

HANS-JOACHIM BIRKNER

ESCHATOLOGIE UND ERFAHRUNG*

Wenn man versucht, die gegenwärtige Problemsituation der Eschatologie zu skizzieren¹, so wird man einsetzen müssen bei der besonderen und eigentümlichen Aktualität, welche diesem Thema im neueren theologischen Bewußtsein eignet. Das intensive Interesse an gerade diesem Thema und an den damit signalisierten exegetischen, historischen und systematischen Fragen wäre noch vor fünfzig Jahren so gut wie völlig unverständlich erschienen. Und nicht zuletzt dies ist ein charakteristischer Zug im Selbstverständnis der neueren Theologie, daß sie sich bewußt ist, die Bedeutung der Eschatologie neu entdeckt und neu zur Geltung gebracht zu haben. Nicht zuletzt dies ist Thema ihrer Selbstunterscheidung von der Theologie des 19. Jahrhunderts, die nun in dem Rufe steht, sie habe die eschatologische Komponente des Christentums, den eschatologischen Charakter des christlichen Glaubens verdrängt, vernachlässigt, vergessen.

Die Beschreibung dieses Sachverhalts muß freilich noch ein wenig präzisiert werden. Man wird fragen müssen: Wo liegt eigentlich das Neue in dem neuen Interesse an der Eschatologie? Worin ist das spezifische Unterschiedsbewußtsein, das hier entstanden ist, begründet? Denn selbstverständlich ist das Thema der Eschatologie als solches auch den theologischen Vätern und Ahnen keineswegs unbekannt gewesen. Der Lehrkomplex „De novissimis“ gehört zum klassischen Themenbestand der Dogmatik, und auch durchaus diesseits- und kulturfreudige Theologen und Dogmatiker des 19. Jahrhunderts sind doch nie so weit vom Weg der rechten Lehre abgeirrt, daß sie nicht auch eine Lehre „Von den letzten Dingen“, „Von der Vollendung des Heils“, „Von der christlichen Hoffnung“ oder wie immer die einschlägigen Überschriften hier heißen mögen, vorgetragen hätten. Gehört so die Eschatologie seit je zu den großen Themen christlicher Lehre, wo liegt das Neue am neuen Geltendmachen dieses Themas? Dies Neue ist aufs kürzeste zusammengefaßt in einem berühmten und häufig zitierten Satz, der in Karl Barths „Römerbrief“ steht. Dort heißt es steil und lapidar: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.“² Ganz und gar und restlos – darauf kommt es an, da liegt der Unterschied. Die klassische Eschatologie war ein Thema neben anderen Themen, ein Kapitel der Dogmatik neben anderen Kapiteln, die Lehre von den letzten Dingen neben anderen Lehren. Eben dieser Sachverhalt wird nun ausdrücklich Gegenstand der Polemik. Die neue Eschatologie tritt mit dem Anspruch auf, das Zentrum zu repräsentieren. Nicht ein Thema will sie sein, sondern das Thema. „Welche Beziehung besteht zwischen der Eschatologie und den anderen christlichen Lehrstücken? Da die Eschatologie geradezu die Atmosphäre der ganzen biblischen Botschaft ist, darf sie nicht als ein von den anderen Aussagen abgetrenntes Lehrstück in Erscheinung treten, sondern sie muß in allen anderen Lehrpunkten mit enthalten sein.“³ Diese programmatische Erklärung, mit der ein neuerer Entwurf der Eschatologie einsetzt, ist repräsentativ für das neue Verständnis. Die vergleichsweise unansehnliche Stellung der älteren Eschatologie wird nun Gegenstand teils nachsichtiger Ironie, teils heftiger Anklage. Von der Eschatologie her sollen alle Einzelthemen der Theologie ihre Einordnung und ihre Bestimmung erfahren. Der Glaube wird nun verstanden und beschrieben als eschatologische Entscheidung, die christliche Botschaft als eschatologische Botschaft, das Abendmahl als eschatologisches Mahl, die Kirche als das eschatologische Gottesvolk. Theologie wird Eschatologie.

* In: Hayo Gerdes (Hrsg.), Wahrheit und Glaube. Festschrift für Emanuel Hirsch zu seinem 75. Geburtstag, Itzehoe: Die Spur 1963, S. 31-41.

