

Vorlesung ESCHATOLOGIE * 17. März 2021

Warum wir nicht mehr eschatologisch denken können

Im Grunde steht die ganze Vorlesung unter dieser Frage: Weshalb haben wir die Eschatologie aus unserem Denken und Lebensgefühl ausgeschlossen? Wie integrieren wir sie neu? Jede Vorlesung ist ein Aspekt der Antwort auf diese Frage:

Vorlesung 1: Wir können nicht mehr eschatologisch denken, weil wir die Finalursächlichkeit auf Instrumentalursächlichkeit reduziert haben und folglich keine teleologische Ausrichtung der Wirklichkeit mehr annehmen.

Vorlesung 2: Weil wir von Gott zu klein denken und ihn deshalb definitiv in Abgrenzung zur Schöpfung definieren, also weit weg – anstatt so groß von Gott zu denken, dass er die Abgrenzung von uns nicht nötig hat und in ganzer Fülle in uns und unter uns wohnt.

Weil wir von Gott zu klein denken und meinen, er könne sich auch im Schwinden der Zeit nicht in unsere Endlichkeit hineinbegeben, sondern müsse im ewigen Jenseits verbleiben, das uns immer fremder und unerreichbarer, letztlich auch unnötig und unmöglich erscheint.

Weil wir von daher die große Verheißung der göttlichen FÜLLE (PLEROMA) im Endlichkeiten eigentlich ständig aus den biblischen Verheißungen herausfiltern.

Vorlesung 3: Weil wir aus diesem Grunde eine völlig falsche Frage stellen, die da lautet: Warum ist Jesus weggegangen und kommt nicht endlich wieder? Und weil wir uns in dieser Wartezeit einrichten wie die Apostel nach dem Tod Jesu: Wir gehen fischen. Nur nennen wir das anders. Wir gehen arbeiten, wir studieren, wir organisieren das kirchliche Leben – aber nicht um handelnd die Wiederkunft Jesu und das ewige Leben individuell und gemeinschaftlich zu ermöglichen und zu beschleunigen, sondern um uns zu beschäftigen und am Leben zu erhalten.

Das Wort „Parusieverzögerung“ hat seine Berechtigung, wenn es präzise gedeutet wird im Sinne des paulinischen „katechon“: Was hindert Gott darin, die Fülle seiner Gegenwart durch Jesus Christus auch in Herrlichkeit offenbar werden zu lassen?

In Vorlesung 4 machen wir uns verschiedene weitere Elemente unter diesem Vorzeichen deutlich.

1) Von Gott her – 2) von der Seele her – 3) vom der Geschichte her – 4) von der Wiederentdeckung der Eschatologie her

1) Von Gott her

- a. **Gott ist „oben“** bis zur Blüte der Naturwissenschaft. Er war die oberste, Sphäre der von ihm geschaffenen und geordneten Welt. Schon der Sternenhimmel war ihm ganz nah und gehörte zum Bereich des Ewigen, weil er zwar in Bewegung war, aber als vollendete Bewegung galt. Die Welt „grenzte an Gott“. Das war richtig und falsch: Richtig, weil die Welt nicht Gott ist und daher von ihrer Seite die Grenze wahrnehmen muss. Falsch, weil die Grenze als äußerliche Abgrenzung gedacht ist.
- b. **Gott ist „jenseits“**, seit der Kosmos als durch und durch endlich und vergänglich entdeckt wurde. Das war richtig und falsch zugleich: Richtig, weil Gott von der Grenze

zum Irdischen befreit war. Falsch, weil nun der Kosmos immer mehr in seiner Eigengesetzlichkeit und beziehungslos zu Gott gedacht wurde.

