

Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen

Naturphilosophie und Eschatologie im politischen Horizont – am Beispiel Albert Schweitzers

1. Das mechanistische Weltbild – Ursache oder Symptom?

„Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen kann“ – so lautet der erste Grundsatz der Theologie bei Dieter Hattrup in Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft. Es gibt viel Identität in der Wirklichkeit, viele kausale Zusammenhänge und viele Möglichkeiten, gestaltend auf unsere Welt einzuwirken. Eine letzte, vollendete Identität, eine vollständige Beherrschung der Natur, die Weltformel und deren technische Umsetzung zur Voraussage und Gestaltung der Zukunft sind nicht möglich – so zeigt es sich im 20. Jahrhundert „tragisch“¹ den Naturwissenschaften selbst, denn der Zufall, Prinzip des Nichtwissens, ist echt.² Unermüdlich beschreibt Dieter Hattrup die dadurch hervorgerufene Trauerarbeit. Die Studierenden der Theologischen Fakultät in Fribourg haben ihn in den elf Jahren seiner Tätigkeit als Gastprofessor der Dogmatik schätzen gelernt. Auch der Verfasserin dieses Beitrags hat Dieter Hattrup in vielen theologischen Bereichen die Augen geöffnet, über seine unmittelbaren Interessengebiete hinaus: Wie viele Generationen theologischer Arbeit sind an dem „Naturismus“ gescheitert, den sie vielleicht wahrnehmen, aber nicht mit eigenen theologischen Mitteln überwinden konnten?

Wie aber der Naturismus des 18. und 19. Jahrhunderts das über die Natur hinausgehende Übernatürliche als Un-Natur ansehend in seiner Existenz gelehnet hat, so verneint die Entmythologisierungstheologie das über das Gemein geschichtliche hinausgehende Übergeschichtliche an der ‚Geschichte‘ Jesu Christi und erklärt es als Un-Geschichtliches in der Form der Geschichte, d. h. als Mythos, weil die Entmythologisierungstheologie von dem Grundsatz ausgeht, dass Geschichtliches sich immer nur in der Form der gemeinen und gewöhnlichen Geschichte ereignen kann.³

Wie viele Generationen theologischer Arbeit haben die Ausflucht in das „Übergeschichtliche“, „Übernatürliche“, in Gedanke, Bewusstsein und Gefühl gesucht, um die Botschaft des Glaubens zu retten? So sehr wir ihnen für

¹ Albert Einstein an Hedwig Born: „Lebendiger Inhalt und Klarheit sind Antipoden, einer räumt das Feld vor dem andern. Das erleben wir gerade jetzt tragisch in der Physik.“ (A. Einstein/H. u. M. Born, Briefwechsel 1916–1955. Kommentiert von Max Born, München 1969, 135.)

² Aus physikalischer und theologischer Perspektive dargelegt bei: vgl. D. Hattrup/A. Weis/T. L. Dimitrova, Physik und Theologie – gestern und heute (Epiphania 13), Münster 2017.

³ J. R. Geiselman, Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm der Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, Stuttgart 1951, 11.

ihre Treue zum unplausibel scheinenden Evangelium dankbar sein können, so sehr haben sie doch dazu beigetragen, Glaube und Theologie für die Deutung der Welt und das Leben in der Geschichte überflüssig zu machen. Das Rückzugsgefecht hat mehrere Schauplätze: Exzellente aufgearbeitet sind durch Dieter Hattrup die Folgen des mechanistischen Paradigmas für die Theologie (von einem „Dialog“ mit der Theologie zu sprechen, wäre wohl für die Entwicklungen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert vermessen): über Galileo Galilei, Charles Darwin, Albert Einstein bis Carl Friedrich von Weizsäcker. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Dieter Hattrup im Rahmen der dogmatischen Traktate nicht zufällig der Eschatologie, insofern sie in der Neuzeit durch die Geschichtsphilosophie abgelöst wurde.⁴ Hier zeigt sich die philosophische Karriere des neuen Verständnisses der Natur. Eine Dimension soll hier nachgetragen und Herrn Hattrup aufgetragen werden: die politische Verarbeitung des Naturbegriffs. Ja, sie mag eine Folgewirkung der aufstrebenden Naturwissenschaften sein. Doch es gibt gute Gründe, in der Geschichte des politischen Denkens der Moderne auch ein Motiv für den unerhörten Erfolg der Naturwissenschaften zu sehen.

The quick and decisive triumph of this handful of scientists is one of the most amazing episodes in European history. By the middle of the seventeenth century, aristocrats and virtuosi were lionizing them and trying uncomprehendingly to imitate them, setting up little observatories and herbariums in their gardens, installing talking statues in their living rooms, or describing sand dunes in the hope that this could add to the sum of scientific knowledge. Less than thirty years after Galileo's condemnation the two most powerful kings in Europe blessed scientific institutions with royal charters, and soon an academy became an essential ornament for a self-respecting Court.⁵

One is thus driven to the conclusion that the triumph of science was as much a symptom as a cause of the wave of settlement of the late seventeenth century. Society took Newton and Locke to its heart primarily because they offered a far less troubling and difficult message than did Descartes or Pascal or Hobbes – none of whom, after all, had been inherently less impressive or ‚scientific‘ in their arguments. What the age wanted to hear was that the world was harmonious and sensible; that human beings were marvelously capable, endowed with an orderly Reason that could solve all problems. Believing that their problems had indeed been solved, contemporaries demanded an epistemology that would allow them to relax and enjoy life.⁶

Theodore Rabb, emeritierter Historiker der Princeton University, New Jersey, sucht unter dem Titel *The Struggle for Stability in Early Modern Europe* einen neuen Interpretationsrahmen für die Geschichte des zwischen Reformation und Französischer Revolution oftmals vernachlässigten 17. Jahrhunderts. Seine These lautet: Zwischen den frühen 30er und den frühen 70er Jah-

⁴ Vgl. D. Hattrup, *Eschatologie*, Paderborn 1992.

⁵ T. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, New York 1975, 112.

⁶ Ebd., 114f. [Hervorhebung durch Verfasserin].

ren des 17. Jahrhunderts kam es rascher, umfassender und endgültiger zu einem Wandel als in irgendeiner anderen Generation zwischen den 1520er und den 1770er Jahren; in diesen Jahrzehnten befriedete sich eine krisenhafte Situation, die sich durch die religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklungen des 16. Jahrhunderts angebahnt und eine elementare Verunsicherung im Weltbild ausgelöst hatte. Im Zentrum steht – so Rabb – eine Krise der Autorität:

My claim, in a phrase, is that both the rising fever and the final resolution centered on the location of authority. To the question ‚where does authority come from?‘ or ‚what is authentic authority?‘ there were a number of corollaries: ‚are there solid and stable certainties?‘ or ‚what is order and how certain is it?‘ or ‚what is truth and how is it achieved?‘ or, most extreme, ‚can one rely on anything?‘⁷.

Die innere Krise und äußere Infragestellung der kirchlichen Autorität trug wesentlich zu dieser Unsicherheit bei, nicht zuletzt weil der Kampf um die ewigen Wahrheiten sich in den Konfessionskriegen als brutaler Vernichtungskampf auf Erden niederschlug. Mindestens ein Drittel der Bevölkerung Mitteleuropas starb als direkte oder indirekte Folge des Dreißigjährigen Krieges mit seinen unbeschreiblichen Verwüstungen. „One is thus driven to the conclusion that the triumph of science was as much a symptom as a cause of the wave of settlement of the late seventeenth century“⁸. Der Aufstieg der Naturwissenschaften verdankt sich nicht zuletzt ihrer beruhigenden, entlastenden, Sicherheit versprechenden Botschaft. Nicht erst am Ende, sondern bereits ganz am Anfang steht die Hoffnung auf feste, zuverlässige, planbare Gesetzlichkeit. Bereits am Anfang steht die Enttäuschung über alle menschlichen Autoritäten und wohl auch der Zweifel an einer göttlichen Autorität, die als absoluter Wille der Willkür nahekam und nicht nur bei dem Reformator Bruder Martin den „gnädigen Gott“ ungewiss machte.