Es ist freilich unübersehbar, daß der Sinn von Eschatologie dabei einen erheblichen Wandel erfahren hat. Eschatologie als Gesamtcharakteristik des Christentums, des christlichen Glaubens – das bedeutet ja nicht nur und nicht eigentlich, daß nun ein Thema der christlichen Lehre, das längere Zeit vernachlässigt worden war, unversehens ins Zentrum gerückt ist. Es bedeutet vielmehr, daß der Begriff der Eschatologie und des Eschatologischen selber einen neuen Sinn und eine neue Funktion bekommen hat.

Die theologiegeschichtliche Entwicklung, welche diesen Wandel heraufgeführt hat, ist von unterschiedlichen Faktoren bestimmt, sie ist im einzelnen mannigfach verschlungen und partienweise auch noch nicht recht erhellt. Zwei vorzugsweise wichtige Stufen lassen sich aber kurz angeben. Die erste Stufe wird repräsentiert durch die Arbeit der religionsgeschichtlichen Schule, die in den Jahren vor und nach der Jahrhundertwende der biblischen Exegese neue Methoden und neue Einsichten erschlossen hat. Zu diesen Einsichten gehörte nicht zuletzt die, daß Jesus und die Urchristenheit aufs stärkste bestimmt waren von der Erwartung des Einbruchs der weltverwandelnden Gottesherrschaft, die als unmittelbar bevorstehend geglaubt wurde. Diese Einsicht der religionsgeschichtlichen Schule hat seither im einzelnen Modifikationen und Differenzierungen erfahren, sie hat sich jedoch grundsätzlich durchgesetzt. Bekanntlich ist es das Büchlein von Johannes Weiß „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ (1892, 1900²) gewesen, das hier bahnbrechend gewirkt hat, indem es den eschatologischen Charakter der Predigt Jesu eindrücklich aufzeigte. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie Johannes Weiß über sein eigenes Unternehmen gedacht hat. Er schreibt in der Vorrede zur zweiten Auflage seines Buches: „Die erste Auflage dieser Schrift ist entstanden als Ergebnis eines mich bedrängenden persönlichen Konfliktes. In der Schule Albrecht Ritschls habe ich mich von der ungemainen Bedeutung des systematischen Gedankens vom Reiche Gottes, welcher den organischen Mittelpunkt seiner Theologie bildet, überzeugt. Ich bin noch heute der Meinung, daß sein System und gerade dieser Zentralgedanke diejenige Form der Glaubenslehre darstellt, welche am meisten geeignet ist, unserem Geschlecht die christliche Religion nahezubringen und, recht verstanden und recht ausgemünzt, ein gesundes und kräftiges religiöses Leben zu erwecken und zu pflegen, wie wir es heute brauchen. Aber schon früh beunruhigte mich die deutliche Empfindung, daß Ritschls Gedanke vom Reiche Gottes und die gleichnamige Idee in der Verkündigung Jesu zwei sehr verschiedene Dinge seien... Das moderne Theologumenon ist von einer völlig anderen Form und Stimmung als jener urchristliche Glaubensgedanke.“⁴ Dieses Zeugnis ist vor allem in seinen systematisch-theologischen Aspekten aufschlußreich. Es wird hier sichtbar, wie die Fragestellung und auch die Begriffsbildung der religionsgeschichtlichen Schule ihre spezifische Färbung dadurch erhält, daß sie in Anknüpfung und Widerspruch der Theologie Albrecht Ritschls verbunden und von ihr bestimmt ist. Man würde dem Bekenntnis zu Ritschls Theologie, das hier ausgesprochen ist, nicht gerecht, wenn man es vor allem als einen Akt der Pietät gegenüber dem Lehrer – und Schwiegervater – ansehen wollte. Es lag den Theologen der religionsgeschichtlichen Schule im ganzen durchaus fern, aus der Einsicht in die eschatologische Bestimmtheit des Neuen Testaments unmittelbare systematische Konsequenzen zu ziehen, es lag ihnen durchaus fern, mit der eschatologischen Interpretation des Neuen Testaments nun auch die Dogmatik zu überwältigen. Aber indem sie die „urchristlichen Glaubensgedanken“, indem sie die neutestamentliche Eschatologie kontrastierend abhoben von den modernen Theologumena der Ritschlschen Dogmatik⁵, bereiteten sie eine Entwicklung vor, die durchaus jenseits ihrer eigenen Intentionen lag.