- c. **Gott wurde „der ganz Andere“**, als sich zeigte, dass man von einem beziehungslosen Gott eigentlich gar nicht mehr verantwortet sprechen kann. Man kann aus dieser Redeweise eine Art Pseudomystik machen, aber letztlich muss ich zugeben: Dieser „ganz Andere“ geht mich nichts an. Das ist richtig und falsch: Richtig, weil es nicht mehr irdische, definierende Kategorien auf Gott anwenden will. Falsch, weil diese Rede Gott immer nicht Gott für uns sein lässt.
- d. **Gott ist tot**, jedenfalls für uns. Das ist im Grunde die letzte Konsequenz aus der Linie der falschen Interpretationen. Nehmen wir die Linie der richtigen Interpretationen, dann kommen wir durchaus zu einem eschatologischen Gott der unter uns wohnenden Fülle: Gott ist „erhaben“, „übersteigt“ uns. Gott liegt jenseits all unserer Vorstellungen, weil er uns zuvor ist als Schöpfer, und uns voraus als Vollender. Gott ist „der ganz Andere“, weil er der „Nicht-Andere“ ist, der sich nicht durch Abgrenzung durch uns definieren muss. Gott ist „tot“, weil er sich in Jesus Christus entäußert und unter uns gewohnt hat, bis zur Annahme des irdischen Todes, so dass dieser zu einer Wirklichkeit des göttlichen Lebens geworden ist. Doch indem Gott den Tod auf sich genommen hat, hat er uns den Weg zum Leben in göttlicher Fülle erschlossen. Gottes Geist „macht lebendig“ kraft der Auferstehung Jesu Christi.

2) Von der Seele her

- a. Die Seele ist für die Christen zunächst **sterblich**, weil „von oben“ gegeben. Sie grenzten sich damit gegen alle philosophischen und theologischen Systeme ab, die den Menschen selbst als Quelle und Sitz des Lebensprinzips annahmen. Das ist richtig und falsch zugleich: Richtig, weil die Quelle des Lebens nicht im Menschen selbst liegt, sondern eine Gabe Gottes ist. Falsch, insofern Gott als Schöpfer das Leben nicht willkürlich gibt und entzieht, sondern alle Geschöpfe zum Leben bestimmt hat.
- b. Wenn Gott ins Jenseits rückt, kann man die Seele im Irdischen definieren. Das geschah auf dem Konzil von Vienne 1311/12 (DH 902): Die Seele wird als „forma corporis“ bestimmt. Sie wird jetzt auch von der irdischen Seite her als **unsterblich** definiert, d.h. sie ist derjenige Punkt im Menschen, der über den Tod hinaus die Kontinuität des Menschen als Person ausdrückt. Deshalb ist sie nach Thomas zwar an den Leib gebunden, geht aber nicht in ihrer Funktion für den Leib auf. Sie ist gleichsam der „Anker der Unsterblichkeit“ im sterblichen Menschen. Beim V. Laterankonzil 1512-1517 wird (gegen Averroes) definiert, dass der Mensch eine individuelle, unsterbliche Seele hat, die Voraussetzung für die persönliche Unsterblichkeit ist. Theologen drängen darauf, dass diese Aussage als philosophisch beweisbar erklärt wird. Thomas de Vio Cajetan wehrt sich dagegen, weil er richtig sieht: Die Unsterblichkeit der Seele mag gute philosophische Gründe haben, aber die Unsterblichkeit in Verbindung mit dem christlichen Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches ist nur aus der heilsgeschichtlichen Offenbarung heraus plausibel. Die neue theologische Sicht- und Redeweise ist richtig und falsch zugleich: Richtig, weil in der Tat jeder Mensch in sich die Berufung zum ewigen Leben in der Fülle des göttlichen Lebens trägt. Falsch, insofern diese Berufung nicht losgelöst von der Perspektive des Glaubens rein rational

zugänglich ist. So wird die Unsterblichkeit der Seele gerade dadurch unplausibel, dass Philosophen (und Theologen) ihre „immanente“ Definition suchen: René Descartes hat bekanntlich vorgeschlagen, dass die Seele ihren Sitz in der Zirbeldrüse hat, also ein physisch verortetes Phänomen ist.

- c. Wenn Gott der „ganz Andere“ wird und sein Handeln in dieser Welt damit höchst fraglich und unplausibel, wird die unsterbliche Seele ebenfalls als höchst fraglich und unplausibel entdeckt. Ich kann nichts als **physiologische Prozesse** und die Sterblichkeit des Menschen wirklich nachweisen. Die „Ganztodhypothese“, die von Theologen entwickelt wurde, schließt die Sterblichkeit von Leib und Seele ein. Eine mögliche Auferweckung durch Gott ist Glaubenssache, hat aber keinen Anhalt mehr an der erforschbaren Wirklichkeit. Das ist falsch, weil die uralte Sehnsucht des Menschen nach der Überwindung des Todes damit – ohne zwingende Notwendigkeit – als Selbsttäuschung deklariert wird. Das ist richtig, weil nun der Mensch sich dem radikalen Eintauchen in die Endlichkeit, das auch Gott selbst vollzogen hat, nicht mehr entziehen kann. Es gibt keine Gewissheit in diesem Leben, außer das gläubige Vertrauen auf das rettende Handeln Gottes.
- d. Wenn Gott tot ist, dann überlebt auch der Mensch nicht mehr lange, jedenfalls nicht in seiner kühnen Hoffnung auf ewiges Leben. Wenn Gott den Tod auf sich genommen hat, dann dürfen wir vertrauen, dass **selbst der Tod kein Gegensatz zu Gottes Fülle** ist.