Was immer die beginnende Erforschung der Natur in dieser Zeit erreichte, sie nährte die Hoffnung, bald auf unsichere und willkürliche Autoritäten im Himmel und auf Erden verzichten und auf die zuverlässigen Gesetze der Natur bauen zu können. Die Unterordnung des Personalen unter das apersonale Gesetzliche bot Entlastung – und so wurde die Nebenwirkung, die potenzielle Preisgabe freier und verantwortlicher Personalität, entweder nicht wahrgenommen oder gar begrüßt. Wer will schon Verantwortung tragen in einer Zeit restloser Überforderung? Person oder Geschichte? In seiner Eschatologie wählt Hatstrup diese Frage als ständigen Bezugspunkt. Ist die Wirklichkeit letztlich personal verfasst, die Natur also bestimmt zur personalen Verwirklichung in Freiheit und Verantwortung? Oder behält die „Geschichte“, die hier für die anonymen, apersonalen Kräfte und Bewegungen steht, das letzte Wort?

⁷ Ebd., 33.

⁸ Ebd., 28.

Schon Luther hatte die sich ankündigende Krise geahnt und auf seine Weise beantwortet, als er sich nicht mit dem Glauben zufriedengab, sondern die Glaubensgewissheit forderte. Während Galilei durch sein Fernrohr blickte, suchte René Descartes das neue *fundamentum inconcussum* in sich selbst, im Vollzug des „Ich denke“ (*cogito*). In der Dualität von *res extensa* und *res cogitans* hoffte er Sicherheit durch das Denken zu gewinnen, das den Menschen befähigen sollte, „comme maître et possesseur de la nature“ zu agieren.⁹ Die Dreiheit von Religion (Heilsgewissheit) – Naturwissenschaft (Gewissheit der Naturgesetze) – Philosophie (Selbstgewissheit im Denken) braucht die Ergänzung durch den Blick auf die Politik: die Gestaltung des Gemeinwesens, das mit seiner Überwindung der krisenhaften Destabilisierung allen anderen Ausprägungen des Griffs nach Sicherheit den lebensmäßigen Rahmen schuf. Flankiert wird die neue politische Welt von Wirtschaft und Administration, denen anfangs Hilfsdienste zugewiesen sind, die auf Dauer aber selbst die Herrschaft übernehmen werden. Sie sind die „Technik“ der politischen Theorie und nutzen daher mit Vorliebe die Resultate naturwissenschaftlicher Forschungen.

2. Ein Zwillingsspaar: das Ich und die Furcht

Langfristig bewirkte die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts einen politischen Umbruch im größten Ausmaß – und war wiederum dessen Folgen unterworfen. In die von Rabb eingegrenzte Wendezeit fällt das Wirken von Thomas Hobbes, der als Sohn eines englischen Landpfarrers 1588 geboren wird. 1651, also mit 63 Jahren, veröffentlicht er sein staatstheoretisches Hauptwerk: *Die Materie, Form und Macht eines zugleich kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens*¹⁰. Der Obertitel wählt den Leviathan, den Jahre in den Kapiteln 40 und 41 in all seiner machtvollen Stärke Hiob vor Augen stellt.¹¹ Materie und Form – das sind die Konstitutionselemente der klassischen aristotelischen Ontologie, die sich auch für die Theologie als anknüpfungsfähig erwiesen hatte. Nun tritt die Macht (power) als zusätzliche Komponente hervor, die sicher bereits implizit vorhanden war: Macht ist Wirkmächtigkeit. Die aristotelische Ontologie verbindet Stabilität mit der Möglichkeit und Notwendigkeit des Werdens. Sie kann ein „Subjekt“ ausmachen, das von der *potentia* in den *actus* übergeht und das trotz aller Wandlung als Träger von Verantwortung identifizierbar ist. Die Form reicht nicht, wenn sie nicht vermag, die Materie zu dominieren. Das gilt jetzt nicht

⁹ Vgl. R. Descartes, Discours de la méthode VI,2.

¹⁰ T. Hobbes, Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill; deutsche Ausgabe: T. Hobbes, Leviathan. Die Materie, Form und Macht eines zugleich kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens. Aus dem Englischen übertragen von J. Schlösser. Mit einer Einführung und herausgegeben von H. Klenner, Hamburg 1996.

¹¹ Vgl. Ps 104,26; T. Hobbes, Leviathan, Kap. XXVIII, 271.

nur für das bedrohte Individuum, es gilt für die Zivilisation, die in die Krise ihres Überlebens geraten ist. Attribute der Macht umrahmen auf dem Deckblatt des *Leviathan* den Titel: auf der linken Seite von der Burg über die Krone, die Kanone, die Feuerwaffen bis hin zum Kriegsgetümmel die Zeichen weltlicher Gewalt, auf der rechten Seite Kirche, Mitra, himmlische Blitze, Symbole der Zwei-Gewalten-Lehre bis hin zu einer kirchlichen Konzils- oder Gerichtsversammlung. Doch hier geht es nicht um ein versöhntes Miteinander von weltlicher und geistlicher Gewalt, sondern um deren entschiedene Aufhebung in eine neue Einheit. Dieses „Commonwealth“, in freier Übersetzung „Wohlstandsgesellschaft“, konstituiert eine Einheit der Form als Macht (power), ab jetzt gern „Souveränität“ genannt.

Thomas Hobbes ist der theoretische Begründer des absolutistischen Staates. Der *Leviathan* ist eine Ausgeburt der Furcht. Dies zeigt sich biographisch für den kleinen Thomas, der eine Frühgeburt gewesen sein soll, weil seine Mutter der Atmosphäre der Angst vor dem Angriff der spanischen Armada auf England ausgesetzt war: She „did bring forth Twins at once, both Me and Fear“¹², schreibt er selbst. Furcht herrschte auch auf dem Festland. 1648 hatte der Westfälische Friede dreißig Jahre konfessioneller Bürgerkriege, verbunden mit Seuchen und Hungersnöten, beendet. In manchen Landstrichen überlebte kaum die Hälfte der Bevölkerung. Schlechthin jeder Mensch war betroffen.

Kein Wunder, dass sich in dieser Zeit die Überzeugung bildet: Das christliche Bekenntnis taugt nicht, um die öffentliche Ordnung zu tragen und den Frieden zu garantieren. Die Fürsten konnten sich gegen die widerstreitenden religiösen Parteien nur durchsetzen, „wenn sie den Primat des Religiösen brachen [...] Der absolute Fürst erkannte keine Instanz über sich an als Gott, dessen Attribute er im politischen und geschichtlichen Raum selbst übernahm“.¹³ Der Herrscher von Gottes Gnaden hat kaum noch etwas zu tun mit dem Gott der Offenbarung und mit der Heiligen Schrift. Die weltlichen Denker und die Politiker haben anfangs einen gemeinsamen Gegner: die in ihrem konfessionellen Streit gefangenen Kirchen, die um jeden Preis aus den politischen Entscheidungsstrukturen auszuschließen waren. Die erste Autorität, die fällt, ist diejenige Macht, die als *auctoritas* im Gegenüber zur weltlichen *potestas* aus der Überzeugung lebt, die göttliche Ursprungskraft auf Erden zu vertreten und gegenwärtig zu setzen. Nicht *eine* Autorität geht damit verloren, sondern Autorität als solche wird auf *potestas*, *power*, Macht reduziert.

Thomas Hobbes gehört auf seine Weise zu den vielen, die in den Dark Ages der Nachreformationszeit ein neues *fundamentum inconcussum* suchen, ein unerschütterliches Fundament für das Zusammenleben der Men-

¹² Zit. nach T. Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Herausgegeben und eingeleitet von I. Fetscher, Neuwied/Berlin 1966, XI.

