

Eschatologie * 19. März 2025
Die Eschatologie Jesu. Entdeckung und Verwerfung
in Albert Schweizers „konsequenter Eschatologie“

Wir haben in mehreren Schritten versucht, die eschatologische Botschaft der Bibel herauszuarbeiten:

- anhand der Rede von der „Fülle“ (*pleroma*);
- anhand des rätselhaften Ausdrucks *katechon*;
- anhand des letzten Buches der Bibel, der Offenbarung (des Johannes)

Abschließend fragen wir: Finden wir bei Jesus selbst eine „eschatologische“ Botschaft? Spontan würden mir zwei Orientierungspunkte einfallen, die zu dieser Frage eine Antwort erschließen:

- die **Reich-Gottes**-Verkündigung Jesu, die wir im Licht der bisherigen Themen vielleicht nun schon besser als „eschatologisch“ wahrnehmen können: Es ist kein Widerspruch mehr, wahrer Gott und wahrer Mensch zu sein, auf Erden zu leben und mit Gott als „Herrscher“ unter uns zu leben, der chronologischen Geschichtszeit unterworfen zu sein und gleichzeitig im Raum der Ewigkeit zu leben, zu denken und zu handeln. Jesus deutet nicht nur, er sagt: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11,20). Von nun an gilt: „wie im Himmel, so auf Erden ...“
- die **Auferstehung** Jesu, dieses merkwürdig vernachlässigte Kapitel der Christologie, die doch so sehr zur Verheißung für alles Leben wird, dass mit ihr das Glaubensbekenntnis schließt: „Auferstehung der Toten und das ewige Leben“.

Es ist eine vielleicht merkwürdige Entscheidung, nicht an diesen beiden Punkten anzusetzen, sondern an der Frage: Warum werden sie so wenig zentral in unserem Glauben und Leben? Was hindert daran, an Jesus Christus eschatologisch zu glauben? So gehen wir heute indirekt vor und blicken auf Albert Schweitzer, der für die Theologie ein wenig die Rolle einnehmen könnte, die der zweifelnde Thomas im Hinblick auf den Glauben an Jesus hat: Schweitzer hat die „konsequente Eschatologie“ Jesu im Blick und zeigt sie uns auf – und dann entschließt er sich, das, was er so klar erkannt hat, als Jesu größten Fehler zu deuten, diesen Fehler aber als sein größtes Verdienst.

Dieser Blick auf Albert Schweitzer steht bereits im Horizont der typisch modernen Situation, in der die Geschichtsphilosophie eine theologische Betrachtung der Geschichte abgelöst hat. Mit diesem Denkhorizont müssen wir uns also einleitend kurz befassen. Er entspricht der Wahrnehmung bei Schweitzer selbst, der

uns eine „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ hinterlassen hat. 1906 publizierte er sein erstes Werk unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede“. Ab der 2. Auflage 1913 trägt das erweiterte Werk den Titel: „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“.

Ich beziehe mich – wieder einmal – auf die kompakten Auskünfte im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“: Artikel „Geschichtsphilosophie“, in: HWPh Bd 3, Basel-Stuttgart 1974. Auch der Artikel „Geschichte, Geschichtsphilosophie“ im „Staatslexikon“, Bd. 2, Freiburg i.Br. u.a. ⁷1987, ist hilfreich.

Hans Michael Baumgartner resümiert im Staatslexikon: „Vier wesentliche Elemente bilden den Grundbestand der christlichen Theologie der Geschichte. (1) das Konzept einer universalen christologisch-zentrierten (Paulus) und in verschiedene Weltzeitalter gegliederten Heilsgeschichte, die entweder nach den sieben Schöpfungstagen (Augustinus; Bonaventura) oder trinitarisch-symbolisch (Rupert von Deutz; Joachim von Fiore) ausgelegt werden. (2) Die innere Verlaufsform der Geschichte als Ausgang (Schöpfung) und Rückkehr (Vollendung) sowohl der Welt wie der Menschheit zu Gott. Diese aus dem Neuplatonismus stammende Formel ‚egressio und regressio‘ wurde je nach der speziellen Deutung des Sündenfalls verschieden interpretiert ... (3) Der Reichsgedanke in seiner mehrfachen Auslegbarkeit als Reich Gottes, als irdisches Reich, als Kirche ... (4) Der Endzeit-, Gerichts- und Vollendungsgedanke, dessen Auslegung zwischen einem kairologischen Verständnis der je jetzt gegebenen Zeit der Entscheidung für das Heil, der Erwartung einer innerweltlichen endzeitlichen Vollendung (Chiliasmus) und der Idee einer außergeschichtlichen Vollendung der Geschichte schwankt“ (ebd. 929).

