisses, die auf das Jetzt setzen, auch oder gerade wegen seiner Mangelhaftigkeit, das theologischerseits nicht hingenommen, sondern negiert und in seiner Vorläufigkeit belassen wird, dies alles im Rückgriff auf Traditionen (und deren Begriffe und Vorstellungen), die mit ihrer Aussage über die Mangelhaftigkeit und Vorläufigkeit des Jetzt hinausweisen. Beide Möglichkeiten lassen die Eschatologie als Flucht- resp. Distanzierungsversuche erscheinen, deren Legitimität die Theorie zu erweisen hat. Daneben steht ein weiterer Versuch, eine Art Vermittlungsposition: das Ungenügen am Jetzt braucht dessen vorläufige Legitimität nicht unbedingt auszuschliessen; traditionelle Argumente (funktionale, ontologische oder auch naturrechtliche) sollen dies belegen.

Auf die Eschatologie bezogen bleiben angesichts dieser Entwürfe drei Fragen, die Frage nach der Wahrheit und Gültigkeit dessen, was die Schrift mit «Eschatologie» sagen will, die Frage, ob sich dieses Anliegen richtig aufnehmen und aktualisieren lässt (Adäquation von Interpretament und vorgegebener Aussage), sowie die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit und Sinnhaftigkeit einer derartigen Adäquation. Diese drei Fragen kommen zusammen in der einen, die Theologie bestimmenden Frage, in der Frage, vermittelt welchen aussertheologischen Mediums (etwa vermittelt welcher Philosophie) es möglich ist, den Übersetzungsprozess zwischen Glaubensaussage und jeweiliger menschlicher Wirklichkeit zu leisten. Diese Frage schliesst diejenige danach ein, von welchen Interessen dieser Übersetzungsprozess bestimmt werden darf und ob Traditionen sich wirklich in jedem Falle aktualisieren lassen.

Drei *Schemata*, anhand deren versucht wurde, die Lehre von der Eschatologie einer *Neuinterpretation* zu unterziehen, können dies verdeutlichen.

a) Geschichte und Eschatologie stehen in einem unmittelbaren Verhältnis zueinander. Die frühchristliche Parusieerwartung war nicht nur geschichtlich bestimmt, ihre Herkunft aus der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte prädestinierte sie geradezu zu der entscheidenden Gegenposition zum zyklischen Denken, das in vielfacher Variation auch noch die zeitgenössische Philosophie des Hellenismus bestimmte. Diese Sicht, welche in dem, was sich ereignete, einen kontinuierlichen Prozess, der sich auf ein bestimmtes Ziel hinbewegte, sah, hat nicht nur die heilsgeschichtliche Konzeption abendländisch-christlicher Theologie bestimmt, sondern entfaltete gerade auch als säkularisierte ihre Wirksamkeit, die sich u. a. in der Fähigkeit zeigte, den Prozess unaufhörlichen Werdens nach beiden Richtungen hin zu bestimmen, in der Behauptung der Unabgeholtenheit des Vergangenen und der Möglichkeit einer aktiven Gestaltung des Werdeprozesses auf ein noch Ausstehendes, Zukünftiges hin, welches das Gegenwärtige ständig zu überbieten imstande sei (Fortschrittsidee).

Solange es dabei um die Bestimmung eines realen Prozesses ging, liess sich zumindest formal eine Übereinstimmung zwischen Eschatologie und Geschichtsphilosophie konstruieren. Diese Übereinstimmung wurde jedoch fraglich mit der Neu-

interpretation dessen, was «*Geschichtlichkeit*» traditionell meinte, durch die *Existentialphilosophie*. Die Kategorien, mit denen der Prozess des Werdens bislang zu bestimmen versucht wurde, wurden gleichsam entobjektiviert und von der Seite des Prozesses auf diejenige des ihm gegenüberstehenden Subjekts übertragen; Geschichtlichkeit wurde das Charakteristikum allgemeiner Grundzüge alles Menschlichen (im Unterschied zum blossen Natursein), zur Chiffre der radikalen Zeitlichkeit des menschlichen Daseins. Die Reduktion der Zeit auf Zeitlichkeit und der Geschichte auf Geschichtlichkeit (auf «Grundbefindlichkeiten») verflüchtigte die konkreten Inhalte, die mit Zeit und Geschichte gegeben waren. «Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses.»⁴ Die Ontologisierung des prozesshaft-unvorhergesehen Sich-Ereignenden – besonders sichtbar in der beziehungslosen Gegenüberstellung von «historisch» und «geschichtlich» – hob die Bedeutung realer Zeitläufte auf zugunsten eines immerseienden, abstrakten Konzeptes menschlicher Daseinsweisen und eines daraus resultierenden Daseins- und Weltverständnisses, in dem die konkrete Geschichte aufgehoben wurde in eine geschichtliche Seinsweise des menschlichen Geistes überhaupt.

Meinte Geschichtlichkeit zumindest anfänglich die prononcierte Gegenposition zu Sage und Mythos, die ein Immergültiges in Erzählungen (narrativ⁵) vergegenwärtigen, so wurde Geschichtlichkeit nun zum Ersatz für die jeder Legitimationsbasis ledigen Mythologeme. Geschichtlichkeit wird zum Synonym für die von jedem konkreten Hintergrund unabhängige Struktur des Je-Jetzt, die der einzelne immer wieder als ein zeitloses, gleichsam archetypisch Vorgegebenes nur noch punktuell realisiert. Das Sein hat «den Menschen immer schon in Anspruch genommen . . ., und dies so entschieden, dass er nur als der so Angesprochene jeweils Mensch sein kann».⁶ Auf diesem Hintergrund fallen traditionelle Philosophie und christliche Theologie, zu deren Konstitutiva reale Geschichtlichkeit unabdingbar gehört, der gleichen Diffamierung anheim: «Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.»⁷

Der «christliche Gott» als geschichtliche Grösse, gerade auch in der Lehre von der Eschatologie als solche bestimmt – Gott steht am Anfang der Geschichte, erweist sich in ihr als Gott und führt durch sie seine endgültige Herrschaft («Reich Gottes») herbei –, wird daher in jenen Neuinterpretationen der traditionellen Eschatologie, die in der «Daseinsanalyse» Heideggers das adäquate Medium für eine Artikulation des in den eschatologischen Vorstellungen Angezeigten sehen,

⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 (1961), S. 489.

⁵ Unter dieser Rücksicht bedeutet auch eine narrative Theologie nichts anderes als den konsequenten Rückzug in eine dem Mythos verpflichtete Argumentation.

⁶ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (1954), S. 26.

⁷ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957), S. 51.

schwerlich noch zur Sprache kommen können. Eschatologie muss sich hier – analog der «Umbiegung» der Geschichtlichkeit von der Beschreibung realer Geschichtsprozesse hin zu einem abstrakten «Dass» von Geschichte – notwendigerweise auf die Thematisierung eines blossen «Daseins- und Existenzverständnisses» reduzieren, eine Entwicklung, wie sie sich bereits in der Gestaltung des gnostischen Mythos beobachten lässt, . . . auf «die radikale Andersheit des menschlichen Ich von allem welthaften Sein», auf die radikale Andersheit und damit die Einsamkeit des Menschen in der Welt»⁸, auf die Habitualisierung «letzter Daseinshaltungen», die nicht mehr Ausdruck geschichtlicher Hoffnung oder Erwartung sind, sondern Ausdruck der «Entschlossenheit des einzelnen zu sich selbst», in der der einzelne zu seiner Wahrheit findet, vermitteltst deren «der Mensch zur Bezugsmittel des Seienden als solchen»⁹ wird.

b) Eschatologie wie Geschichtlichkeit meinen das wirklich Zukünftige, zeitlich noch Ausstehende, das freilich nicht bloss «Ende der Zeiten» ist, vielmehr nur in seinem realen Zusammenhang mit dem gesamten Werdeprozess (im Vergangenen grundgelegt und in die Gegenwart hineinscheinend) adäquat zur Sprache gebracht werden kann. Die Kategorien, vermitteltst deren dieser Prozess bestimmbar sein soll, dürfen daher weder bloss abgeschlossene Denkformen allen Erkennens – mit hin auch des Prozesses – sein, noch un- resp. übergeschichtliche allgemeine Strukturen, die ein Immergleiches je neu aktualisieren. Der Prozess ebenso wie die Kategorien, die ihn erfassen helfen sollen, stellen sich vielmehr dar als aufeinanderfolgende Stufen der «Annäherung an das Was des Dass; das Was des Dass kann aber nur hervortreten in eine Gestalt, in ein qualitatives Quantum von Telos».¹⁰ Damit ist zumindest angedeutet, was Eschatologie meinen könnte.