¹³ R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt 1976, 13.

schen. Sein Kandidat für diese Rolle ist der *Leviathan*, der die Verheißungen von Sicherheit und Fortschritt auf das bürgerliche Zusammenleben überträgt. Das erste Wort des Werkes lautet nicht zufällig „Natur“: „Die *Natur* (die Kunstfertigkeit, mittels welcher Gott die Welt erschaffen hat und regiert), wird durch die *Kunstfertigkeit* des Menschen, wie in vielen anderen Dingen, so auch hierin nachgeahmt, dass sie ein künstliches Lebewesen erschaffen kann“¹⁴. Wie Descartes den Menschen letztlich wie einen Mechanismus denkt, so konzipiert Hobbes den Staat als eine übergroße, menschenförmige Maschine, „in dem die *Souveränität* eine künstliche *Seele* ist, insofern sie dem ganzen Körper Leben und Bewegung verleiht“¹⁵.

Die Konstruktion des *Leviathan* ist von der Furcht geleitet, die charakteristisch ist für die Epoche: „Letzte Ursache, Zweck oder Absicht der Menschen (die von Natur aus Freiheit und Herrschaft über andere lieben) bei der Einführung jener Selbstbeschränkung (in der wir sie in Gemeinwesen leben sehen) ist die Vorsorge für ihre Selbsterhaltung und dadurch für ein zufriedeneres Leben; das heißt, dass sie jenem elenden Kriegszustand entkommen wollen“, der die natürliche Folge ist, „wenn es keine sichtbare Macht gibt, um sie in Schrecken zu halten“¹⁶. Um dem Schrecken des Krieges zu entkommen, wählen die Bürger im Gesellschaftsvertrag den Schrecken der Unterwerfung unter den *Leviathan*. „Das ist die Entstehung jenes großen *Leviathan* oder besser [...] jenes *sterblichen Gottes*, dem wir unter dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken“¹⁷. Der *Leviathan* existiert im Dual: Frieden und Sicherheit werden nach innen garantiert durch Krieg nach außen.¹⁸

Der „unsterbliche Gott“ ist längst identisch geworden mit der Unsterblichkeit der Naturgesetze, hier verstanden als „moralische“ Gesetze, die alles umfassen, was der Selbsterhaltung dient, allerdings im kollektiven Sinne des Friedens für das Gemeinwesen: „Weil er sterblich ist und dem Verfall un-

¹⁴ Hobbes, *Leviathan* (s. Anm. 10), 5 („Nature [the art whereby God hath made and governes the world] is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal“) [Diese und die folgenden englischsprachigen Textstellen sind zitiert nach <https://www.gutenberg.org/ebooks/3207>].

¹⁵ Ebd. („[...] in which, the Sovereignty is an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body“).

¹⁶ Hobbes, *Leviathan* (s. Anm. 10), Kapitel XVII, 141 („The finall Cause, End, or Designe of men, [who naturally love Liberty, and Dominion over others,] in the introduction of that restraint upon themselves, [in which we see them live in Common-wealths,] is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent [...] when there is no visible Power to keep them in awe“).

¹⁷ Ebd., 145 („This is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather [to speake more reverently] of that Mortall God, to which wee owe under the Immortall God, our peace and defence“).

¹⁸ „Denn durch die Ermächtigung, die er von jedem einzelnen im Gemeinsamen erhält, steht ihm so viel verliehene Macht und Stärke zur Verfügung, dass er durch den Schrecken vor ihr befähigt wird, den Willen aller auf Frieden daheim und auf gegenseitige Hilfe gegen ihre auswärtigen Feinde zu lenken“ (Ebd.; vgl. auch ebd., Kapitel XIV, 108).

terworfen wie alle anderen irdischen Geschöpfe und weil im Himmel (wenn auch nicht auf der Erde) jener ist, den er fürchten und dessen Gesetzen er gehorchen sollte, werde ich in den folgenden Kapiteln von seinen Krankheiten und den Ursachen seiner Sterblichkeit sprechen und davon, welchen Naturgesetzen er zu gehorchen verpflichtet ist¹⁹. Der unsterbliche Gott, die Referenz für den sterblichen *Leviathan*, ist nicht der Gott der Offenbarung, sondern der Gott des englischen Deismus, der Gott des Gottesbeweises bei Descartes, der nicht um seiner selbst willen interessiert, der anonyme Garant irdischer Sicherheit.

Auf diesem Boden wächst knapp ein Jahrhundert nach Thomas Hobbes auch das Konzept der modernen Wirtschaftsordnung: Wenn das Universum als Manifestation der göttlichen Vernunft betrachtet werden kann, dann wird sich dort, wo wir den Dingen ihren natürlichen Lauf lassen, die optimale Ordnung durch die *Invisible Hand* von selbst einstellen. „Gewiss Subjektivismus, ja Egoismus des Einzelnen, jeder soll nur recht kräftig seinen persönlichen Interessen und Bedürfnissen folgen; diese werden in Konkurrenz miteinander treten, aber sich im freien Kampfe zu einer großen Gesamtharmonie ausgleichen. Dieser Anschauung liegt der religiöse Glaube zugrunde, dass die Vorsehung alle Dinge so geordnet habe, dass, indem jedes *seinen* Vorteil sucht, es gleichzeitig die Wohlfahrt des *Ganzen* fördert“²⁰. Unschwer hören wir das berühmte Beispiel des Adam Smith (1723–1790) heraus: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, dass sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen [...] Und er [dieser einzelne] wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt – ja gerade dadurch, dass er das eigene Interesse verfolgt, fördert er das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun“²¹. Die „unsichtbare Hand“ – das wirtschaftliche Äquivalent zu der göttlich garantierten Stabilität der Naturgesetze, seien sie mechanischer, moralischer oder wirtschaftlicher Art?

Es war gerade sein Erfolg, der dem politischen Modell des *Leviathan* ein Ende bereitete. In dem Maße, wie der Absolutismus tatsächlich den religiösen Bürgerkrieg beseitigen und den öffentlichen Frieden sichern konnte, erschien sein absoluter Anspruch vor den geschärften Gewissen der Bürger als

¹⁹ Hobbes, *Leviathan* (s. Anm. 10), Kapitel XXVIII, 271 („Because he is mortall, and subject to decay, as all other Earthly creatures are; and because there is that in heaven, [though not on earth] that he should stand in fear of, and whose Lawes he ought to obey; I shall in the next following Chapters speak of his Diseases, and the causes of his Mortality; and of what Lawes of Nature he is bound to obey“).

²⁰ G. Wünsch, *Evangelische Wirtschaftsethik*, Tübingen 1927, 454.

²¹ A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Hg. von H. C. Recktenwald, München ³1983, 17 und 371; englische Ausgabe: A. Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Chapter II und Book IV, Chapter 2 [online unter https://en.wikisource.org/wiki/The_Wealth_of_Nations].

unmoralisch. Die Moral blieb der Gegensatz zur Politik, trat ihr aber immer selbstbewusster gegenüber, denn: „Die Selbstgewissheit des moralischen Innenraums liegt in seiner Fähigkeit zur Publizität. Der Privatraum weitet sich eigenmächtig zur Öffentlichkeit aus“²². Die Gesellschaft, konkreter: die intellektuellen Clubs und Salons, vor allem die Logen der Freimaurerei, nahmen die Stelle der Kirche ein. „Aus der Not, keine politische Autorität zu besitzen, machte die neue Gesellschaft ihre Tugend“²³. Gerade in ihrer Trennung von der Politik wurde die Moral zur unerbittlichen Richterin des Politischen. Die Aufklärung brachte eine politisch nicht verantwortliche Vernunft zur Blüte, die ihren eigenen politischen Einfluss erfolgreich zu verschleiern wusste. „Kritik“ wird zur Haupttätigkeit der Vernunft²⁴ – und führt die Krise herauf, die in der Französischen Revolution zum politischen Ausbruch kommt. Dies betrifft die politische Welt ebenso wie die Kirche, wo nicht nur die hierarchischen Autoritätsträger fallen, sondern die Kritik zwangsläufig zur Auflösung des protestantischen Schriftprinzips führt und die biblische Autorität infrage stellt. Im 18. Jahrhundert trennen sich die ehemaligen Verbündeten und die rationale Kritik wendet sich gleichermaßen gegen die Kirche wie gegen die politischen Machthaber. Offenbar geraten Autoritäten dort in die Kritik, wo sie ihre „power“ nicht mehr verschleiern und die Furcht als Motiv der Unterwerfung nicht mehr erfolgreich aufrechterhalten können. Kant formuliert in der Vorrede zu seiner *Kritik der reinen Vernunft*: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen“²⁵. Bis die Machtförmigkeit der Vernunft selbst aufgedeckt wurde, sollte es noch lange dauern ...