Wir können ein gewisses Verständnis dafür entwickeln, dass im Zuge der neuzeitlichen Wissenschaftlichkeit die symbolische Geschichtsdeutung eines Augustinus oder eines Bonaventura nicht mehr mit den „harten Fakten“ des Geschichtsverlaufs zu versöhnen waren. Ich nenne nur einige Etappen der Überlegungen zu einer „Geschichtsphilosophie“:

- Der Begriff wird in der Regel auf **Voltaire** (1694-1778) zurückgeführt: 1765 veröffentlicht er seine „Philosophie de l’histoire“. Sein Ziel ist explizit „Destruktion einer Historiographie, die alles auf göttliches Eingreifen in die Geschichte zurückführt“ (HWPh 417). Sein Gegner ist **Jacques Bénigne Bossuet** (1627-1704), französischer Bischof von Meaux, der sich seinerseits an eine theologischen Geschichtsdarstellung wagt hat, die aber bereits völlig von innerweltlichen Methoden geleitet ist: 1681 verfasst er seinen „Discours sur l’histoire universelle“, in dem er zwar nach quasi naturwissenschaftlicher

Methode die lenkenden Ursachen der Geschichte untersucht, dahinter aber den Willen Gottes zur Ausbreitung des christlichen Glaubens und dadurch zum ewigen Heil der Menschen darstellt. Man nennt dieses Werk auch den letzten Versuch einer Darstellung der Geschichte als Heilsgeschichte – und an diesem innerlich bereits nicht mehr theologischen Entwurf schärft Voltaire seine Kritik.

- Einen großen Einfluss beim Wandel zu einer Geschichtsphilosophie spielt die **Begegnung mit anderen Völkern und Kulturen**, die völlig andere Erfahrungen der Geschichte und ihrer Periodisierung haben. Voltaire braucht einen Bezugspunkt für seine eigene Deutung – und nennt sie: „Natur“.
- Sofort stößt die Geschichtsphilosophie auf ein fast unlösbar scheinendes Problem: Sie bringt zwei Prinzipien zusammen, die unvereinbar scheinen: Geschichte und Vernunft, oder. Vernunftwahrheiten und Erfahrungstatsachen. Denken Sie an die bekannte Aussage von **Lessing**: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“ (1777 in: „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“). Generell versucht man das Gleichgewicht von Vernunft und Geschichte zu wahren, indem man sich besonders getreu an die historischen Daten hält und sich auf Quellen stützt.
- Ich möchte Ihnen nicht vorenthalten, dass ein Schweizer Denker Voltaire seinen Rang der Urheber der Geschichtsphilosophie streitig macht: **Isaak Iselin** (1728-1772), der in Basel wohnhaft und tätig war. Seine Bemühung um einen Lehrstuhl scheiterte, aber seine publizistischen Aktivitäten wurden um so erfolgreicher, nicht zuletzt sein Werk „Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit“ in zwei Bänden (1764 anonym erschienen, 2. Auflage Zürich 1768). Gewisse Elemente einer Zukunftshoffnung bleiben: Iselin schreibt eine Geschichte der Vervollkommnung des Menschengeschlechts vom „Stand der Natur“ hin zum „gesitteten Stand“.
- Eine wichtige Etappe bildet **Johann Gottfried Herder** mit seiner Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ (1774). Hier kippt der unbegründete Optimismus: Herder wendet sich gegen einen Fortschrittsglauben, gegen die Idee der Aufgeklärtheit und Vernünftigkeit als Leitprinzipien der Geschichte. Er nimmt durchaus eine „leitende Absicht“ eines Gottes auf Erden an, der nur nicht von den Menschen durchschaut werden kann – und doch vorausgesetzt werden muss. Diese Idee entwickelt er in seinem späteren Werk „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784-1791).
- Auch **Immanuel Kant** arbeitet sich an der Frage ab und publiziert 1784 seine „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“: Die

Menschen erlangen nicht als einzelne, aber als Gattung, als Gesamtheit des menschlichen Geschlechts ihr Ziel, wenn auch immer nur in Annäherungen: „die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten, und die Vollendung derselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir der Absicht der Vorsehung gemäß unsere Bestrebungen zu richten haben“ (zit. 422). Der Fortschritt allerdings bezieht sich wesentlich auf die „Legalität“, nicht auf die „Moralität“, die man nicht durch Verpflichtungen durchsetzen kann.