Eine Philosophie, der es um die ontische (nicht ontologische) Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was noch nicht ist, zwischen Vorhandenheit und Zukünftigkeit geht, die nicht auf ein abstraktes Daseinskonzept vom Menschen, sondern auf das «ungefundene, zukünftige humanum»¹¹ rekurriert, wäre vielleicht imstande, im Falle einer Neuinterpretation der traditionellen Eschatologie zu verhindern, bereits jeden Augenblick mit eschatologischer Qualität zu belegen, vorzugehen gegen jene Art Selbstbetrug, als welche die «Entschlossenheit zu sich selbst» angesichts der

⁸ R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1963), S. 178.

⁹ M. Heidegger, *Holzwege* (1950), S. 81. – Zu diesem Argumentationsgang bemerkt mit Recht K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 4 (1964), S. 411: «Wo der Bezug auf eine reale ausständige Zukunft, und zwar unter allen Wesensaspekten des Menschen, ausfallen würde oder in einer vermeintlichen 'Entmythologisierung' zugunsten eines existentiellen Aktualismus eliminiert würde oder wo übersehen würde, dass zum Menschen auch in der Heilsfrage seine physische, raumzeitliche, leibhaftige Existenz gehört und immer auch von daher die Verfassung des Menschen und also auch die seiner einen und ganzen Vollendung ausgesagt werden muss, da würde der Mensch und sein Selbstverständnis in Wahrheit 'mythologisiert', weil seine echte lineare Zeitlichkeit auf das zeitlich noch Ausständige, also eine Dimension seiner Geschichtlichkeit, ausfiele.»

¹⁰ E. Bloch, *Experimentum mundi* (1975), S. 156.

¹¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (1973), S. 316.

ständig ins Nichts zerfliessenden Zeit und des alles zermalmenden Todes sich ausnehmen muss.¹²

Das Denken Ernst Blochs, innerhalb dessen diese Konzeption von Geschichtlichkeit am durchsichtigsten und konsequentesten entwickelt scheint, versucht in der Tat, die reale Gegenwart ausschliesslich von der Zukunft her zu sehen; das Zukünftige, das Noch-Nicht, tritt in den Strom der Gegenwart ein und besitzt, obwohl es in seinen Umrissen und in seiner Gestalt noch nicht völlig deutlich ist, genügend Bestand, um einen ganz neuen Anstoss für das Leben zu geben. *Utopien*, Träume und revolutionäre Ideale werden wach. Um ihretwillen setzt ein Umwandlungsprozess ein, für den der Mensch sich entscheiden und den er dann realisieren muss.¹³ Diese Philosophie, welche die Aussagen der futurischen Eschatologie des N.T. ziemlich genau wiedergibt, wird jedoch von einem Grundwiderspruch durchzogen, der sich auch einer theologischen Eschatologie, die auf sie zurückgreift, mitteilen muss. Einerseits ist der auf die Zukunft gerichtete Prozess in sich selbst geschlossen, immanent, kann also auf keine Weise von aussen bestimmt werden, andererseits aber soll dieser Prozess nicht determiniert sein, sondern von der «*Hoffnung als schöpferischer Erwartung*»¹⁴ der handelnden Subjekte abhängen, die mit dem Prozess – eine weitere Antinomie – erst sie selber werden. Diese Konzeption lässt sich nur durchhalten in der Konstruktion eines «*utopisch hypostasierten Ideals des unbekanntem Menschen*»¹⁵, der als projizierter einmal einen neuen, «*unbekanntem Gott*» reiner Immanenz postuliert, welcher am Ende der Zeiten erscheinen soll (säkularisierte Reich-Gottes-Idee), sowie als ganz in die Zukunft verlagertes alles jetzt real sich Ereignende ähnlich wie K. Marx zur blossen «*Vorgeschichte*» degradiert und dieses damit gleich der existentialphilosophischen «*Daseinsanalyse*» im Grunde auch der Vergänglichkeit und dem Nichts anheimgibt. Entweder findet die Zukunft ihre letzte Norm am gegenwärtigen Menschen, was doch wieder einen Rekurs auf etwas Statisches, Vorgegebenes wäre, die Dynamik des Prozesses also relativierte, oder an einer unwirklichen Hypothese, die eine weitgehende Minimalisierung ihrer realen Bedeutung beinhalten müsste.

Diese Widersprüche bleiben auch für eine «*Theologie der Hoffnung*» im Sinne einer ausschliesslich futurischen Eschatologie bestimmend. Die eschatologische Botschaft, wie sie beispielsweise die «*politische Theologie*» versteht, meint so die öffentliche Kritik der jeweiligen Gegenwart, die Aufdeckung ihrer Veränderungsbedürftigkeit und die Initiative zu ihrer Humanisierung. Die damit notwendig zusammenhängende Vermittlung kann aber nur – so die «*politische Theologie*» –

¹² Auf diesem Hintergrund konnte R. Bultmann, *Kerygma und Mythos*, 1 (1948), S. 146, noch behaupten: «*Das Ereigniswerden der Zeitlosigkeit, das Welthaftwerden des Unweltlichen, das Fleischwerden des Logos – das ist das Geheimnis der neutestamentlichen Eschatologie.*»

¹³ E. Bloch, *Der Mensch als Möglichkeit*: Forum. Österreichische Monatsblätter für kulturelle Freiheit, 13 (1965), S. 140f., 357–361.

¹⁴ E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 2 (1964), S. 176.

¹⁵ Moltmann (A. 11), S. 317.

eine Kirche leisten, die ideologiekritisch ihre eigene Praxis durchschaut, die um die Differenz zwischen ihrer Botschaft und ihrer eigenen Wirklichkeit weiss und diese Differenz zu überwinden sucht.¹⁶ Ist dieser Konzeption auch der Intention nach zuzustimmen, so bleibt doch die Frage, wie sich die Kriterien entwickeln lassen, die es erlauben, eine solche Differenzierung vorzunehmen. Der Weg auf eine absolute Zukunft hin kann sich schwerlich von dieser selber her, die ja noch aussteht, bestimmen lassen, ebenso wie eine solche kaum aus bloss historisch gewonnenen, in die geschichtliche Faktizität eingelassenen Konstitutiva eines sie erst ermöglichenden Selbstverständnisses (aus der «Offenbarung» also) sich gewinnen lässt, soll das Grundkonzept einer rein futurischen Eschatologie nicht aufgegeben werden (der Rekurs auf eine «Offenbarung» setzt, soll dieser in irgendeiner Form «Heilsbedeutsamkeit» zugesprochen werden, immer auch so etwas wie eine «präsentische» Eschatologie voraus, nämlich den Glauben daran, dass sich absolute Zukunft bereits ereignet hat). Bevor der Vermittlungsprozess von futurischer Eschatologie und Gesellschaft in Angriff genommen wird, müsste erst einmal der methodische Vermittlungsprozess von schon präsent gewordener und noch ausstehender absoluter Zukunft geleistet werden. Dieser aber steht noch dahin.¹⁷

c) Die Extreme der beiden vorangegangenen Deutungen, einmal die Verflüchtigung der eschatologischen Aussagen zu einem zeitlosen Je-Jetzt, von Geschichte und Zukunft losgelöst, und die Verlagerung des eschatologischen Geschehens in eine absolute Zukunft, in der sowohl die Rolle der Offenbarung als bereits Gegenwart gewordener Zukunft, diejenige des Menschen in seinen konkreten geschichtlichen Zusammenhängen wie auch diejenige Gottes, der immanent durch die Geschichte hindurch wird, merkwürdig leer und unbestimmt bleiben, versuchen die verschiedenen *medialen Interpretationsschemata*, soweit sie für die Diskussion einer theologischen Eschatologie relevant sind, dadurch zu vermeiden, dass sie die Eschatologie, sowohl als präsenste wie futurische, im Sinne einer korrespondierenden Grösse fassen, etwa im Zusammenhang mit einem universalen Geschichtskonzept (Natur- und Menschengeschichte), etwa bei Teilhard de Chardin in einer fraglichen Identifikation von Welt- und Heilsgeschichte, oder mit der Schöpfungs-

¹⁶ Hierzu J. B. Metz, *Reform und Gegenreformation heute* (1969).