Die Geschichtsphilosophie, die im 18. Jahrhundert weitgehend das Erbe der geschichts-theologischen Betrachtung der Eschatologie antrat, wird unter dem Vorzeichen des sicheren Fortschritts zum Lebensraum der kritischen Vernunft. Damit bleibt sie nochmals eine Vernunft ohne politische Rechenschaft, eine Vernunft, die das Gesetz über die Person stellt. „Die geschichtsphilosophisch eruierte Notwendigkeit der eigenen Planung entthob die Planer der politischen Verantwortung“²⁶. Die Macht, für die Aufklärung identisch geworden mit Machtmissbrauch, ist nicht beseitigt, sondern wird wieder einmal anonym gehalten: „Der sichtbare Herrscher, als Träger der Macht zur Korruption verdammt, wird entthront, aber der souveräne Wille als politisches Entscheidungsprinzip wird beibehalten. Er wird auf eine Ge-

²² Ebd., 44.

²³ Ebd., 59.

²⁴ „Die Wortgruppe, die sich an den Begriff der Kritik anschließt, wurde in England und Frankreich um 1600 herum aus dem Lateinischen in die Nationalsprachen übernommen“ (Ebd., 87).

²⁵ KrV A, XI.

²⁶ Koselleck, *Kritik und Krise* (s. Anm. 13), 112.

sellschaft übertragen, die als Gesellschaft über diesen Willen gar nicht verfügt [...] Der reine Wille als solcher, der sich selbst Ziel seiner Erfüllung ist, ist der Souverän²⁷, den Friedrich Nietzsche mit seinem „Willen zur Macht“ wenigstens endlich klar benennt.

Das hier nur skizzierte Panorama lässt die Logik, die Dieter Hattrup für das mechanische Zeitalter aufweist, in der Entwicklung des politischen Denkens wiederentdecken:

- 1) Die Abfolge der politischen Systeme ist geboren aus der Furcht und dem Bedürfnis nach Sicherheit.
- 2) Die Furcht ist groß genug – unter den stets gegebenen Bedingungen der Endlichkeit und unter den erzeugten Bedingungen der Bedrohung –, um die Freiheit an einen Souverän abzutreten.
- 3) Die weiterhin wirksame Macht als Souveränität verbirgt sich hinter vermeintlichen Notwendigkeiten.
- 4) Die darin proklamierte Vernunft ist a-politisch und ohne Verantwortung für ihre Taten.

Sobald ein Kandidat für die erstrebte Sicherheit entthront ist, wird sich ohne Zweifel ein neuer melden. Nicht die Faszinationskraft der (mechanischen, philosophischen, politischen oder wirtschaftlichen) Weltformel allein hält die Spirale der je neuen geheimen oder offenen Machtergreifungen in Gang, sondern die zugrundeliegende Unfähigkeit zum Umgang mit der Endlichkeit, die daraus hervorgehende Furcht und der Drang nach Entlastung von einer überfordernden Verantwortung.

3. Albert Schweitzer (1875–1965) oder: die halbe Versöhnung mit der Endlichkeit

„Fürchtet euch nicht!“ – die Heilige Schrift ist durchzogen von dieser Ermutigung. Hört man sie vor dem Hintergrund der Geschichte der Moderne, so erhält sie einen noch reicheren Klang. „Fürchtet euch nicht!“ (Ex 14,13), ruft Mose den Israeliten zu, die auf ihrer Flucht Angst vor den Streitwagen der Ägypter bekommen und ihrem Befreier zürnen: „Haben wir dir in Ägypten nicht gleich gesagt: Lass uns in Ruhe! Wir wollen Sklaven der Ägypter bleiben; denn es ist für uns immer noch besser, Sklaven der Ägypter zu sein, als in der Wüste zu sterben“ (Ex 14,12). Lieber die Freiheit preisgeben als das Leben verlieren. „Ich bin es; fürchtet euch nicht!“ (Mt 14,27), hören die vor Angst schreienden Jünger auf dem Boot mitten im Sturm. Offenbar vertreibt die Zusage „Ich bin es!“ allein noch nicht die Furcht – im Gegenteil: Sie löst Furcht aus. Zu den Frauen, die das Grab leer finden, sagt zunächst der Engel, dann Jesus selbst: „Fürchtet euch nicht!“ (Mt 28,5.10). Und immer noch bleibt die „große Freude“ mit Furcht ge-

²⁷ Ebd., 136.

mischt, immer noch bleiben die Zweifel bei den Jüngern, die den Auferstandenen in Galiläa sehen. Jesus reagiert – wie der Leviathan – mit dem Hinweis auf seine „power“: „Mir ist alle Macht (ἐξουσία) gegeben im Himmel und auf der Erde“ (Mt 28,18). Doch damit ist keine neue Versklavung verbunden, sondern die Sendung zu allen Völkern als Teilhabe an der ἐξουσία des Auferstandenen in der Kraft des Heiligen Geistes.

Jeder theologische Entwurf könnte unter dem Gesichtspunkt ausgewertet werden, ob er den Zuspruch „Fürchtet euch nicht!“ als Antwort auf die Furcht infolge der Endlichkeit und Bedrohung des Lebens angemessen in eine Glaubens- und Handlungslehre umzusetzen vermag. Dann wird „Erlösung“ gleichbedeutend mit der Antwort auf die Frage nach dem rechten Leben angesichts des unausweichlichen Todes. Jesus ist gekommen, „um die zu befreien, die durch die Furcht vor dem Tod ihr Leben lang der Knechtschaft verfallen waren“ (Hebr 2,15). Albert Schweitzer (1875–1965) bietet sich auf den ersten Blick hier als großes Vorbild an. Nein, ein Knecht war er wahrhaftig nicht, eher ein wenig zu sehr ein Kolonialherr, inmitten seiner Dienstbereitschaft. Würdigend heißt es nicht zuletzt, Schweitzer habe mit dem Hinweis auf die „konsequente Eschatologie“ der Verkündigung Jesu nicht unwesentlich zur Wiederbelebung der eschatologischen Perspektive der Theologie im 20. Jahrhundert beitragen. War er vielleicht einfach in seinem Leben seiner Theologie voraus? Dieter Hattrup schreibt: „Er ging in den Urwald und wurde ohne Theologie ein Symbol der Nächstenliebe“²⁸.

Ist es Albert Schweitzer gelungen, die Endlichkeit radikal zu bejahen und die Zusage der Unsterblichkeit in die Sendung des Auferstandenen zu den Armen umzusetzen? Das Beispiel Schweitzer ist sicher nicht „notwendig“, könnte aber mit einer gewissen *convenientia* begründet werden.²⁹ Er denkt bereits unter den Bedingungen der Spätmoderne, in denen alle totalitären Ordnungen einschließlich der Totalitäten von Denksystemen sich als unrettbar erwiesen haben. Kein Kandidat für eine neue Sicherheit steht mehr zur Verfügung. Für Schweitzer bleibt nichts als die Endlichkeit selbst ...