- Im Folgenden wird aus der „Geschichtsphilosophie“ eine „Philosophie der **Kulturgeschichte**“. „Kultur“ soll nun den möglichen und erwünschten Fortschritt der Menschheit beschreiben.
- Bei den Philosophen des „**Deutschen Idealismus**“ (Fichte, Schelling, Hegel) setzt sich immer mehr das Bewusstsein durch, dass sie sich von der bloßen Historiographie unterscheiden müssen, indem sie einen „Einheitsbegriff des gesamten menschlichen Erdenlebens“ entwickeln. Der alte Konflikt ist wieder da: 1798 erklärt **Schelling** eine „Philosophie der Geschichte“ noch für „unmöglich“, weil die Geschichte wie die Natur „zum Gebiet der Erfahrung“ gehöre und folglich die Philosophie ausschließe. Doch dann entwickelt er doch eine Art von philosophischer Geschichtsidee, die er für notwendig hält, um die Entstehung einer „weltbürgerlichen Verfassung“ als „das wahre Objekt der Historie“ aussagen zu können. Das Ideal ist die „allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung“, die die Freiheit aller sichert und auch den Naturzustand unter den Staaten beendet (vgl. 426). Auch Schelling kommt zur Idee einer „unendlichen Progressivität“, einer Annäherung ohne abschließendes innergeschichtliches Ziel. Bei Fichte wie bei Schelling treten christliche Ideen in philosophischer Form wieder hervor, um die Geschichte als „Offenbarung des Absoluten“ betrachten zu können. Besonders stark ist das Selbstbewusstsein bei **Hegel**, der von der Überzeugung ausgeht, dass Geschichte „a priori konstruiert“ werden kann und soll, weil in ihr „dieselbe Vernunft herrscht, die in der Philosophie im Element des reinen Gedankens sich ausspricht, dass in der Geschichte sich eben der Geist entfaltet, den die Philosophie als ihre eigene Substanz weiß“ (428). Das schon gegenwärtige Ziel der Freiheit des Menschen als Menschen rechtfertigt die Opfer der Geschichte, die in ihrer Unverständlichkeit als „List der Vernunft“ gedeutet werden. „Indem die allgemeine Vernunft gegen die partikuläre Willkür sich behauptet und noch in dieser sich realisiert, ist die Geschichte durch die der Vernunft immanenten Gesetze bestimmt und kann deshalb von der Philosophie in ihrer immanenten Notwendigkeit begriffen werden“.

- Mit Hegel ist ein Höhepunkt des **Zusammenfalls von Vernunft und Geschichte** erreicht, der dann nur zu ihrem Zusammenbruch und ihrer radikalen Diskreditierung führen kann. Die innere Konsequenz Hegel sind Ideologien wie die materialistische Geschichtsauffassung eines Marx, die von der philosophischen Betrachtung zur politischen Planung übergehen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern“ (11. These über Feuerbach).

Was ist das Schicksal der Eschatologie angesichts dieser Entwicklung. Dieter Hattrup resümiert: „Mit dem Beginn der Neuzeit kam Misstrauen gegenüber der christlichen Hoffnung auf, dass Gott den Menschen und die Geschichte in einem Jenseits vollenden werde. In der Individualeschatologie verblassten die Begriffe wie Seele, Gericht und Ewiges Leben, in der Universaleschatologie suchte die Geschichtsphilosophie die Geschichtstheologie abzulösen und zu ersetzen. Der Mensch wollte sein Schicksal selbst in die Hand nehmen, individuell und kollektiv“ (Eschatologie, Paderborn 1992, 29).

Es war vielleicht gerade das menschenverachtende Scheitern der Geschichtsphilosophien, die für ihre Theorien im wahrsten Sinne des Wortes „über Leichen“ gingen, das die Eschatologie neu entdecken ließ. Wiederum Dieter Hattrup: „Mit dem Ende der Neuzeit kehren die Themen der Eschatologie verwandelt zurück, in existentialistischer oder postmoderner 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“ (40).

Für die Resignation gegenüber der Geschichte steht Oswald Spenglers Werk „Untergang des Abendlandes (1918), auch Heideggers „Sein zum Tode“, dann Gianni Vattimos Rede vom „Ende der Geschichte“ als „Zerfall in Geschichten“ und in „Tauschwert“ aller Dinge.

Damit sind wir bei unserem heutigen exemplarischen Thema angelangt, insofern es die ungeheure Schwierigkeit der Theologie zeigt, sich neu auf die Eschatologie einzulassen.

- Die exegetische Wiederentdeckung der Eschatologie geschieht zunächst durch **Hermann Samuel Reimarus** (1694-1768), den Urvater der historischen Leben-Jesu-Forschung. Er liest die Bibel, entdeckt Jesu Botschaft vom nahen Reich Gottes – und hält den Christen diese unsinnige Botschaft vor. Er selbst muss die Eschatologie Jesu für zeitbedingt erklären, aber noch auf diese Weise ruft er die anstößige Verkündigung in Erinnerung und provoziert auch Albert Schweitzer.