¹⁷ Moltmann (A. 11), S. 184: «Die zu erwartende Zukunft Christi ist nur aussagbar in Verheissungen, die das in ihm und seiner Geschichte Verborgene und Angelegte im Vorschein und Vorweis herausholen und zutage bringen. Verheissung steht auch in diesem Falle zwischen Wissen und Nichtwissen, zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit, zwischen dem, was noch nicht ist, und dem, was schon ist. Das durch Verheissung angeregte Wissen um die Zukunft ist darum ein Hoffnungswissen, ist darum prospektiv und antizipatorisch, ist darum aber auch provisorisch, fragmentarisch, offen und über sich selbst hinausdrängend.» – Wie das «verborgene» und «angelegte» hermeneutisch oder auch ideologiekritisch zu einem methodisch sichtbaren Wissen – jenseits eines blossen, wenig greifbaren «Hoffnungswissens» – wird, erfährt man bei Moltmann nicht. Darauf aber käme es bei einem Interpretationsversuch an, nämlich auf die Topoi, von denen U-topie lebt, etwa in Umkehrung eines Wortes von P. Celan, *Der Meridian* (1961), S. 20: «Toposforschung? Gewiss! Aber im Lichte des zu Erforschenden: im Lichte der U-topie.»

lehre (Protologie)¹⁸, durch die der Eschatologie sowohl eine kosmologische wie eine christologische Dimension zugesprochen werden soll.

Die Synthese von Kosmologie, Christologie und Eschatologie ergibt sich bei Teilhard von der Bestimmung Christi als des Einheitspunktes der Wirklichkeit her, insofern statische Konsistenz als innerer Halt und Bestand der Welt und dynamische Konvergenz als die zielstrebige Entwicklung allen Seins auf eine letzte Einheit hin beide ihren Anhaltspunkt im «Christus-Universalis als dem organischen Zentrum des ganzen Universums»¹⁹ finden. Diese Konzeption wird möglich durch das Ineinsfallen von evolutionärer Weltgeschichte und theologischer Eschatologie resp. Christologie, welche parallelisiert werden, ohne im einzelnen auf das (heute überholte) Weltbild, das Hintergrund der traditionellen Eschatologie ist, oder auf die hermeneutischen Probleme, die eine Transformation dieser Aussagen notwendig mit sich bringt, zu reflektieren. Aus der Notwendigkeit, auch das moderne naturwissenschaftliche Weltbild in die theologische Reflexion miteinzubeziehen²⁰, ergibt sich nicht schon eo ipso eine Lösung der einzelnen, diffizilen theologischen Fragestellungen. Gerade ein Blick auf die jüngere Diskussion in der Philosophie zeigt, wie wenig dieses naturwissenschaftliche Weltbild dem, was das Denken gegenwärtig bewegt, adäquat ist. Was hier bestimmend wirkt, sind sprachphilosophische, wissenschaftstheoretische (auch und gerade im Bezug auf hermeneutische Fragestellungen) und ethische (etwa die Frage nach angemessenen Handlungstheorien) Probleme, die ohnehin von der Gleichgültigkeit der Natur dem Menschen gegenüber ausgehen. Auch Teilhards Versuch, so «wissenschaftlich» er sich gebärdet, zielt auf eine neue Mythologie; die Aufnahme der Kosmologie in die Theologie markiert einen Rückschritt in der Argumentation, nicht etwa einen Fortschritt: gegenüber der griechischen Mythologie, die ja auch Theologie war, und die das Immergleiche, Ewige, Gültige und Geschichtslose, wie es im Kosmos der Antike aufschien, mit den Göttern in Verbindung brachte – daher auch weithin deren Immanenz – und dem Zufälligen, Vorübergehenden der menschlichen Geschichte entgegengesetzte, behauptete die abendländische Theologie gerade die «Geschichtlichkeit Gottes» und seine «Menschlichkeit» – die etwas anderes ist als Anthropomorphismus. Hier findet sich nichts Kosmologisches mehr, im Gegenteil: die gesamte philosophische und theologische Tradition beschreibt geradezu den Distanzierungsprozess gegenüber kosmologischen Vorstellungen, welcher selbst da noch spürbar ist, wo angeblich um der «Grösse Gottes» willen eine Kosmosordnung

¹⁸ Exemplarisch durchgeführt bei D. Wiederkehr, *Schöpfung und Eschatologie*. Korrektur einer Gleichgewichtsstörung: *Wissenschaft und Weisheit*, 38 (1975), S. 81–100.

¹⁹ P. Teilhard de Chardin, *Wissenschaft und Christus*, = *Werke*, 7 (1970), S. 37; vgl. dazu auch A. Schilson & W. Kasper, *Christologie im Präsens*. Kritische Sichtung neuer Entwürfe (1974), S. 72ff.

²⁰ P. Teilhard de Chardin, *Mein Glaube*, = *Werke*, 10 (1972), S. 95f.: «Ein Christus, dessen Züge sich nicht den Erfordernissen einer Welt von evolutionärer Struktur anpassen würde, wird ohne weitere Prüfung immer mehr eliminiert werden . . . Andererseits muss ein Christus, um voll und ganz anbetenswert zu sein, sich als Retter der Idee und der Wirklichkeit der Evolution darstellen.»

verherrlicht wird. Eine Neuinterpretation der biblischen Eschatologie versucht gerade deren mythologische Bilder, die in der Tat durch eine Nähe und Affinität zu Kosmologischem charakterisiert sind, unter den Bedingungen neu zur Sprache zu bringen, unter denen Mythologisches ebenso wie implizit darin enthaltene kosmologische Vorstellungen nicht nur nicht mehr Gegenstand theologischen Interesses, sondern geradezu ein Hindernis für jenen «Verstehensprozess» bedeuten, als dessen Ermöglichung Theologie sich versteht.

Das Bemühen D. Wiederkehrs, Protologie und Eschatologie zu verbinden, nimmt seinen Ausgangspunkt bei einem Schöpfungsbegriff, der «geschichtlich, beweglich und somit auch eschatologisch offen»²¹ ist, von einer Schöpfungstheologie, die nur «nach völliger Verwandlung . . . wieder Daseinsberechtigung und Redeerlaubnis im theologischen eschatologischen Gespräch erhalten»²² kann. Auf diese Weise soll «von der Vollendung her auch die Schöpfung selbst an der eschatologischen Endgültigkeit und Unüberholbarkeit Anteil» gewinnen, dergestalt, dass Schöpfung «immer schon ein unverlierbares inhaltliches Was, wie etwa die Personalität und Intersubjektivität des Menschen, seine Leibhaftigkeit und Geschichtlichkeit, die Beziehungen der Menschen untereinander und gegenüber Gott»²³ impliziert. Eschatologie als Vollendung dieser Dimensionierungen soll demgemäss die vorangehende Schöpfung notwendig voraussetzen.