Ohne sich ausführlicher mit dem mechanistischen Weltbild auseinanderzusetzen, ringt Schweitzer doch mit derselben Problematik wie alle, die sich dem Schrecken des Lebens durch die Unterwerfung unter Sicherheit verheißende Schreckensangebote entziehen wollen. Anders als viele seiner Vorgänger bejaht er das Risiko des Lebens und übernimmt Verantwortung, ja er stellt sich auf die Seite der Bedürftigen. Und doch ist ihm nur die Hälfte der Versöhnung gelungen: Statt den „Willen zur Macht“ wählt er den „Willen zum Leben“ – bejahte radikale Endlichkeit ohne Hoffnung auf ewiges Le-

²⁸ Hattrup, Eschatologie (s. Anm. 4), 44.

²⁹ Meine Beschäftigung mit Albert Schweitzer erhielt Anregungen in der Begleitung meines Doktoranden P. Anthony Obikonu Igbokwe, die unter dem Titel *Albert Schweitzer's thoroughgoing de-eschatologization project as a secular soteriology* am 26. März 2018 erfolgreich verteidigt wurde und in der Reihe „Studia Oecumenica Friburgensia“ im Aschendorff Verlag Münster erscheinen wird.

ben. Er überwindet die Furcht und geht „zu den Völkern“ nach Gabun. Zu untersuchen ist nicht nur die Struktur seines Denkens, sondern fast mehr noch die Frage, warum er die andere Seite der Verheißung meinte verwerfen zu müssen: die messianische Botschaft des in Gottes Ewigkeit aufgenommenen geschaffenen Lebens.

3.1 *Zivilisationskritik*

Albert Schweitzer gebührt höchste Anerkennung, denn er situiert seine Aufgabe in der Tat im Horizont der modernen Weltanschauung. Seine Entwürfe einer Kulturphilosophie, die er 1923 veröffentlicht, gehen gemäß seiner Vorbemerkung „auf das Jahr 1900 zurück. Ausgearbeitet wurde sie in den Jahren 1914 bis 1917 im Urwald Afrikas“³⁰. Schweitzer ist 25 Jahre alt, als ihn diese Fragen zu beschäftigen beginnen, er schließt in diesem Jahr seine theologische Schlussprüfung ab und beginnt das Vikariat. Die Zivilisationskritik folgt nicht etwa den theologischen Werken, sondern geht ihnen voraus und motiviert sie. Sicherlich prägt der katastrophale Einschnitt des Ersten Weltkrieges seine Reflexionen. Die weltanschauliche Arbeit, die sich in der Kulturphilosophie und als eine solche vollzog, zeigt von Anfang an den weiten Horizont in Schweitzers Denken auch im Bereich der Theologie.³¹ Die Frage nach der lebenswerten Gestaltung des Gemeinwesens bedrängt ihn: „Wir stehen im Zeichen des Niedergangs der Kultur. Der Krieg hat diese Situation nicht geschaffen. Er selber ist nur eine Erscheinung davon“ (II,23). „Nun ist für alle offenbar, dass die Selbstvernichtung der Kultur im Gange ist. Auch was von ihr noch steht, ist nicht mehr sicher“ (II,24).

Schweitzer sieht sich vor der Aufgabe, seine radikal pessimistische Weltdeutung mit einer radikal optimistisch-ethischen Weltanschauung zusammenzuhalten. Das ist nicht mehr möglich durch deren innere Verbindung: „Dass die Lebensanschauung aus der Weltanschauung kommt, war also nur eine Fiktion“ (II,337). Wer die Geschichte der Kultur „optimistisch reden lässt, leiht ihr eine andere Sprache als die, die ihr eignet“ (II,67). Alle Sicherheitsversprechen der Moderne tauchen in der Form ihrer grundsätzlichen Verabschiedung auf: Der Versuch einer „Totalweltanschauung“ (II,26) (= Weltformel?) hat sich als Illusion erwiesen. „Zuletzt aber empörten sich die unterdes erstarkten Naturwissenschaften und schlugen mit plebejischer Begeisterung für die Wahrheit der Wirklichkeit die von der Phantasie geschaffenen Prachtbauten in Trümmer“ (II,26). Die Kraft der Naturwissenschaft betört Schweitzer nicht – im Gegenteil: Sie stärkt seinen Pessimismus

³⁰ A. Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, in: ders., *Gesammelte Werke* in fünf Bänden. Band II, München 1974, 21. Im Folgenden wird diese Werkausgabe im Text mit Angabe von Band und Seitenzahl zitiert.

³¹ Schweitzer verwendet die Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“ ausdrücklich als gleichbedeutend und versteht darunter die „Entwicklung der Menschen zu höherer Organisation und höherer Gesittung“ (II,47).

bezüglich der ethischen Erneuerungsfähigkeit der Zivilisation. Das Ihre taten auch die Geschichtswissenschaften mit ihrer nüchternen Sammlung von Fakten ohne erkennbaren (Letzt-)Sinn. Die Natur „ist wunderbar schöpferische und zugleich sinnlos zerstörende Kraft [...] So bleibt uns nichts übrig, als uns einzugestehen, dass wir nichts an der Welt verstehen, sondern von lauter Rätseln umgeben sind. Unsere Erkenntnis wird skeptisch“ (II,336).

In dieser Situation stehen wir „an einem Wendepunkte des Denkens. Eine mit den bisherigen Naivitäten und Unredlichkeiten aufräumende kritische Tat ist notwendig geworden“, die „ein schmerzvolles Erlebnis unseres Denkens“ bedeuten wird (vgl. II,339). Eine Weltanschauung, die sich als neue kulturstiftende Kraft eignet, muss grundlegend „denkende Weltanschauung“ sein (vgl. II,80). Nur der Geist kann in einer pessimistischen Weltsicht diejenigen Kräfte wecken, die nötig sind, um die „Schaffung möglichst gedeihlicher Lebensverhältnisse“ (II,45) zu ermöglichen. Die „Herrschaft der Vernunft über die Naturkräfte“ ist leicht gegenüber der ungleich schwierigeren Aufgabe der „Herrschaft der Vernunft über die menschlichen Gesinnungen“ (vgl. II,46). In seinem Selbstzeugnis *Aus meinem Leben und Denken* kommt Schweitzer 1931 auf die Wende zurück. Nun erhält sie eine positive Bestimmung und heißt „Ehrfurcht vor dem Leben“. Ihr Entdeckungszusammenhang ist die Begegnung mit einer Herde Nilpferde bei Sonnenuntergang auf einer mühseligen Dampferfahrt auf dem Ogowe-Fluss. Während Descartes mit seinem Ausgang bei dem Satz „Ich denke, also bin ich“ „unrettbar in die Bahn des Abstrakten“ (I,169) gerate, findet Schweitzer den Inhalt des Denkens in der unmittelbaren Bewusstseinstatsache „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“ (I,169f.). Den Ursprung dieser Selbstwahrnehmung kennt der Mensch nicht. Doch er kann sich ihr anvertrauen und einen neuen Optimismus schaffen: „Optimistisch ist diejenige Weltanschauung, die das Sein höher als das Nichts stellt und so die Welt und das Leben als etwas an sich Wertvolles bejaht“ (I,85). Das ist die „zweite Schifffahrt“ des Albert Schweitzer: „Ein Schiffbrüchiger ist der Wille zum Leben, der über die Welt wissend werden will; ein kühner Seefahrer der Wille zum Leben, der über sich selbst wissend wird“ (II,345).

Der späte Schweitzer wird 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, diese Zivilisationskritik und sein Bekenntnis zur „Ehrfurcht vor dem Leben“ unermüdlich wiederholen. „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).