- Anders geht **Karl Barth** vor, der in seinem „Der Römerbrief“ und dann durchgängig in seiner dialektischen Theologie. Er betrachtet die Eschatologie aufgrund der biblischen Botschaft als „gesetzt“ – lässt uns aber zunächst im Stich, wenn es darum geht, alle neuzeitlichen Gegenreden zu verarbeiten: „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“ (Zürich ¹²1978, VI). Andere theologische Werke folgen, aber wir befinden uns quasi immer noch in der Phase der Wiederbelebung der Eschatologie. Das Historische Wörterbuch der Philosophie beginnt den Artikel „Geschichtstheologie“, der auf den Artikel „Geschichtsphilosophie“ folgt, mit dem Satz: „Der Begriff ist analog zu dem der Geschichtsphilosophie gebildet und kommt in Konkurrenz zu diesem erst nach 1920 zu allgemeiner Verwendung. Auf dem Hintergrund von Krise und Kritik der Geschichtsphilosophie nach dem Ersten Weltkrieg wird Geschichte zu einem gegenüber der Philosophie wie der Geschichtswissenschaft selbständigen Thema, ausgestattet mit der Macht der Ereignisse“ (HWPh 3, 439).

Albert Schweitzer (1875-1965).

Die halbe Versöhnung mit der Endlichkeit

– oder: konsequente Enteschatologisierung

„Fürchtet euch nicht!“ – die Heilige Schrift ist durchzogen von dieser Ermutigung. Hört man sie auf 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 und 10). Und 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“.¹

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.² 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 Leben. 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“.³ 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

¹ Hattrup, Eschatologie, S. 44.

² Meine Beschäftigung mit Albert Schweitzer erhielt viele 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.

³ Vgl.: Verfall und Wiederaufbau der Kultur, in: Albert Schweitzer, Gesammelte Werke in fünf Bänden, München 1974, hier: Band II, S. 21. Im Folgenden wird diese Werkausgabe im Text mit Angabe von Band und Seitenzahl zitiert.

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.⁴ 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“ (= Weltformel?) (II,26) 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 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 (II,339). Eine Weltanschauung, die sich als neue kulturstiftende Kraft eignet, muss grundlegend „denkende Weltanschauung“ sein (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“ (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

⁴ Schweitzer verwendet die Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“ ausdrücklich als gleichbedeutend und versteht darunter die „Entwicklung der Menschen zu höherer Organisation und höherer Gesittung“: vgl. ebd., S. 47.

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 Schiffahrt“ 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“⁵ – so Schweitzer. Albert Schweitzer selbst schreibt keineswegs mit Hass, vielmehr mit einer großen Liebe und einem unbedingten, ja heroischen Willen zur Wahrhaftigkeit.

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

⁵ Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ¹1906, ab der 2. Auflage 1913: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁹1984, 48; dasselbe Werk findet sich in der fünf-bändigen Werkausgabe in Band III.

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.

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: 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 [...] und zuletzt noch auf die Virtuosität stolz ist, mit der sie [die Theologie] ihre eigenen Gedanken in der Vergangenheit wiederfindet“ (V,622).

3.3 Konsequente Enteschatologisierung

Doch wie ist die Botschaft Jesu zu verstehen? Eschatologie ist nach Schweizer „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 Schweizer 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, so dass 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 Schweizer gleichsinnig verwendet – 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“ (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. Jesu bleibende Bedeutung für unser heutiges Christsein geht durch einen radikalen Bruch mit Jesus dem Erlöser hindurch, 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 Wahrfähigkeit 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 erhalten. 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 Lebensspender“ 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 (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).

IV. 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 philosophische, 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 eherne 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.⁶

Die heute in der Theologie zu leistende Aufgabe ist nicht geringer als die Arbeit und Lebenskraft, die Augustinus aufbrachte, um nach dem Zivilisationschock 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 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

⁶ Vgl. Gianni Vattimo, *Der Nihilismus als Schicksal*, in: ders., *Das Ende der Moderne*, aus dem Italienischen von Rafael Capurro, Stuttgart 1990, 23-54.

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“.⁷

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 Naturphilosophie 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

⁷ Giorgio Agamben, Kirche und Herrschaft, in: Maja Tschumi / Simon Helbling, Apokalypse. Das Theater / Giorgio Agamben, Kirche und Herrschaft (= Epiphania Egregia 4), Basel 2011, S. 61.

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 beschränke ich mich 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 – unwiderruflich 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, reduziere ich 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.