Bei diesem Unternehmen bleibt zwar das Anliegen, Eschatologie und Geschichtlichkeit nicht willkürlich auseinanderzureissen, noch Eschatologie als Umschreibung eines Fernen, noch Ausstehenden misszuverstehen, gewahrt, nicht aber das hermeneutische Problem, die Bilder und Vorstellungen der traditionellen Eschatologie wieder kommunikativ zu machen. Der Rückgriff auf die Protologie stellt die Fragen der Eschatologie in einen grossen Rahmen und kann vom Aufweis verwandter Fragestellungen her einer Verflüchtigung der biblischen Eschatologie entgegenwirken. Dies ist viel, aber nicht die Lösung des anstehenden Problems. Die eine Problemstellung (die eschatologische) wird nicht etwa geklärt, sondern durch die Thematisierung einer weiteren, dieser ähnlichen (der protologischen) eher noch kompliziert. Die Abgrenzung gegenüber falschen Alternativen – das zentrale Anliegen der «medialen» Position – gewährt – dieser Irrtum charakterisiert ebenfalls die «mediale» Position – nicht ohne weiteres, schon gar nicht im Sinne eines Automatismus theologischer Argumentation, den Aufweis der richtigen. Wiederkehr stellt zwar auch die einzig entscheidende Frage, die eine Neuinterpretation der traditionellen Eschatologie mit sich bringt, nämlich ob «eine Eschatologie, die um ihrer existentiellen Bedeutung und Verständlichkeit willen auf mythologische Anschaulichkeit verzichtet . . ., damit nicht eine neue Mythologie entwickelt, ob nicht gerade sie objektivierend von einer künftigen Hoffnung redet, die für keinen der jetzt lebenden Menschen je Gegenwart werden wird, weil nicht mehr sie, sondern

²¹ Wiederkehr (A. 18), S. 86.

²² Ebd.

²³ Wiederkehr (A. 18), S. 88.

andere die Subjekte der künftigen Vollendung sein werden»²⁴, trägt aber selbst nichts zu einer Antwort auf diese Frage bei.

Die Fraglichkeit einer Eschatologie heute wird durch den Aufweis einer Beziehung zur Protologie, die in gleicher Weise und aus den gleichen Gründen fraglich ist, nicht reduziert, sondern eher noch gesteigert, da sie noch weniger in der Lage sein dürfte, auf «mythologische Anschaulichkeit» zu verzichten, ist doch gerade sie paradigmatisch für eine Mythologie, die es erlaubt, «indem ihre Tradition bestimmte Materialien und Schemata fixiert, immer zugleich die Demonstration von Neuheit und Kühnheit als ermessbare Distanzen zu einem Vertrautheits-horizont für ein in dieser Tradition stehendes Publikum»²⁵ zu machen, die zwar Variationen mythologischer Traditionen zulassen, diese aber endgültig zu überschreiten nicht imstande sind. Die Ersetzung eines Mythologems durch ein anderes lässt sich schwerlich als Entmythologisierung bezeichnen. Darauf aber käme es an, und dies soll im nun Folgenden versucht werden.

2.

Die *Wahrheit Gottes* in *futurischer* und *präsentischer* Eschatologie ist das Grundproblem einer heutigen theologischen Wahrheitskonzeption.

Nicht nur der Begriff, auch die Sache der «Eschatologie» enthält in sich mehrere Motive, die zusammengenommen erst jene Vielfalt der Bedeutung ausmachen, welche die Arbeit erschweren, die biblische Eschatologie adäquat in ein modernes Denken zu übersetzen, ohne sowohl Begriff wie Sache als endgültig überwunden aufzugeben.

Eschatologie²⁶ als eine mit bestimmten theologischen Implikationen besetzte Vorstellung begegnet erstmals relevant in den Prophetenbüchern des A.T., und ihr Motiv lautet: die Völker sollen erkennen, «dass ich der Herr bin» (Ez. 36, 26. 36; 37, 28). Dann «wird sich die Erde erfüllen mit der Erkenntnis göttlicher Herrlichkeit» (Jes. 11, 9; Hab. 2, 14). Die Grenze, die Israel von den übrigen Völkern trennt, soll aufgehoben werden (Jes. 19, 25f.); analog zu der mit der Eschatologie verbundenen Gerichtsvorstellung wird dem Heil universale (kosmische) Bedeutung zugesprochen. Auch die Grenze des Todes wird – wenn auch am Anfang noch eine singuläre Vorstellung, die erst nach und nach rezipiert wird – aufgehoben in der Ankündigung von Leben und Auferstehung (Jes. 26, 19; Dan. 12, 2). Die Toten sollen ebenfalls Anteil am Reiche Gottes haben. Die Eschatologie ist hier fast ausschliesslich futurisch bestimmt: sie erschöpft sich in der Verbalisierung religiös begründeter Zukunftserwartungen.

²⁴ Wiederkehr (A. 18), S. 99.

²⁵ H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos: M. Fuhrmann (Hrsg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (1971), 11–66, S. 21.

²⁶ Zur historischen Übersicht vgl. das Stichwort Eschatologie: *Rel. Gesch. Geg.*, 2 (³1968), Sp. 650–689; bes. H. Conzelmann, *Eschatologie*, 4. *Im Urchristentum*, Sp. 665–672; P. Althaus, *Eschatologie*, 5. *Religionsphilosophisch und dogmatisch*, Sp. 680–689.

Die zahlreichen Apokalypsen des Spätjudentums bieten ein ähnliches Bild. Darüber hinaus werden die alttestamentlichen eschatologischen Vorstellungen mit mythologischen Elementen angereichert. Ihr Kerngehalt ist die Erwartung des Heils als Nah- resp. als Fernziel, selbst die Gegenwart kann «Endzeit» in der Gestalt widerfahrenden Heils oder eschatologischer Drangsal sein, die sich ergibt aus dem Kampf zwischen Gott und seinem Volk auf der einen und dem Widersacher und seinen irdischen Anhängern auf der anderen Seite. Auch politische Motive spielen jetzt eine Rolle, etwa die Spannung von nationalem Partikularismus und universalistischem Heilsanspruch. Daneben findet sich aber auch jene verhängnisvolle Verlagerung eschatologischen Denkens, die bis in die traditionelle Theologie unserer Tage wirksam geblieben ist, die Hoffnung auf ausschliesslich überirdische Heilsgüter, Vorstellungen von Weltuntergang, Auferstehung und neuem Kosmos.

Diese Eschatologie war im Kern diejenige, auf die die Botschaft Jesu und des frühen Christentums traf. Gerade in letzterem finden sich jüdische und alttestamentliche Vorstellungen in mannigfacher Verarbeitung. Das Gleiche gilt für den eschatologischen Supranaturalismus: wir finden eine «konsequente Einstellung Jesu wie des frühen Christentums auf eine überweltliche Zukunft, deren Anbruch in Bälde erwartet wird. Das Reich Gottes ist nicht ein Zustand, auf den hin sich die Welt entwickelt; es bricht von aussen in die Welt ein».²⁷ Nicht zuletzt deshalb findet sich in den neutestamentlichen Schriften eine Kontinuität bezüglich der eschatologischen Vorstellungen. Diese liegt in dem ständigen geschichtlichen Vorgang der Übernahme und immer neuen theologischen Verarbeitung, wohingegen das Vorstellungsmaterial wesentlich ungeschichtlich ist. «Auch wenn man sich das jenseitige Dasein in Raum und Zeit vorstellt, so sollen doch die Faktoren des geschichtlichen Daseins gerade aufgehoben sein; das Gottesreich bedeutet negativ die Aufhebung von Sünde und Tod. Positiv wird es unter den Bildern vom himmlischen Mahl oder Gottesdienst gedacht. Mit der Zeit gewinnen die Vorstellungen immer mehr selbständigen Wert; sie drücken nicht mehr unmittelbar das geglaubte Verhältnis zur Zukunft aus, sondern entfalten sich zum apokalyptischen Ausblick.»²⁸

Eine der wesentlichen Aufgaben einer Neuinterpretation der Eschatologie besteht im Rückgängigmachen dieses Prozesses, eines Prozesses der Mythologisierung und Dogmatisierung, und im Freilegen der ursprünglichen Intentionen, wie sie charakteristisch sind für ein «geglaubtes Verhältnis zur Zukunft», welcher die Gegenwart miteinbezieht.