3) Von der Geschichte her

Die zentrale Entwicklung der Moderne ist die Ersetzung der theologischen Deutung der Geschichte durch eine Geschichtsphilosophie. Der Sache nach bietet sich diese Vorstellung immer an und scheint höchst plausibel, ja evident: Menschen machen Geschichte. Dem Begriff nach entsteht die Geschichtsphilosophie im 18. Jahrhundert beim Philosophen Voltaire.

- a. Wenn Gott oben ist und der Sternenhimmel so gut geordnet ist, dann lebt die ganze sterbliche Welt auch in der Hoffnung, dass eine **gute Ordnung** sie trägt und birgt. Das ist richtig, weil die Schöpfung zum Heil und zum Leben bestimmt ist. Das ist falsch, weil es keine Garantie gegen Tod und Katastrophen gibt.
- b. Wenn Gott jenseits ist, dann scheint die ganze **Last und Angst der Endlichkeit** auf den Menschen selbst zurückzufallen. Das ist richtig, insofern das Endliche selbst keine Garantie der Vollendung birgt, sondern ihr aufgrund der Offenbarung selbst apokalyptische Schrecken angekündigt sind. Das ist falsch, weil der Mensch in dieser Heilsgeschichte nicht der einzige Akteur ist, sondern in der „Fülle“ des in Christus geschenkten Heils weder in Resignation noch in verkrampfte Hektik verfallen muss.
- c. Wenn Gott der ganz Andere ist, dann liegt es nahe, dass wir die Geschichte **selbst in die Hand nehmen** und uns von theologischen Überbauten befreien müssen. Das ist richtig, insofern wir Gottes Gegenwart nicht als einen Faktor unserer Geschichtsgestaltung funktionalisieren können. Das ist falsch, insofern wir Gott in seinem Gott-sein nicht die Wirkmächtigkeit an und in der Geschichte absprechen dürfen, ohne Gott gerade als den „ganz Anderen“ misszuverstehen.

- d. Wenn Gott tot ist, dann zerfällt entweder die Geschichte in **Geschichten** (so in der Postmoderne, etwa nachzulesen bei Gianni Vattimo) – oder es gibt nichts mehr, was ich in der Geschichte fürchten muss, weil selbst der Tod der Weg zum Leben wird.

4) Von der Neuentdeckung der Eschatologie her

Die Eschatologie wurde im 19./20. Jahrhunderten nicht von der Theologie selbst wiederentdeckt, sondern gewinnt aus zwei Gründen neue Plausibilität:

- a. Weil die Geschichtsphilosophien sich im besten Falle als nicht tragfähig erweisen, im schlimmsten Falle als menschenverachtende Ideologien.
- b. Weil Christentumskritiker den Christen die abstrusen Aussagen der biblischen Eschatologie vorhalten, um sie lächerlich zu machen.

These: „Mit dem Ende der Neuzeit kehren die Themen der Eschatologie verwandelt zurück, in existentialistischer Form als Rede vom Ende der Geschichte oder distanziert als gelehrte Forschung. Die historische Kritik der Bibel kann die konsequente Eschatologie Jesu wiederentdecken, weil sie sich nicht gebunden fühlt, daran zu glauben“ (Dieter Hatstrup, Eschatologie, Paderborn 1992, 40).

Die theologische Wiederentdeckung der Eschatologie beginnt mit der Wahrnehmung des Mangels:

In seiner „Glaubenslehre“ stellte der liberale Theologe Ernst Troeltsch (1865-1923) fest: „Ein moderner Theologe sagt: Das eschatologische Bureau sei heutzutage zumeist geschlossen.“ Und Troeltsch fügt an: „Es ist geschlossen, weil die Gedanken, die es begründeten, die Wurzel verloren haben.“ (Dieses Zitat wird überall angeführt, aber nie präzise zitiert – auch von mir hier nicht! Ich weiß daher auch nicht, welchen Theologen Troeltsch anführt – aber früher oder später werde ich das Zitat verifizieren!)