3.2 *Konsequente Eschatologie*

Wie kann die Theologie einer solchen Zivilisationskritik gerecht werden und die neue „denkende Weltanschauung“ bereitstellen? Der Kampf vollzieht sich für Schweitzer auf dem Feld der Geschichte. Der Testfall des Geschichtsverständnisses ist die Frage nach dem historischen Leben Jesu. Der Testfall des Lebens Jesu ist 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. Hinzu tritt das „Geheimnis des Reiches Gottes“, das den Anknüpfungspunkt für seine Zivilisationskritik bietet: „Reich Gottes“ wird zur Chiffre desjenigen Gemeinwesens, das den Zusammenbruch der Zivilisation abzuwenden vermag: „Für die Menschheit, wie sie heute ist, handelt es sich darum, das Reich Gottes zu verwirklichen oder unterzugehen. Aus der Not heraus, in der wir uns befinden, müssen wir an seine Verwirklichung glauben und mit ihr Ernst machen. Beginnender Untergang der Menschheit ist unser Erlebnis“ (V,373). Doch wie ist die Basileia mit dem Wirken Jesu verbunden? An dieser Frage müssen sich „göttlicher“ Ursprung und geschichtliche Verwirklichung bewähren, da „wenn Jesus sich 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“ (V,201).

Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* und seine übrigen theologischen Studien müssen aus seiner Suche nach der „Schaffung möglichst gedeihlicher Lebensverhältnisse“ (II,45) heraus verstanden werden. Die eschatologische Betrachtung der Geschichte bietet sich in diesem Zusammenhang an, weil sie eine Perspektive der Hoffnung über das Bestehende hinaus öffnet. Solange die Zivilisation zu gedeihen schien, reichte der Optimismus der Geschichtsphilosophien. Doch der ernüchternde Blick auf die geschichtlichen Fakten, verbunden mit der unvoreingenommenen Lektüre der biblischen Texte, führte zur Neuentdeckung der Eschatologie, zunächst im Modus ihrer radikalen Ablehnung. Der Hamburger Orientalist Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) hielt Vorstellungen wie Reich Gottes, Auferstehung und ewiges Leben für irrational – und wies 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“³² – so Schweitzer. Albert Schweitzer selbst schreibt keineswegs mit Hass, vielmehr mit einer großen Liebe und einem unbedingten, ja heroischen Willen zur Wahrhaftigkeit.

³² A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984, 48. Dasselbe Werk findet sich in der fünfbändigen Werkausgabe in Band III.

Autobiographisch zeigt sich bei Schweitzer früh das philosophische Interesse, von dem auch sein erstes Doktorat in Philosophie zeugt. Mit Kant, Schopenhauer, Nietzsche und Tolstoi setzt er sich in jungen Jahren auseinander. „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“ (V,173). Schweitzer beschreibt seine „große Enttäuschung“ (V,174) über die Unfähigkeit von Theologie 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. Auf Schopenhauer wird er in der pessimistischen Weltanschauung und in der Idee eines ewigen Willens anknüpfen. Die erste philosophische Option des großen „Ethikers“ Albert Schweitzer ist die radikale Zurückweisung einer Ethisierung des Christentums. 1899 promoviert er über die Religionsphilosophie Kants. Hier sieht er keine Anknüpfung für den Glauben. Die Ethik Kants erliegt der irrtümlichen Annahme einer kontinuierlich wachsenden sittlichen Vollendung der Menschheit aus eigenen Kräften. Sie ist in Schweitzers Augen rein formal und mit dem widerständigen Stoff der Geschichte nicht vereinbar. Mit der Ethik Jesu hat sie nichts zu tun, denn in der Kontinuität zu den Propheten liegt für Jesus das Reich Gottes „jenseits der ethischen Grenze von Gut und Böse; es wird herbeigeführt durch eine kosmische Katastrophe, durch welche das Böse total überwunden wird. Damit werden die sittlichen Maßstäbe aufgehoben. *Das Reich Gottes ist eine übersittliche Größe*“ (V,232).

Wiederum scheiden sich die Geister an der Person Jesu und Schweitzer unternimmt alle Anstrengungen, um von dieser Mitte aus seine Theologie und seine Suche nach einer weltanschaulichen Orientierung der Zivilisation in eine neue Kohärenz zu bringen. Die hermeneutische Regel für die Interpretation seiner Aussagen muss lauten: Es ist klar zu unterscheiden zwischen Schweitzers Annahme über das Denken Jesu – und seiner eigenen Stellungnahme zu diesem Denken. Kurz gesagt:

Jesus dachte und handelte „konsequent eschatologisch“ (Jesus nach Schweitzer) –

Jesus war in seiner eschatologischen Sicht im Irrtum (Schweitzer über Jesus) –

Jesu Umgang mit seinem Irrtum bleibt für uns modellhaft (Schweitzer).

In diesem Vorgehen zeigt sich Schweitzers unerbittlicher Wille zur Wahrhaftigkeit, sogar um den Preis des Abschieds von Jesus, dem auferstandenen Kyrios. Der „modernisierte“ Jesus ist ihm zuwider, weil er sowohl die biblische Botschaft verfälscht als auch unser eigenes Denken in geschichtliche Bahnen lenkt, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden.

Vor 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: Seiner Überzeugung nach ist er konsequent zum historischen Jesus vorgedrungen und dieser historische Jesus ist konsequent eschatologisch zu deuten: Jesus erwartet den unmittelbaren Hereinbruch des Reiches Gottes. Jede andere Deutung widerspricht der 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. Es ist geradezu ein Verhängnis der modernen Theologie, dass sie [...] zuletzt noch auf die Virtuosität stolz ist, mit der sie ihre eigenen Gedanken in der Vergangenheit wiederfindet“ (V,622).

3.3 *Konsequente Enteschatologisierung*

Doch wie ist die Botschaft Jesu zu verstehen? Eschatologie ist nach Schweitzer „nichts anderes als dogmatische Geschichte, welche in die natürliche hineinragt und sie aufhebt“ (III,564). Die Endlichkeit ist bejaht – hat sich aber zur „Totalität“ abgeschlossen, und damit unterliegt jeder Transzendenzbezug dem Verdikt der Fiktion, schlimmer noch: Er lähmt den Impuls geschichtlichen Handelns. Dieselbe Logik wird auch in die Deutung der biblischen Jesus-Gestalt hineingetragen: Es spricht für Jesus und sein Realitätsbewusstsein, wenn wir feststellen können: „Jesu Messianitätsbewusstsein war futuristisch!“ (V,301). Er verstand sich nicht als Messias, sondern als *Messias designatus*. Gemäß seiner Aufnahme der jüdischen Eschatologie war er derjenige, der die Seinen durch die apokalyptischen Bedrängnisse führen musste, die dem Hereinbrechen des Reiches vorausgehen. Gott würde ihn aufgrund von Leiden und voraussichtlich auch seines Todes als Messias einsetzen, als ersten der allgemeinen Auferstehung der Toten. Diese Überzeugung bestimmt nach Schweitzer Jesu Denken und Handeln. Deshalb muss seine Messianität ein Geheimnis sein: Keines der irdischen Zeichen des Lebens Jesu, auch nicht seine Person selbst, 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“ (V,438), bei Cäsarea Philippi durch den bereits eingeweihten Petrus an alle Jünger und beim Verrat des Judas an den Hohenpriester, sodass Jesus als der Messias verurteilt wird, „obwohl er nie als solcher aufgetreten war“ (V,305).