Grundlegend für das eschatologische Kontinuum der neutestamentlichen Schriften ist Jesu Vorstellung vom «nahen Reich Gottes». Dieser Gedanke dient in den synoptischen Gleichnissen vorwiegend der Qualifizierung der menschlichen Situation angesichts des nahen Kommens des Reiches Gottes. Jesus erscheint als derjenige, der nicht etwa eine neue Antwort auf die Frage nach dem Zeitpunkt dieser Ankunft gibt, sondern diese Frage als Frage überholt²⁹, was paradigmatisch in der Einheit

²⁷ Conzelmann (A. 26), Sp. 665.

²⁸ Conzelmann (A. 26), Sp. 666.

²⁹ Conzelmann (A. 26), Sp. 667.

von Heilsbotschaft und Bussruf zum Ausdruck kommt: «die Zukunft ist ja nicht formal verstanden (als noch ausstehende Zeit), sie ist Heil oder Verlorenheit. Angesichts dieser Konzentration auf den Existenzsinn schwindet das Interesse an einer Ausmalung des jenseitigen Daseins wie der Vorgänge, welche die Weltversammlung herbeiführen»³⁰ sollen. Was bei den Synoptikern dergestalt eher zurückhaltend anklingt, ist im Johannesevangelium und auch bei Paulus – wenn auch noch nicht in den frühen Briefen, die ganz von der Naherwartung bestimmt scheinen – aufgehoben in einem präsentischen Verständnis von Erlösung: «Heilszukunft» und «Weltgegenwart» werden, da die Parusie ausbleibt, dialektisch miteinander vermittelt.

Auf diesem Hintergrund kann es einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den eschatologischen Vorstellungen, wie sie Jesus und seine Zeit bewegten, nicht genügen, an der Ausmalung eines neuen Himmels – wenn auch mit anderer Draperie – weiterzumalen oder im Rahmen der Kategorien von Raum und Zeit an irgendwelchen «letzten Dingen» festzuhalten. Die Aufgabe, die sich ihr stellt, ist vielmehr der Gedanke eines mit der Zeit vermittelten «Reiches Gottes» – wie immer diese Chiffre im einzelnen zu interpretieren ist. Eine derartige Auseinandersetzung fragt mit Conzelmann: «Ist es nur als künftige (bzw. kommende) Grösse gedacht oder daneben auch als gegenwärtige, etwa als präsent in Jesu Person? Wie verhält sich also das Reich Gottes zu ihm selbst?»³¹ – und: lässt es sich wirklich vorschnell mit innerweltlichen Institutionen identifizieren?

Das bisher Gesagte legt zwei Weisen nahe, Eschatologie zu verstehen, einmal im Sinne der traditionellen Lehre von den «letzten Dingen» und einmal – im Sinne eines transformierten Theologumenons – als Ausdruck des Vollkommenen, der Erfüllung oder des «Heils» im weitesten Sinne. Mit P. Althaus meint Eschatologie dann «das heimliche Wissen um das Ganze, um Wesen und Wahrheit», das «angesichts der widersprechenden Wirklichkeit zum Erhoffen und Ahnen kommender Aufhebung des Widerspruchs und endlicher Erfüllung» führt.³² Diese griffige «Kurzformel» enthält in sich aber auch alle oben skizzierten «Fehlgänge», die eine adäquate Neuinterpretation vermeiden muss.

Eschatologisches Denken als das «Produkt theologischer Krisenzeiten» meint die Erfahrung des Existenzwiderspruchs und in einem damit den Weg zu seiner Aufhebung. Da dies unter den Bedingungen von Geschichte möglich und sinnvoll sein soll, meint Eschatologie das Festhalten an der Auffassung von Geschichte als dem Ort, an dem Wahrheit (Offenbarung) sich ereignet, sowie theologisch das Erahnen des Endes der Geschichte (im Glauben). Diejenige Eschatologie, die sich auf Jesus und die neutestamentliche Verkündigung berufen und dennoch nicht in einem von mythischen Vorstellungen geprägten Weltbild gefangen bleiben will, wird daher weder unbekümmert von «letzten Dingen» reden noch naiv an der Identifikation von «Reich Gottes» und innerweltlicher Institution festhalten. Es geht ihr dar-

³⁰ Ebd.

³¹ Conzelmann (A. 26), Sp. 666.

³² Althaus (A. 26), Sp. 680.

über hinaus vielmehr um die je besondere Weise der Anwesenheit der Wahrheit Gottes und deren Erfahrung im Glauben in der Spannung von präsentischer und futurischer Eschatologie. Geht es ersterer wesentlich um die Betonung der Gegenwärtigkeit der Wahrheit, so hält letztere fest an der Zukünftigkeit der Verheissung, die auf dem Wege durch die Geschichte hindurch zu erreichen versucht wird. Beide gilt es miteinander zu vermitteln.

3.

Der enge Zusammenhang von Eschatologie und «Wahrheit», die nicht nur die absolute Gültigkeit (Geltungsanspruch) einmal gemachter Aussagen meinen kann, sondern gerade auch deren geschichtliche Bewährung, Weiterentwicklung und Vervollkommnung auf die je grössere Wahrheit hin, ohne damit eine ausschliesslich zukünftige Grösse zu nennen, die als leere Objektivation eine reale Vollendung der unter geschichtlichen Bedingungen jetzt lebenden Subjekte in dieser noch ausstehenden Wahrheit ausschliessen müsste, legt es nahe, mit den Mitteln einer *kritischen Hermeneutik* diesen Zusammenhang zu reflektieren und ihn zu dem entscheidenden Kriterium zu machen, an dem eine Neuinterpretation der traditionellen Eschatologie, will sie nicht unnötige «Fehlgänge» und Umwege in Kauf nehmen, sich zu orientieren hat. Das Gelingen einer Neuinterpretation unter diesen Bedingungen hängt am konsequenten Durchdenken der hermeneutischen Fragestellung und an der ebenso konsequenten Umsetzung ihrer Ergebnisse in das Glaubensbewusstsein, das mit dem «geglaubten Verhältnis zur Zukunft», das die Gegenwart einschliesst, steht und fällt.

a) Der Versuch, die eschatologischen Vorstellungen Jesu und seiner Zeit als «heilsbedeutende Verkündigung» und damit als Glaubenswahrheit zu erweisen, ist insofern ein *hermeneutisches Problem*, als es dabei in erster Linie um die Erschliessung von Möglichkeiten des Verstehens geht. Eine Neuinterpretation der biblischen Eschatologie erfordert die Reflexion auf die Möglichkeiten einer sachgemässen Übersetzung der biblischen Sprache und ihrer Begriffe in diejenige eines völlig anderen Kulturkreises, ein Unternehmen, bei dem u. U. die Wahrheit des Textes gegen die Worte des Textes zu stehen kommen kann. Die mit dem Begriff «Wahrheit» zumindest angedeutete Objektivität des Textes kollidiert unter Umständen mit der Charakterisierung dieses Textes als eines «Wortgeschehens», das von daher wesentlich subjektiv ist. Diese Gegenüberstellung markiert eine erste Schwierigkeit der hermeneutischen Reflexion. Versteht Hermeneutik sich ausschliesslich als Vorgang des Übersetzens eines «Wortgeschehens»³³, muss sie sich notwendigerweise absetzen von den hermeneutischen Verfahren, wie sie Dilthey oder auch Schleiermacher entwickelt haben, die beide auf ihre Weise versuchten,

³³ E. Fuchs, *Die Spannung im neutestamentlichen Christusglauben*: Zs. Theol. u. Ki., 59 (1962), S. 41: «Es genügt, dass wir das Heilsgeschehen als ein Wortgeschehen festhalten, wie es sich dem Glauben im Geist ereignet.»

mit dem Autor des Textes gleichzeitig zu werden und seine Erfahrungen nachzuerleben.

Die Ausgangsfrage muss vielmehr lauten: «Vermittelt etwa das eschatologische Bewusstsein Jesu ein eschatologisches Selbstverständnis demjenigen, der es als historisches Phänomen wahrnimmt? . . . Reicht der Vollmachtsanspruch Jesu, als historisches Phänomen wahrgenommen, über die Zeit seines irdischen Wirkens hinaus?»³⁴ Das zentrale Problem ist also das der Vermittlung. In diesem Zusammenhang meint aber Vermittlung das Weiterwirken eines «Wortgeschehens», das ein dem heutigen Hörer adäquates (eschatologisches) Selbstverständnis «vermittelt».