Es folgen bald markante Aussagen über die Unverzichtbarkeit der Eschatologie, etwa bei Karl Barth in seinem Römerbriefkommentar:

„Direkte Mitteilung von Gott ist keine Mitteilung von Gott. Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun. Geist, der nicht in jedem Augenblick der Zeit aufs neue Leben aus dem Tode ist, ist auf alle Fälle nicht der heilige Geist“ (Karl Barth, Der Römerbrief, Zürich (1918, 12. Auflage 1978, VI).

Wir befassen uns heute exemplarisch mit der Wiederentdeckung der Eschatologie bei Albert Schweitzer (1875-1965), die sogar unter dem Titel „konsequente Eschatologie“ bekannt geworden ist. Bei Schweitzer sehen wir, was passiert, wenn Christen die Eschatologie ernstnehmen wollen, aber unfähig dazu sind, weil die anti-eschatologischen Voreinstellungen so stark sind, dass sie die Oberhand gewinnen.

Albert Schweitzer und die „konsequente Eschatologie“

Für Albert Schweitzer ist der Testfall des Geschichtsverständnisses die Frage nach dem historischen Leben Jesu. Der Testfall des Lebens Jesu ist die Frage dessen eschatologisches Verständnis der Naherwartung des Reiches Gottes. Und der Testfall dieser Eschatologie ist "Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis", über das Schweitzer 1901 seine Habilitationsschrift an der Universität Straßburg verfasst. Nehmen wir Jesu Erwartung des Reiches Gottes ernst, dann geraten wir in Widerspruch zum modernen Weltbild mit seinem geschlossenen Welthorizont, das diese Transzendenz nicht zu erlauben scheint. So war die Eschatologie in der Neuzeit nach und nach den Geschichtsphilosophien gewichen. Doch gerade der nüchterne Blick auf die Faktizitäten der Geschichte und der Texte führte zur Neuentdeckung der Eschatologie im Modus ihrer radikalen Ablehnung. Der Hamburger Orientalist Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) hält Vorstellungen wie Reich Gottes, Auferstehung und ewiges Leben für irrational – und weist gerade deshalb genüsslich den Christen die absurde eschatologische Sicht Jesu am Text der Bibel nach. "... auch mit Hass kann man Leben-Jesu schreiben – und die großartigsten sind mit Hass geschrieben"¹ – so Schweitzer.

Albert Schweitzer selbst schreibt keineswegs mit Hass, vielmehr mit einer großen Liebe und einem unbedingten, ja heroischen Willen zur Wahrhaftigkeit. Meine Kernthese lautet: Albert Schweitzer ist der messianisch gewendete Nietzsche, d.h. er denkt unter der Voraussetzung „Gott-ist-tot“.

1) Autobiographisch zeigt sich früh eine Verbindung zwischen Schweitzer und Nietzsche: "Im Jahre 1893 fing ich an, Philosophie und Theologie auf der Universität Straßburg zu studieren. In diesen Jahren des ausgehenden Jahrhunderts erlebten wir Studenten miteinander etwas Merkwürdiges: das Bekanntwerden der so verschiedenartigen Schriften Nietzsches und Tolstois".² Schweitzer beschreibt seine "große Enttäuschung" über die Unfähigkeit von Religion und Philosophie, kraftvoll gegen Nietzsche aufzutreten und ihn zu widerlegen. An Lev Tolstoi (1828–1910), den die Russische Orthodoxe Kirche später wegen seiner Ethik ohne Christus exkommunizierte, fasziniert ihn die Bejahung einer ethisch begründeten Kultur.