Jesu Erwartung scheitert. Seine Dogmatik, seine Weltanschauung – beide Ausdrücke werden von Schweitzer gleichsinnig verwendet – wird durch die Geschichte widerlegt. Die Aussendung der Jünger führt nicht zu der erwar-

teten endzeitlichen Bedrängnis. „Die natürliche Geschichte desavouierte die dogmatische, nach der Jesus gehandelt hatte“ (III,584f.). Die entscheidende Parusieverzögerung ist diejenige, die Jesus selbst erfahren muss. Überirdisch groß ist dieser Jesus, indem er an seiner Einsicht nicht resigniert, sondern lernt: Er entdeckt den fundamentalen Irrtum, den Irrtum der eschatologisch-apokalyptischen Weltanschauung, „in Sachen des Reiches Gottes zur Passivität verurteilt zu sein“ (V,366) und auf ein Eingreifen Gottes zu warten, das nie kommen würde. Doch seine Einsicht bleibt auf halbem Wege stehen: Er nimmt das Handeln selbst in die Hand, um Gottes Handeln auszulösen; aber er überwindet nicht grundsätzlich die Vorstellung von einem in der Geschichte handelnden Gott. Ein Willensakt führt die Wende herbei. Jesus entschließt sich, die eschatologischen Drangsale selbst herbeizuführen, indem er seinen Tod provoziert und dabei sogar seine Jünger wundersam verschont sein lässt. Für Jesus existiert „nur die dogmatische, nicht die geschichtlich-empirische Todesnotwendigkeit“ (III,627). In Schweitzers Terminologie bedeutet *dogmatisch* offenkundig historisch nicht verifizierbar oder einfach: nicht versöhnt mit der Endlichkeit.

Die Bedeutung dieser Wende kann gar nicht hoch genug eingeschätzt 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). Die radikale Enteschatologisierung ist vollzogen. An die Stelle der passiven Erwartung des Handelns Gottes tritt die heroische sittliche Tat. Was immer Jesus für heutiges Christsein bedeutet – von Jesus dem Erlöser müssen wir uns radikal verabschieden und das 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“ (III,874). 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).

Die Christen des Anfangs haben diese radikale Enttäuschung nicht ausgehalten. Paulus hat einen genialen Kompromiss gefunden: Nach seiner Botschaft ist das Reich Gottes bereits gekommen – nur sein Offenbarwerden stehe noch aus. Das Feuer der Naherwartung und die sittliche Energie bleiben er-

halten. Später ziehen die Christen sich 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 unternehmen zu sollen“ (V,344). Die Dogmatik der Christen hat diesen Verrat an der heroischen Tat Jesu festgeschrieben. 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 (III,46).

Wir verstehen nun, welche 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 (III,874).

Die Persönlichkeit (nicht Person!) Jesu bleibt der entscheidende Bezugspunkt unseres Glaubens. Einer der merkwürdigsten Paragraphen der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung lässt die Persönlichkeit Jesu und die Persönlichkeit Schweitzers auf rätselhafte Weise anonym ineinander verschwimmen:

Wir stehen im innersten Kreise der Weltgeschichte. Es kam ein Mensch, die Welt zu beherrschen; er herrschte zum Guten und zum Verderben, wie es die Geschichte bezeugt, er zerstörte die Welt, in die er hineingeboren war; an ihm scheint das geistige Leben unserer Zeit zugrunde zu gehen, weil er erstorbene Ideen, wie gegen den Tod gefeierte Geisterscharen, zum Kampf gegen unser Denken führt, und das Wahre und Gute, das sein Geist in uns schafft, wieder selbst vernichtet, dass es die Welt nicht beherrschen kann. Dass er fort und fort als der einzig Große und einzig Wahre in einer Welt herrscht, deren Fortbestehen er verneint hat, ist das Urphänomen des Gegensatzes von geistiger und natürlicher Wahrheit, welcher allem Leben zugrunde liegt und in ihm Geschichte geworden ist (III,44f.).

3.4 Willensmystik

Vordergründig geht es in Schweitzers christlichen Reflexionen stets um Jesus, der unter den endlichen Bedingungen der Geschichte auftritt und nach Schweitzer auch darin aufgeht. Das letzte Wort in Schweitzers eigenem „Leben Jesu“ ist der Todesschrei am Kreuz: „Am 14. Nisan nachmittags, da man abends das Passahlamm aß, schrie er laut auf und verschied“ (V,340) – für die Auferstehung bleibt dezidiert kein Raum. Der „Geist“ spielt für Schweitzer eine zunehmende Rolle als diejenige Kraft, die in der Gestalt der tätigen Weltanschauung der „Ehrfurcht vor dem Leben“ den Geist der Welt als Geist der untergehenden Zivilisation überwindet. Der „Herr und Le-

bensspender“ wird zum befristeten Protektor des sterblichen Lebens in der ethischen Zivilisation. Kaum direkt thematisiert wird das Gottesbild selbst, das bereits sprachlich bei Schweitzer in dualer Gestalt auftritt: Auf der einen Seite steht die fortgesetzte personale Gottesrede in biblischen Kategorien, die jedoch durch die Enteschatologisierung von Grund auf ihrer Bedeutung entleert ist. Untergründig ist das, was alle nun „Gott“ nennen, im Stile von Schopenhauer oder Spinoza die Quelle für den apersonalen „Willen zum Leben“ und gibt dem Menschen „seine geheimnisvolle Bestimmung“: „das Einswerden mit dem unendlichen Willen zum Leben“ (II,349). „Das letzte und tiefste Wissen von den Dingen kommt aus dem Willen“ (III,879). Hier gründet die wahre christliche „Mystik“. Sie bestimmte Jesus und sie bestimmt unser Verhältnis zu Jesus (vgl. III,886), den wir nur „von Wille zu Wille“ verstehen (III,883). Die verborgene Gemeinschaft der Willen im unendlichen Willen zum Leben ist die einzig bleibende Form von „Kirche“ bei Schweitzer. So konzipiert er die Versöhnung zwischen der ethischen Weltanschauung und der Deutung des Christlichen:

Wir geben der Geschichte ihr Recht und machen uns von seinem [Jesu] 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 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 (III,885).

4. Person und Natur – auf dem Weg zur vollständigen Versöhnung mit der Endlichkeit

Dieter Hattrup würde sicher sagen: Nun zeig auch, dass Du es besser denken kannst als Schweitzer! Sonst sind wir nichts als Epigonen, in Zustimmung oder Ablehnung. Ja, das ist in der Tat die Aufgabe, die bleibt und hier nicht vollständig gelöst werden kann. Schweitzers „halbe Versöhnung“ mit der Endlichkeit ist ein epochaler Schritt. Er verzichtet heroisch auf alle „Totalweltanschauungen“ (= Weltformeln), die den Grenzen unseres begreifenden Erkennens entkommen wollen und den Zugriff auf das Ganze der Wirklichkeit beanspruchen. Natur ist all das, was entsteht (nasci) und vergeht – also alles, was in nächster Nähe bis zur größten Ferne unseren Lebensraum ausmacht. Schweitzer ist einen Schritt über die Moderne hinausgegangen, die eine Rettung in endlichen Identitäten gesucht hatte. Die politisch-wirtschaftliche Konstellation der westlichen Moderne mit dem zugehörigen Selbstverständnis des Menschen und der Natur kann als unmittelbare Folge der westlichen Kirchenspaltung gedeutet werden. Die philosophi-

sche, naturwissenschaftliche, politische, wirtschaftliche, administrative und juristische Antwort in ihrer inneren Zugehörigkeit beruht auf dem Spiel von Furcht und Sicherheitsversprechen. Sie etabliert einen geschlossenen, deistisch garantierten Welthorizont:

- das vernünftige, in sich selbst gründende Subjekt
- die determinierte, technisch beherrschbare Natur
- der souveräne Staat
- die Wirtschaft der knappen Güter und der wachsenden Gewinne
- Administration und Recht der perfektionierten Ordnung
- die eiserne Logik der geschichtlichen Abläufe ...

Sie alle suggerieren Unendlichkeit, und ihr Scheitern ist nicht vorgesehen, also höchstens akzidentell und vorläufig. Sie verweigern die Versöhnung mit der Endlichkeit. Sie brauchen Gott nicht um Gottes willen, sondern um der Selbsterhaltung im Endlichen willen. Hier galt die optimistische Vorstellung: Natur ist diejenige Wirklichkeit, die sich ergreifen lässt – und potenziell ist alles Natur, also ist alles ergreifbar und begreifbar.