Dieser nächste Schritt ist dann vollzogen worden von der frühen dialektischen Theologie. In der älteren Dogmatik war Eschatologie ein Lehrkomplex neben anderen. Für die religionsge-

schichtliche Schule war Eschatologie ein Leitfaden für die Interpretation des Neuen Testaments. Was die frühe dialektische Theologie tat, war – auf eine kurze Formel gebracht – dies: sie verwandelte die religionsgeschichtlichen Aussagen über das Neue Testament in Wesensausagen über das Christentum und den christlichen Glauben, in Wesensausagen über Gottes Offenbarung in Christo. Christentum ist ganz und gar und restlos Eschatologie. Karl Barth schreibt in seiner Auslegung von 1. Kor. 15: „Lehre von den letzten Dingen enthält 1. Kor. 15. Wir denken bei diesem Ausdruck unwillkürlich an Ereignisse und Gestalten einer im Dunkel liegenden, einer vielleicht unmittelbar bevorstehenden, vielleicht noch Jahrtausende und Aber-Jahrtausende fernen zeitlichen Zukunft der Welt, der Menschheit und der einzelnen, an »Endgeschichte« im Sinne von Schlußgeschichte, Geschichte am Schluß der Geschichte, der Lebensgeschichte der einzelnen sowohl wie der Welt- und Kirchengeschichte, ja sogar der Naturgeschichte, in einem Jenseits der uns bekannten Möglichkeiten, aber immerhin als neue unbekanntere weitere Möglichkeiten an diese sich anreihend in kontinuierlicher Folge, wenn auch vielleicht unter unerhörten Katastrophen, sie überholend und fortsetzend auf einer oberen Stufe.“ Was hier beschrieben wird, ist unverkennbar die Eschatologie der dogmatischen Tradition – und es ist ebenso unverkennbar, daß es sich um eine durchaus distanzierte, kritische, die Grenze der Karikatur streifende Beschreibung handelt. Es folgt die Explikation des neuen Verständnisses von Eschatologie: „Aber »letzte Dinge« im Sinn von 1. Kor. 15 und überhaupt im Sinn des Neuen Testaments sind solche Schlußmöglichkeiten, so real sie uns immer vor Augen stehen mögen, nicht... Letzte Dinge sind als solche nicht *letzte* Dinge, wie groß und bedeutsam sie immer sein mögen. Von *letzten* Dingen würde nur reden, wer vom Ende aller Dinge reden würde, von ihrem Ende so schlechthin, so grundsätzlich verstanden, von einer Wirklichkeit so radikal überlegen allen Dingen, daß die Existenz aller Dinge ganz und gar in ihr, in ihr allein begründet wäre, also von ihrem Ende würde er reden, das in Wahrheit nichts anderes wäre als ihr Anfang.“⁶ Wovon also würde der reden, der in diesem radikalen und prinzipiellen Sinn von letzten Dingen reden würde, wovon redet das Neue Testament nach dieser Auslegung in dem, was es über letzte Dinge sagt? Es redet von Gott, von der Ewigkeit Gottes, von Gottes unbedingter Überlegenheit. Die eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments werden verstanden und gedeutet als Aussagen über die Wirklichkeit Gottes, die von aller Wirklichkeit der Dinge radikal und prinzipiell unterschieden, ihr radikal und prinzipiell überlegen ist. Der Wandel, den Begriff und Thema der Eschatologie erfahren, ist offenkundig. Eschatologie wird einer der qualifizierten Begriffe, die dazu dienen, das totaliter-aliter, das zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit des Menschen waltet, zu umschreiben. Eschatologie wird einer der qualifizierten Begriffe, die das präzisieren, was geschieht, wenn Offenbarung und Glaube „geschieht“. Eschatologie bekommt einen prinzipiellen Sinn. Theologie, sofern sie christliche Theologie ist und sein will, sofern sie die im Neuen Testament bezeugte Offenbarung Gottes zum Thema hat, ist per se Eschatologie.

Damit sind – zwar nicht im Detail, wohl aber in den Grundelementen – die Voraussetzungen benannt, welche die gegenwärtige Problemlage und Problemdiskussion der Eschatologie bestimmen. Diese Lage und diese Diskussion scheint dadurch charakterisiert und dadurch belastet zu sein, daß in dem Reden von und über Eschatologie dreierlei ineinander liegt: einmal die dogmatische Eschatologie, die traditionelle Eschatologie, wie sie zum klassischen thematischen Bestand der Dogmatik gehört, sodann die „religionsgeschichtliche“ Eschatologie, die vorbehaltlich mannigfacher Differenzierungen allgemein anerkannte exegetische Einsicht in die Bestimmtheit des neutestamentlichen Zeugnisses durch die Enderwartung, schließlich die prinzipielle Eschatologie, in welchen Variationen sie auch auftritt – die wirkungskräftigste Gestalt dürfte in der sog. existentialen Interpretation der neutestamentli-