2) Die erste Aussage Albert Schweitzers ist allerdings die radikale Zurückweisung einer Ethisierung des Christentums. 1899 hatte er über die Religionsphilosophie Kants promoviert. Hier sieht er keine Anknüpfung für den Glauben. "Die moderne Ethik ist 'unbedingt', weil sie den neuen sittlichen Zustand aus sich selbst heraus schafft, wobei vorausgesetzt wird, dass sich dieser Zustand zur Endvollendung entwickeln wird. Die Ethik ist hier Selbstzweck, sofern die sittliche Vollendung der Menschheit sich mit der Vollendung des Reiches Gottes deckt. Das ist Kants Gedanke" (V,230). "Die Ethik Jesu hingegen ist 'bedingt' in dem Sinn, dass sie in unlösbarem Zusammenhang mit der Erwartung eines übernatürlich eintretenden Zustandes der Vollendung steht" (V,231). Kurz: "*Das Reich Gottes ist eine übersittliche Größe*" (V,232). Die Zurückweisung der Ethisierung des Christentums im Sinne Kants ist klar. Ebenso die Bindung an die Person Jesu und ihr messianisches Selbstbewusstsein, da "wenn Jesus sich

¹ Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1. Auflage 1906, ab der 2. Auflage 1913: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 9. Auflage 1984, 48.

² Albert Schweitzer, Gesammelte Werke in fünf Bänden, München o.J., 173 ; im Folgenden zitiert im Text mit der Angabe V + Seitenzahl.

selbst nicht für den Messias gehalten hat, dies den Todesstoß für den christlichen Glauben bedeutet. Das Urteil der urchristlichen Gemeinde ist für uns nicht bindend. Die christliche Religion erbaut sich auf *dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu*" (201). Doch wie vollzieht sich der Übergang zu der so bekannten Ethik der "Ehrfurcht vor dem Leben" bei Albert Schweitzer? Wir sollten darauf achten, dass alle Worte bei Schweitzer radikal vieldeutig sind, je nachdem ob man sie vor oder nach der für ihn entscheidenden Wende liest.

3) Vergessen wir nicht den geschichtlichen Kontext bei Schweitzer selbst: "Beginnender Untergang der Menschheit ist unser Erlebnis" (V,373), so sagt er angesichts der zwei von ihm erlebten Weltkriege, angesichts der atomaren Bedrohung und der ökologischen Krise, insbesondere aber anhand der schwindenden sittlichen Kraft der Menschheit, die er beobachtet. "Wir Epigonen" sollte seine Studie über Kultur und Ethik ursprünglich heißen. Doch dies genügt ihm nicht: "Warum nur Kritik an der Kultur? Warum sich damit begnügen, uns als Epigonen zu analysieren? Die Zeit erforderte nunmehr aufbauende Arbeit" (V,178). Der "modernisierte" Jesus ist ihm zuwider, weil er sowohl die biblische Botschaft verfälscht als auch unser eigenes Denken in einen geschichtlichen Umweg zwingt, der es intellektuell und sittlich schwächt.

4) Auf diesem Hintergrund wendet Albert Schweitzer sich dem Leben Jesu zu. Er erklärt nicht etwa die Leben-Jesu-Forschung für gescheitert und das historische Leben Jesu für unzugänglich. Im Gegenteil: Er ist der Überzeugung, konsequent zum historischen Jesus vorgedrungen zu sein, und dieser historische Jesus ist konsequent eschatologisch zu deuten: Jesus erwartet den unmittelbaren Hereinbruch des Reiches Gottes. Jede andere Deutung verfälscht die Bibel, darin ist sich Schweitzer mit Reimarus einig und übt radikale Kritik an der liberalen Bibelinterpretation: "Manche der größten Worte findet man in einem Winkel liegend, ein Haufen entladener Sprenggeschosse. Wir ließen Jesus eine andere Sprache mit unserer Zeit reden, als sie ihm über die Lippen kam. Dabei wurden wir selber kraftlos und nahmen unsern eigenen Gedanken die Energie, indem wir sie in die Geschichte zurücktrugen und aus der Vorzeit reden ließen ... und zuletzt noch auf die Virtuosität stolz ist, mit der sie [die Theologie] ihre eigenen Gedanken in der Vergangenheit wiederfindet" (622).