Diese Vorstellung ist – trotz so mancher Inkonsequenzen und Rückfälle – doch grundsätzlich abgelöst. Nun gilt genau umgekehrt: Natur ist diejenige Wirklichkeit, die sich nicht ergreifen lässt, weil sie im Schöpferischen wie im Zerstörerischen dem Individuum wie dem Kollektiv immer voraus ist und deren Unendlichkeitsphantasien ad absurdum führt. Angesichts von Albert Schweitzer wird der zweite Grundsatz der Theologie von Dieter Hattrup problematisch: „Gott ist diejenige Wirklichkeit, die mich ergreift“. Ließe sich nicht geradezu sagen: Im neuen Lebensgefühl der Endlichkeit ist die Natur diejenige Wirklichkeit, die sich meinem Ergreifen verweigert, mich und uns alle und alles dafür aber ergreift, endgültig im Tode, indem sie ihren Zyklus von Geborenwerden und Vergehen erfolgreich vollendet, am Ende gar an sich selbst? In der Versöhnung mit dieser Endlichkeit geschieht bei Schweitzer ein Paradox: Endlichkeit wird aufs Neue zu einer Totalität durch den Akt des „Glaubens“, der „das Sein höher als das Nichts stellt und so die Welt und das Leben als etwas an sich Wertvolles bejaht“ (I,85). Dieser Akt ist in sich nicht mehr oder weniger plausibel als die nihilistische Weltanschauung, die mit der Postmoderne proklamiert wird.³³

Die heute in der Theologie zu leistende Aufgabe ist nicht geringer als die Arbeit und Lebenskraft, die Augustinus aufbrachte, um nach dem Zivilisationsschock der Plünderung Roms in seinem monumentalen Werk *De Civitate Dei* die Kategorien theologischer Weltanschauung grundlegend neu zu ordnen. Heute ist wohl keine Einzelperson zu einer solchen Leistung fähig, sondern die „Kollektivperson“ der theologischen *Scientific Community* hat sich an dieser Aufgabe zu bewähren. Die Analyse hat begonnen, und sie mündet in das Paradox, dass die Versöhnung mit der Endlichkeit gerade eine

³³ Vgl. G. Vattimo, Der Nihilismus als Schicksal, in: ders., Das Ende der Moderne. Aus dem Italienischen von Rafael Capurro, Stuttgart 1990, 2–54.

Aufgabe der Christen in der Gemeinschaft der Kirche darstellen muss, die allen Anspruch auf Sicherheit und Stabilität innerhalb der Natur als „schlechte Unendlichkeit“ in Form von Götzen prophetisch zu benennen vermag:

Denn die Kirche kann als Institution nur leben, wenn sie sich in einer unmittelbaren Beziehung zum eigenen Ende hält. Und – es ist gut, das nicht zu vergessen – der christlichen Theologie zufolge gibt es nur eine Rechtsinstitution, die weder Unterbrechung noch Ende kennt: die Hölle. Das Modell der heutigen Politik, die sich eine unbegrenzte Ökonomie anmaßt, ist daher im eigentlichen Sinne infernalisch. Und wenn die Kirche ihre ursprüngliche Beziehung zur *paroikia* [im Sinne der eschatologischen Lebensform] abschneidet, kann sie sich in der Zeit nur verlieren.³⁴

Die zweite Hälfte der Versöhnung mit der Endlichkeit ist weniger leicht zu leisten, denn sie muss in einer grundlos gewordenen naturhaften Welt einen Grund angeben, um an das Andere der Natur in der Form ihres Schöpfers und Erlösers zu glauben. Hier kann der Ansatzpunkt bei der von Theodore Rabb ausgemachten Frage nach der Autorität liegen. In der Geschichte der Beziehungen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt – die keineswegs zu den sogenannten nicht-theologischen Faktoren zählt! – hat sich von Anfang an die Dualität zwischen der *auctoritas* der Kirche und der *potestas* der weltlichen Gewalt ausgebildet. Nicht zwei konkurrierende Gewalten standen sich gegenüber, sondern der Macht im Endlichen trat das Zeugnis einer „Autorität“ gegenüber, die im wörtlichen Sinne Urheberkraft, schöpferischer Ursprung des Lebens und des neuen Lebens ist. Gerade in seiner alle menschliche Erkenntnis- und Fassungskraft übersteigenden Transzendenz wird dieser Gott als seinsgebend allem Endlichen innewohnend denkbar, als *non-aliud*, Nicht-Anderes, wie Nikolaus von Kues sagt. Gott als *non-aliud* nimmt der endlichen Wirklichkeit nichts von ihrer Endlichkeit und Unfassbarkeit – im Gegenteil: Dieser Gott setzt der neuen „totalitären Endlichkeit“ eine reale Grenze und gründet eine Endlichkeit, die nicht Nichtigkeit ist. Hier entsteht die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, in einem analogen oder sophiologischen Sinne von der urbildlichen „Natur Gottes“ zu sprechen.

Theologie entsteht aus der fruchtbaren Wechselwirkung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Heilsökonomie, die diesen Gott als personal handelnden wahrnimmt. Autorität kann letztlich nur die Form der Person haben, d. h. der vollendet zu sich gekommenen, Selbstand gewinnenden Natur, die sich in und als Selbstüberschreitung und Selbstmitteilung ohne Selbstverlust bezeugt. Ohne den theologisch gefassten Personbegriff, der nicht zufällig aus der philosophischen Reflexion über die christologischen Debatten der Ökumenischen Konzilien hervorgeht, wird alle Natur-

³⁴ G. Agamben, Kirche und Herrschaft, in: M. Tschumi/S. Helbling, Apokalypse. Das Theater. Mit einem Beitrag von Giorgio Agamben: Kirche und Herrschaft (Epiphania Egregia 4), Basel 2011, 61.

philosophie und Naturtheologie letztlich wie bei Schweitzer einem apersonalen Pantheismus verfallen. Der Personbegriff aber muss entdeckt und kann nicht schlechthin deduziert werden. Als Selbstand in der individuellen endlichen Natur realisiert sich die Person vollendet in der Auferstehung Jesu Christi und wird im Heiligen Geist zur Verheißung für alle geschaffenen Personen, die berufen sind, das unsterbliche Leben zu teilen und in eschatologischem Vorgriff bereits dieses endliche Leben zu führen, ohne durch die „Furcht vor dem Tod“ (Hebr 2,15) ein Leben lang der Knechtschaft der endlichen Götter zu verfallen.

So beschränken wir uns abschließend darauf, die zwei theologischen Grundsätze von Dieter Hattrup aufzugreifen und zu variieren:

Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen kann.

Gott ist diejenige Wirklichkeit, die mich ergreift.

Angesichts der Herausforderung durch die halbe Versöhnung mit der Endlichkeit bei Albert Schweitzer biete ich folgenden Versuch eines Neuansatzes:

- 1.1 Endliche Natur ist diejenige Wirklichkeit, die ich ergreifen will, die mich aber – zuhöchst im Tod und im Weltuntergang – unwiderrufflich ergreift.
- 1.2 Endliche Person ist endliche Natur, insofern sie als Selbstand in der Form des Werdens zur vollkommenen Personalisierung im auferstandenen Kyrios bestimmt ist.
- 2.1 Die ewige Natur Gottes ist dreipersonal vollendeter Selbstand in vollendeter gegenseitiger Mitteilung.
- 2.2 Schöpfung ist diejenige Wirklichkeit, durch die der dreipersonale Gott in der Differenz der Endlichkeit und der personalen Freiheit Anteil an seiner ewigen Natur gewährt.

Und da Herr Hattrup die Kürze liebt, reduzieren wir diese Aussagen auf zwei Grundsätze, die Länge seiner Formulierung unterbietend:

Im Endlichen ergreift die Natur die Person.

Im Ewigen ergreift und teilt die Person die Natur.