Wie müsste dieses unter den Bedingungen des «Wortereignisses»³⁵ aussehen? Eine Bedingung der Vermittlung eines den vorgegebenen Texten adäquaten Selbstverständnisses liegt in der Deutung des hermeneutischen Verfahrens als einer Bewegung vom Wort auf das verstehende Subjekt hin. «Denn das Wort, das einst geschehen ist und in seinem Geschehensein zum Text geworden ist, muss mit Hilfe des Textes wiederum Wort werden und so als auslegendes Wort geschehen . . . Die Tiefe solchen Auslegungsgeschehens ist allerdings erst damit erfasst, dass es als ein Zur-Wahrheit-Bringen Aufdeckung und Veränderung der Wirklichkeit zugleich ist.»³⁶ Aufdeckung, insofern das dem Text zugrundeliegende Selbstverständnis ans Licht gebracht werden soll, und Veränderung, insofern das «geschichtliche Vorurteil»³⁷, das die Vermittlung des Selbstverständnisses des Textes erschweren muss, überwunden werden soll.

Ist das hermeneutische Verfahren aber in der Lage, diese zweifache Vermittlung zu leisten? Das Programm dieses Verfahrens geht auf eine Wahrheit, «die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt». Diese Wahrheit will es «überall aufsuchen, wo sie begegnet, und auf die ihr eigene Legitimation befragen.»³⁸ Die Ineinssetzung von «Wahrheit» und «Überlieferung» – um nichts anderes handelt es sich bei diesem Programm – ist im Grunde jedoch die «Flucht in Wahrheiten», die sich nicht auf dem Wege strenger Methodik erbringen lassen, wenn etwa auch Gadamer ausdrücklich auf Subjektivität im strengen Sinne verzichtet. An deren Stelle tritt ein nur vage bestimmtes «Sich-Einfühlen» in Überlieferungszusammenhänge. «Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als das Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. Das ist es, was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muss, die viel

³⁴ R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus: Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl. 1960, 3 (1960), S. 17.

³⁵ H. G. Gadamer, Hermeneutik und Historismus: Philos. Rundschau 9 (1962), S. 63.

³⁶ G. Ebeling, Theologie und Verkündigung: Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 1 (1962), S. 14.

³⁷ H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (1960), S. 261: «Die Selbstbestimmung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. Darum sind die Vorurteile des Einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit des Seins.»

³⁸ Gadamer (A. 31), S. XIII.

zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode beherrscht ist.»³⁹ Die Hermeneutik sieht analog dazu auch in der Schrift ein «Überlieferungsgeschehen»; diese Deutung dürfte jedoch kaum in der Lage sein, die Frage nach der altchristlichen Eschatologie anders als in den traditionellen Kategorien zu beantworten. Ihr Vorgehen ähnelt dem interpretatorischen «Schnellverfahren», mich als «Hörer in Moses' oder Paulus' Haut zu stecken», obwohl ich «weder so noch so heisse».⁴⁰

Die Hermeneutik in diesem Sinne identifiziert die Wahrheit eines Textes nicht mit einer bestimmten Position, die an den Text heranzutragen wäre. Vielmehr versucht sie, gleichsam aufgrund eines «metaphysischen Apriori der Geistesgeschichte»⁴¹ in einer ihr eigentümlichen «hermeneutischen Richtigstellung» Wahrheit zu rekonstruieren. Subjektivität als Konstituens jeden möglichen «Wortgeschehens» wird auf diese Weise zugunsten des «Sich-Einfühlens» in eine nicht näher bestimmte «Objektivität» geleugnet. Diese «Objektivität» hilft jedoch auch nicht weiter: «Objektive 'Heilstatsachen' sind deshalb nur das konträre Gegenteil von 'objektiven Welttatsachen', d. h. bloss eine apologetische Entgegensetzung, als ob Gott einfach das Gegenteil der Welt wäre.»⁴² Die Konsequenz aus alledem ist die Feststellung, dass Hermeneutik bei der Vermittlung des genuinen Selbstverständnisses des Schrifttextes nicht weiterhilft. Hermeneutik ist ausschliesslich Vermittlung, m. a. W.: Auslegung ist primär das Ineinssetzen von zu vermittelndem Selbstverständnis (Text) und Subjekt dieser Vermittlung im «Universum des Verstehens» (Gadamer), das das historische «Vorurteil» zwar angreift, aber auch gerade zu einem solchen beitragen muss: das Bewusstsein der Differenz zwischen Objekt und Subjekt der Vermittlung wird in einem vorausgesetzt und zu überwinden versucht, so dass diese Differenz zwischen Subjekt und Gegenstand der hermeneutischen Reflexion mit innerer Notwendigkeit zur Abhängigkeit von diesem führen muss. Die Polarität von Vermittlung und Entgegensetzung (Differenz) als Konstitutionsprinzip philosophischer Reflexion wird im hermeneutischen Verfahren einseitig zugunsten der blossen Vermittlung aufgegeben, die dennoch nicht Vermittlung mit allen «Inhalten» ist, denn auch die Differenz zum Reflexionsgegenstand müsste vermittelt werden: «Die hermeneutische Situation einer Zeit überführt nicht ohne weiteres in den Standpunkt einer Hermeneutik aller Zeiten.»⁴³

b) «Nicht das Bleiben beim Gegebenen, Überlieferten ist einer Theologie vorzuziehen, die traditionalistisch oder positivistisch geworden ist. Im Gegenteil: Gerade unter dem Schein besonders treuen Festhaltens am Überlieferten wird dieses de facto preisgegeben, weil es einfach als traditum und damit als praeteritum 'präsentiert' wird, statt es in die Zukunft weisend zu verantworten im gegenwärtig geschehenden Wort, damit das traditum sich ereigne im Vollzug der traditio. Das

³⁹ Gadamer (A. 31), S. 274f.

⁴⁰ M. Mezger, *Anleitung zur Predigt*: Zs. Theol. u. Ki. 56 (1959), 377–397, S. 384.

⁴¹ H. Jonas, *Augustinus und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), S. 7.

⁴² E. Fuchs, *Hermeneutik* (21958), S. 93f.

⁴³ R. Bubner, *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*: J. Habermas u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971), 210–243, S. 230.

traditum ist nur dann das, wozu es überliefert ist, wenn es eingeht in den Akt der Überlieferung, d. h. wenn aus dem in Buchstaben fixierten Text das Geistgeschehen des mündlichen Wortes wird.»⁴⁴ Damit ist der entscheidende Vorwurf gegenüber der traditionellen Hermeneutik ausgesprochen, die allein an der *quaestio facti* festhält und die *quaestio iuris* gar nicht erst thematisiert. Gadamer konnte seine Position nicht ohne Grund mit den Worten zusammenfassen: «Ich halte es allein für wissenschaftlich, anzuerkennen, was ist, statt von dem auszugehen, was eben sein sollte oder sein möchte. In diesem Sinne versuche ich, über den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft (der sein begrenztes Recht besitzt) hinauszudenken und in prinzipieller Allgemeinheit zu denken, was immer geschieht.»⁴⁵ Auf der Tagung der Alten Marburger (1962) hat er konsequent die Meinung vertreten, es sei nicht das Selbstverständnis, das in der Sprache zum Ausdruck komme. Das Wort sei «selbstlos», und das, von dem der biblische Autor spreche, transzendiere sein Selbstverständnis. Was die Sprache zu sagen habe, sei in der ausgesagten Sache zu suchen, so dass das Wort in das hinein «verschwinde», was es sage.⁴⁶