5) Doch wie ist diese Eschatologie Jesu zu verstehen? Eschatologie ist nach Schweizer "nichts anderes als dogmatische Geschichte, welche in die natürliche hineinragt und sie aufhebt" (403). Hier ist seine Überzeugung am Werke, dass der Horizont der Natur geschlossen ist wie die Welt des *Leviathan*. Die Behauptung eines Einbruchs in diese Geschichte ist entweder unvereinbar mit der modernen Weltanschauung, oder sie bedeutet eine Entfremdung der Welt. Schweitzer verwendet viel Mühe auf den Nachweis, dass Jesus sich selbst nie als Messias bezeichnet habe. "Jesu Messianitätsbewusstsein war futurisch!" (V,301) Sein Selbstbewusstsein sagt ihm, dass er die Seinen durch die apokalyptischen Bedrängnisse führen muss, die dem Hereinbrechen des Reiches vorausgehen, und dass Gott ihn aufgrund von Leiden und voraussichtlich auch seines Todes als Messias einsetzen werde, als ersten bei der allgemeinen Auferstehung der Toten. Diese Überzeugung bestimmt sein Denken und Handeln. Deshalb ist seine Messianität ein Geheimnis: Keines der irdischen Zeichen des Lebens Jesu zeugt ja vom hereingebrochenen Reich Gottes. Nur als futurische Erwartung kann er dieses Geheimnis verraten. Dies geschieht dreimal: Auf dem Berg der Verklärung als Offenbarung an die "drei Intimen" (438), bei Cäsarea Philippi durch den bereits eingeweihten Petrus an alle Jünger, und beim Verrat des Judas an den Hohenpriester, so dass Jesus als der

Messias verurteilt wird, "obwohl er nie als solcher aufgetreten war" (V,305). Er stilisiert Johannes den Täufer zum wiederkommenden Elias, der in der jüdischen Apokalyptik ein weiteres Anzeichen des kommenden Reiches war. Johannes selbst hatte sich nie so verstanden, sondern sich als Vorläufer des Vorläufers Elias gesehen, den er mit Jesus identifizierte.

6) Jesu Erwartung scheitert. Seine Dogmatik, seine Weltanschauung – Schweitzer verwendet beide Ausdrücke – wird durch die Geschichte widerlegt. Die Aussendung der Jünger führt nicht zu der erwarteten endzeitlichen Bedrängnis. "Die natürliche Geschichte desavouierte die dogmatische, nach der Jesus gehandelt hatte" (416). Die entscheidende Parusieverzögerung ist diejenige, die Jesus selbst erfahren muss. Die überirdische Größe Jesu liegt darin, dass er nicht resigniert. Ein Entschluss, ein Willensakt, führt die Wende herbei. Ab jetzt bedeuten alle bekannten theologischen Worte etwas radikal Neues: Jesus entschließt sich, die Drangsale selbst herbeizuführen, indem er seinen eigenen Tod provoziert, sogar so, dass seine Jünger wunderbarerweise verschont bleiben. Schweitzer betont: Für Jesus existierte "nur die dogmatische, nicht die geschichtlich-empirische Todesnotwendigkeit" (446). In Schweitzers Terminologie bedeutet 'dogmatisch' offenkundig 'historisch nicht verifizierbar', mehr noch: in dieser Welt nicht möglich.

7) Die Bedeutung dieser Wende kann gar nicht hoch genug geschätzt werden: Bislang war das Reich Gottes Gegenstand der Erwartung aus dem Jenseits, nun wird es sittliche Tat: "Für Jesus bleibt das Leiden auch in dieser Form vor allem die sittliche Bewährung der Würde, die ihm bestimmt ist. Die Drangsal trägt jetzt aber die konkreten Züge eines bestimmten Ereignisses. Aus dem messianischen Enddrama zieht er sie gleichsam in die menschliche Geschichte herunter. Darin liegt etwas Prophetisches auf die Zukunft des Christentums: nach seinem Tod löst sich das ganze messianische Enddrama in menschliche Geschichte auf" (V,319). An die Stelle der passiven Erwartung auf das Handeln Gottes tritt die heroische sittliche Aktivität. Jesu tragende Bedeutung für unser heutiges Christsein geht durch einen radikalen Bruch mit Jesus hindurch, und der muss verstanden sein. Er ist nur etwas für starke Seelen. Deshalb bezieht sich Schweitzer ständig in positivem Sinne auf das biblische Wort: "Die Gewalttätigen reißen das Himmelreich an sich" (Mt 11,12). Es "muss das Irrewerden kommen" (621). Wir müssen uns von Jesu gesamter Weltanschauung einschließlich seiner Eschatologie als zeitbedingt verabschieden. "Ist dies nicht eine Wunde, für die es keinen Balsam gibt? Soll die Irrtumslosigkeit Jesu in religiösen Dingen nicht aufrechtzuerhalten sein? Hört er damit nicht auf, für uns Autorität zu sein? Wie Johannes Weiß habe auch ich schwer darunter gelitten, aus Wahrhaftigkeit etwas vertreten zu müssen, das dem christlichen Glauben Anstoß bereiten muss" (V,369).