Die Aktualisation eines Textes ist demgegenüber angewiesen auf die Thematisierung der Differenz von Text und Aktualisierenden. Unter dieser Rücksicht wird jedoch das, was in der traditionellen Hermeneutik «Objekt des Verstehens» ist, zum Material der Kritik, durch die die *kritische Reflexion* die angesprochene Differenz zu überwinden sucht. Dabei lässt jene sich bewusst auf die Aporie ein, dass die Dinge, die kritisiert werden, jenseits der kritischen Reflexion weiterexistieren, «weil die Reflexion sie voraussetzt und ihrer bedarf, um sie zu kritisieren».⁴⁷ Die Überwindung sowohl des Dogmatismus der traditionellen Hermeneutik (die Verabsolutierung eines universalen Sinnzusammenhangs), der es nicht um Aktualisation, sondern um ein adäquates (i. e. «kongeniales») Verstehen geht, wie der Aporie der kritischen Reflexion erscheint nur möglich im Rückgriff auf das Subjekt kritischer wie traditioneller Hermeneutik. Theorie wird auf diese Weise erneut – und das ist das Ziel – reduziert «auf die Freiheit der Reflexion, an sich in Unterscheidung von allem anderen festzuhalten. Diese Selbstgewissheit muss immer neu erworben werden, indem Reflexion an Inhalten, die sie reflektiert, just dadurch, dass sie sie reflektiert, erweist, dass sie nicht jene ist und jene nicht sie sind.»⁴⁸ Damit ist die Bedeutung der schon angesprochenen Differenz für das hermeneutische Verfahren explizit zugegeben. Allerdings muss – gegen Adorno – das Gegenüber als Objekt der Reflexion nicht ipso facto zum «Unwahren» werden, solange nicht – in Umkehrung zur traditionellen hermeneutischen Reflexion – die Polarität von Vermittlung und Entgegensetzung einseitig zugunsten der Entgegen-

⁴⁴ Ebeling (A. 36), S. 14.

⁴⁵ Gadamer (A. 35), S. 248f.

⁴⁶ W. Kimmerle, Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik: Zs. Theol. u. Ki. 59 (1962), S. 2ff.

⁴⁷ Bubner (A. 43), S. 215.

⁴⁸ Bubner (A. 43), S. 219. Vgl. Th. W. Adorno, Eingriffe (1963), S. 23f. bzw. S. 17: «Wer noch philosophiert, kann es nur, wenn er die marxische These vom Überholtsein der Besinnung verneint... als auch machtloser Versuch des Gedankens, seiner selbst mächtig zu bleiben.»

setzung aufgegeben wird. Beide Momente (in ihrem Bezug zur Zeit) als im reflektierenden Subjekt vermittelte bilden das logische «Gegenüber» des Textes, dessen Selbstverständnis es zu transponieren und für die je aktuelle Zeit fruchtbar zu machen gilt. Dieses logische «Gegenüber» ist das Subjekt, dem sich die Frage Bultmanns⁴⁹ nach der Möglichkeit einer Vermittlung des eschatologischen Bewusstseins Jesu und nach der Relevanz dieses «historischen Phänomens» stellt.

Ohne die kritische Haltung der Entgegensetzung in aller Vermittlung ist ein «Textverstehen» nicht denkbar. «Die Kritik ist ein integrierendes Moment der Bemühung um das Textverstehen. Sie richtet sich um dessen willen, was der biblische Text zum Verstehen bringen will, gegen alles, was dieser ‘hermeneutischen’ Funktion des Textes hindernd im Wege steht. Sie ist grundsätzlich Kritik gegenüber der Entstellung des Textes: seien es Entstellungen des Textverständnisses infolge überlieferter Vorurteile und unsachgemässer Interpretationsschemata und Fragestellungen; seien es Entstellungen der Sache selbst, um die es dem Text als biblischem geht, infolge verwirrender Sprachmittel des Textes.»⁵⁰ Diese Aufgabe fällt der Hermeneutik, die das «historische Vorurteil» bewusst in Kauf nimmt, jedenfalls schwerer als dem «kritischen Subjekt», das sowohl Entgegensetzung wie Vermittlung zu reflektieren sich bemüht.

c) Interpretation als Kritik an der Entstellung eines Textes (beispielsweise bedingt durch das «historische Vorurteil» oder die «Ungleichzeitigkeit» von Subjekt und Objekt der Interpretation) zielt auf die dem Text eigene *Wahrheit*. Dieses Ziel lässt sich kaum mit der klassischen Formel der adäquatio umschreiben, da gerade diese jene fundamentale Distanz (Differenz), die Interpretation überwinden will, zugunsten einer logischen Gleichzeitigkeit mit dem Text leugnet. Wahrheit meint allgemein auf der einen Seite «einen Geltungsanspruch, andererseits das Sichverhalten der Sache selbst».⁵¹ Sollen diese Bestimmungen als Kriterien der Wahrheit eines überlieferten «Wortgeschehens» angesehen werden, dann muss die Interpretation, welche «Selbstverständnis» vermitteln will, die Bedeutung der Zeit als des Trennenden und Erschwerenden im Verständnis dieses «Wortgeschehens», dessen Wahrheit in der Behauptung des Offenbarungscharakters dieser Texte präjudiziert wird, reflektieren. Die Wahrheit «dieses» Wortgeschehens soll erwiesen werden in Auseinandersetzung mit den erschwerenden Gegebenheiten dessen, was hier global unter dem Begriff der Zeit zusammengefasst wird.

Diese Wahrheit ist einerseits fremd, als *Entgegensetzung*, andererseits aber auch, insofern sie Selbstverständnis konstituiert, vermittelt und somit «nahe». Gerade die klassische Unterscheidung von logischer und ontologischer Wahrheit muss sich hier als ungenügend erweisen. Die Reflexion der Differenz wirkt der Privatisierung der Wahrheit entgegen, wohingegen die Thematisierung des Subjekts in diesem Prozess der Wahrheitsfindung auf die «gesellschaftliche», *Kommunikation* begrün-

⁴⁹ Vgl. Anm. 34.

⁵⁰ G. Ebeling, *Wort und Glaube: Zs. Theol. u. Ki.* 47 (1950), S. 451.

⁵¹ L. B. Puntel, *Wahrheit: Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (1974), 1649–1668, S. 1653.

dende Funktion verweist, in der das Wortgeschehen gründet. Die kritische Reflexion erscheint unter diesem Aspekt als angemessenste Interpretationsweise. Sie soll in der Analyse «des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse . . . die Behauptung stützen, dass radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftskritik möglich ist». ⁵² Damit ist nichts anderes ausgesprochen als die Feststellung, dass die Selbstverständnis konstituierende Bedeutung des «Wortgeschehens», das es zu interpretieren gilt, immer auch in seiner kommunikativen Dimension zu sehen ist: Wahrheitsanspruch ist weder objektive Gültigkeit noch subjektive Gewissheit, also entweder Vermittlung oder Entgegensetzung, sondern intersubjektives Geschehen, das trotz der Distanz, welche die Zeit schafft, den Rahmen bereitstellt, innerhalb dessen eine bestimmte Weise der Kommunikation möglich und sinnvoll ist.

*

Das *Wortgeschehen*, das dergestalt als intersubjektives bestimmt wird, empfängt seine Relevanz für unser Selbstverständnis nicht aus einem universal vorgegebenen Sinngefüge, wie es die hermeneutische Position suggeriert, sondern aus seiner vorgängigen Bestimmung als *Heilsgeschehen*. ⁵³ Diese lässt sich methodisch nicht aufweisen. Gleichwohl bestimmt sie die Methodenfrage, insofern die jeweilige Methode das neu zu konstituierende resp. zu rekonstruierende Selbstverständnis als ein am Heilsgeschehen orientiertes erweisen muss und dieses auch weitertragen soll (kommunikative Dimension). Das Wortgeschehen wird als Heilsgeschehen gedeutet. Für die Frage nach der Wahrheit heisst das, dass diese einmal – nämlich als konkretes Wortgeschehen – vorgegeben ist, u. U. in Entgegensetzung zu allem, was als «Wahrheit» ausgegeben werden mag, andererseits aber als eine in ein neues Selbstverständnis hinein zu vermittelnde sich auch der Leistung des vermittelnden Subjekts verdankt, welches ihr in intersubjektivem Zusammenhang erst zu ihrer Kompetenz verhilft. Diese Spannung lässt sich traditionell umschreiben mit dem Begriffspaar von objektiver Heilstatsache und Erfüllung derselben in präsentischer Eschatologie und damit wieder korrespondierender noch ausstehender Heilsvermittlung, die zwar zugesagt, aber noch nicht realisiert ist (als futurische Eschatologie).

«Hier ist, bei vollkommen unverdeckter Anerkennung der Textgestalt und ihrer Freiheit, die Aussage des Textes heute *nur* übersetzbar bei *radikaler konträrer Aussage-Bewegung* zum Text. . . . Anleitung zur Predigt besteht nicht darin, dass dem Lernenden hier die Anfechtung des Textes erspart bleibt oder dass man ihm irgendwelche Schliche beibringt, wie er um die seit langem offenen und bloss immer wieder auf die lange Bank geschobenen Fragen herumkommt, sondern dass man ihm Mut macht und ihn verpflichtet, dem Text dergestalt unbedingt zu vertrauen, dass beim wahrhaftigen Übersetzungsversuch heute der Text seinen Aussagewillen bewährt und durchhält – gerade dort und darin, wo wir um des glaubenschaffenden Zeugnisses willen die Aussage *in völlig anderer Sprache*, also u.U. *contra versionem explicatam* wiederholen müssen.» ⁵⁴

⁵² J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1968), S. 9.

⁵³ Vgl. Anm. 33.

⁵⁴ Mezger (A. 40), S. 387.

Wahrheit als ein in einem «Wortgeschehen» zugängliches «Heilsgeschehen» scheint auf den ersten Blick wenig mit den traditionellen Bestimmungen der Eschatologie zu tun zu haben. Wenn beides dennoch in einer Art Identifikationsverfahren gegenüber- und zusammengestellt wird, dann darum, weil Eschatologie im neutestamentlichen Verständnis selbst nichts anderes ist als eine Form, in der das Heil, das sich ereignet hat, zur Sprache zu bringen versucht wird, und zwar in seinem ausdrücklichen Bezug zur Zeit, wie er hier zu thematisieren unternommen wurde (entgegen aller existentialphilosophischen «Daseinsanalyse»). Diese Aussage (und Zusage) ist «Wortgeschehen», das ein an dieser Wahrheit (dass das «Heil da ist» – Reich Gottes – und in einem bestimmten Verhältnis zur Zeit zu sehen ist, ja aus «zeitlichen Geschehnissen» Heilsgeschehen macht) orientiertes Selbstverständnis konstituiert. Die Zeit ist dabei insofern von Bedeutung, als diese einmal in die Erfahrung der Wahrheit mit einbezogen wird, mythologisch als Thematisierung der Frage nach dem Ende der das endgültige Heil anscheinend aufhaltenden Zeit, und als diese zum anderen die Wahrheit der Inhalte dieses Geschehens mit seinen historischen/geschichtlichen Bedingungen im weitesten Sinne in Verbindung bringt. Die Transformation des tradierten Wortgeschehens in ein den Bedingungen des neuzeitlichen Subjekts adäquates Selbstverständnis ist darüber hinaus ebenfalls nur in kritischer Reflexion auf die Zeit als Ausdruck der Distanz zum ursprünglichen Wortgeschehen wie als Weise des Wirkens desselben möglich.

Der Versuch, die Eschatologie des N.T. als auch für das Selbstverständnis des Menschen, der von den Voraussetzungen eines diametral entgegengesetzten Weltbildes her denkt und handelt, als bedeutsam zu erweisen, erbrachte also folgendes Ergebnis: Das, was traditionell mit dem Begriff «Eschatologie» umschrieben wird, ist nicht nur Ausdruck des Versuches, «Heilswahrheit» unter bestimmten Bedingungen auszusagen, sondern ist darüber hinaus – als das zur Sprache bringen der Weise, in der diese Wahrheit «anwesend» gedacht wird – nicht nur zur Interpretation und Transformation in andere Bedingungen des Denkens fähig, sondern umschreibt gleichzeitig die Bedingungen einer derartigen Interpretation. Das, was die traditionelle Eschatologie, von jeder Entstellung gereinigt, meint, bleibt daher konstitutiv für die heute möglichen Versuche, die Wahrheit des Heilsgeschehens auszulegen.

Eschatologie als der Versuch der Beschreibung und Umschreibung der je besonderen Weise der Anwesenheit der Wahrheit Gottes und deren Erfahrung im Glauben und als Bestandteil dieser Wahrheit selbst integriert nicht ipso facto in einen universal vorgegebenen Wahrheitszusammenhang, sondern kritisiert das Arrangement von «Wahrheit» und «Zeit», die voreilige Identifikation von Heil und Gegenwart als gegenwärtiger (i. e. vorläufiger) Institution, ebenso wie sie dieser das Heil als «mit der Zeit vermitteltes», auch schon anwesendes, für das «Jetzt» zusagt.

Eschatologie als geschichtlicher Ausdruck der in der Offenbarung zugesagten Wahrheit darf weder das real Gegenwärtige im Blick auf ein noch ausstehendes Zukünftiges überspringen, noch die Vollendung der Welt in der Wahrheit Gottes,

die als ganze noch aussteht, sowie das Unabgeholte, Ungenügende des Je-Jetzt vergessen und das Präsens, meine dies den einzelnen oder die Institution und ihre Ordnungen, absolut setzen. Beides miteinander zu vermitteln kann der «medialen Position», welche die Vermittlung zu ihrem ureigenen Geschäft gemacht hat, nicht gelingen, da sie gleichsam nur Oberflächenphänomene, Umschreibungen und Interpretamente oszillieren lässt, all dies kritisch auf seinen Kern hin zu durchdringen jedoch nicht imstande ist. Der vorliegende Versuch wollte dies mit den Mitteln einer Philosophie leisten, die sich als «Ideologiekritik» theologischen Deutungsschemata nur noch in deren säkularisierter Form verbunden weiss. Dieser Versuch ist daher ein aussergewöhnliches, nicht nur Beifall findendes Unternehmen⁵⁵, das aber – so glauben wir – für eine Neuinterpretation, und eine solche ist ja das Problem aller gegenwärtigen Theologie, soweit sie Seriösität beanspruchen kann, fruchtbar gemacht werden könnte. Wenn methodische, wissenschaftstheoretische und kritische Überlegungen nicht stagnieren – das Gegenteil ist noch nirgendwo sichtbar geworden –, dann tut auch die Theologie, die ja heute reden will (von einer Zukunft, die heute faszinieren soll), gut daran, sich nicht nur auf ein traditum, das weithin zum praeteritum und damit plusquamperfectum geworden ist, zu berufen, zumal davon für die Theologie nicht wenig, für ihre Glaubwürdigkeit aber alles abhängt. Im übrigen sollte der, welcher der Führung des Geistes vertraut, auch wissen, dass dieser sich in der Vernunft, nicht aber in den Vorurteilen der Gläubigen äussert. «Es tat der Kirche nie gut, sich eigenwillig auf *einen* Mann – ob er nun Thomas (seien wir froh, dass wir keinen Thomas haben und brauchen) oder Luther oder Calvin hiess – und in seiner Schule auf *eine* Gestalt ihre Lehre festzulegen. Und es tat ihr überhaupt nie gut, prinzipiell rückwärts statt vorwärts zu blicken: als ob sie der 'konsequenten Eschatologie' eben doch recht geben wollte, als ob sie eben doch nicht an den *kommenden Herrn* glaubte.»⁵⁶

Carl-Friedrich Geyer, Münster, Westf.

⁵⁵ Was allerdings wenig zur Sache tut, wenn man bedenkt, dass «ein Theologe nicht nur das Recht, sondern unter Umständen sogar die Pflicht haben (kann), sein Argument für eindeutig und sicher zu erklären, auch wenn seine Kollegen ihm keinen Beifall spenden»; so K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, 4 (1964), S. 32.

⁵⁶ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 3, 4 (1951), S. IX.