8) Die Christen haben diese radikale Enttäuschung nicht ausgehalten. Paulus hat einen genialen Kompromiss gefunden: Er hält daran fest, dass das Reich Gottes gekommen ist; nur sein Offenbarwerden stehe noch aus. Das Feuer der Naherwartung und die sittliche Energie bleiben erhalten. Später ziehen sich die Christen auf eine Fernerwartung zurück. Da "es sich um ein dauerndes Verharren in der reinen Erwartung handelt", sind die Gläubigen nun "dazu verurteilt, nichts für die Bessergestaltung der Gegenwart unternemen zu sollen" (V,344). Die Dogmatik der Christen hat diesen Verrat an der heroischen Tat Jesu festgeschrieben. Ich zitiere die berühmte Stelle: Das Konzil von Chalcedon löste "mit seiner Zweinaturenlehre die Einheit der Persönlichkeit auf und vereitelte damit die letzte Möglichkeit des Zurückgehens auf den historischen Jesus. Der Widerspruch wurde zum Gesetz erhoben. Von dem

Menschlichen war so viel zugestanden, dass dem Historischen das Recht gewahrt schien. So hielt die Formel durch Trug das Leben gefangen und verhinderte, dass die führenden Geister der Reformation den Gedanken fassten, bis auf den historischen Jesus zurückzugehen" (47). Wir verstehen nun, welche gerade heilsgeschichtliche Rolle Schweitzer sich selbst beimisst und warum er wiederholt die Leben-Jesu-Forschung "eine einzigartige große Wahrhaftigkeitstat, eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit" nennt (621).

9) Wie sind auf diesem Hintergrund aber die starken Aussagen über die Bedeutung Jesu und des Reiches Gottes auch beim späten Schweitzer zu erklären? "Für die Menschheit, wie sie heute ist, handelt es sich darum, das Reich Gottes zu verwirklichen oder unterzugehen" – so schreibt er 1953 in der Schweizerischen Theologischen Umschau (V,373). Und die Persönlichkeit (nicht Person!) Jesu bleibt der entscheidende Bezugspunkt unseres Glaubens: *"Die Dogmatik soll nicht um einen Pflock grasen. Sie ist frei, denn sie hat unsere christliche Weltanschauung allein auf die Persönlichkeit Jesu Christi zu gründen, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Form, in welcher sie sich in ihrer Zeit auswirkte. Er selbst hat ja diese Form mit seinem Tod zerstört"* (V,326). Unser Bezug zu Jesus und zum Reich Gottes gründet nicht in der Erkenntnis, sondern im Willen, und dieser Wille ist Lebenswille. Seine Ethik der "Ehrfurcht vor dem Leben" beruht auf dem Grundsatz: "Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will" (V,181). Folglich gilt: Wir verstehen Jesus nur "von Wille zu Wille" (627). "Wir geben der Geschichte ihr Recht und machen uns von seinem Vorstellungsmaterial frei. Aber unter den dahinter stehenden gewaltigen Willen beugen wir uns und suchen ihm in unserer Zeit zu dienen, dass er in dem unsrigen zu neuem Leben und Wirken geboren werde und an unserer und der Welt Vollendung arbeite. Darin finden wir das Eins-Sein mit dem unendlichen sittlichen Weltwillen [hier klingt der Bezug zu Tolstoi an] und werden Kinder des Reiches Gottes. Es ist aber nicht so, dass wir die Idee der sittlichen Weltvollendung und dessen, was wir in unserer Zeit müssen, besitzen, weil wir sie durch historische Offenbarung von ihm bezogen haben. Sie liegt in uns und ist mit dem sittlichen Willen gegeben" (628).

10) Diese Kommunikation von Wille zu Wille nennt Schweitzer "Mystik". "Im letzten Grunde ist unser Verhältnis zu Jesus mystischer Art ... In diesem Sinne ist überhaupt jedes tiefere Verhältnis zwischen Menschen mystischer Art" (629).