chen Eschatologie vorliegen. Diese drei Formen eschatologischer Rede liegen ineinander, gehen ineinander über, stützen sich teils gegenseitig, teils werden sie gegeneinander polemisch. Man wird nicht zuviel sagen, wenn man konstatiert, daß die eschatologische Rede, die durch dieses Ineinander von Motiven charakterisiert ist, eine problematische Situation heraufführt. Die theologische Rede von Eschatologie ist – grob gesagt – ständig in Versuchung und im Begriff, entweder sich aufzulösen in Abstraktion oder abzugleiten in Aberglauben. Das Ineinander von Traditionalismus, Biblizismus und Abstraktion läßt die theologische Sprache hineingleiten in eine exoterisch-esoterische Zweideutigkeit, eine Zweideutigkeit, welche nicht nur ihre Verstehbarkeit in Frage stellt, sondern ihre Wahrhaftigkeit und ihre Glaubwürdigkeit tangiert. Die Eschatologie hat einerseits fast den Rang eines Tabu-Themas, dessen zentrale Bedeutung in Frage zu stellen niemand so leicht sich einfallen läßt, andererseits ergibt sich angesichts der Konkurrenz der Motive weithin eine bedrückende Undeutlichkeit und Unsicherheit der Argumentation. So beschwört etwa ein neuerer Aufsatz über die Predigtweise Karl Barths zunächst das Diktum über das Christentum, das ganz und gar und restlos Eschatologie sei, um dann dieses Diktum gegen den Autor selber zu wenden, gegen seine neueren Predigten, denen die Dimension eschatologischer Zukunft fast völlig fehle: „Man muß schon fragen, ob Eschatologie, bei der die Nachzeitigkeit so sehr relativiert wird, noch Eschatologie sei, ob es eine Eschatologie geben könne ohne Naherwartung, ohne Apokalyptik?“⁷ Es ist nicht recht sichtbar, wie die hier postulierte Naherwartung und die hier postulierte Apokalyptik eigentlich aussehen sollte. Deutlich ist aber dies, daß der prinzipielle Sinn von Eschatologie, der ja die Voraussetzung der Bedeutung und Geltung dieses Themas in der gegenwärtigen Diskussion ist, hier umschlägt in den traditionellen. Ich stelle ein anderes Beispiel aus der jüngeren Literatur daneben – und die Beispiele ließen sich unschwer vermehren. Emil Brunner schließt im III. Band seiner Dogmatik das Kapitel: „Das Kommen des Herrn in Herrlichkeit, die Parusie“, das zunächst den Symbolcharakter der eschatologischen Vorstellungswelt im Neuen Testament kräftig betont, mit den Sätzen: Es „läßt sich in der Geschichte der Christenheit etwas wie eine Gesetzmäßigkeit der Art erkennen, daß das Kommen Christi um so näher erwartet wird, je lebendiger die Hoffnung, das heißt aber, je mächtiger das Leben aus dem Geist Gottes in der Ekklesia ist, so daß Fülle des Geistbesitzes und Naherwartung immer wieder, wie in der Urgemeinde, zusammengehen.“⁸ Auch hier das Postulat der Naherwartung – als Kriterium für die „Fülle des Geistbesitzes“. Auch wenn man davon absieht, daß apokalyptische Stimmungen schwerlich durch theologische Postulate erzeugt werden – was soll dem christlichen Lehrer und Prediger hier eigentlich nahegelegt werden? Das Eintreten für eine Naherwartung und eine Apokalyptik des Als-ob? Deutlich ist aber auch hier, wie in der am neutestamentlichen Vorstellungsgut orientierten volltönend-eschatologischen Rede, wie sie üblich geworden ist, die interpretierenden Einschränkungen und Korrekturen, welche die Wissenden mithören (nur sie freilich), allmählich zurücktreten und blaß werden, so daß dann unversehens das Postulat einer apokalyptischen Naherwartung hervortreten kann.

Angesichts dieser Situation ist es im Sinne einer kritischen Besinnung gemeint, wenn der Begriff der Erfahrung beschworen wird. Der Begriff der Erfahrung hat im neuzeitlichen Denken seinen Rang bekommen im Zusammenhang der Selbstexplikation des neuzeitlichen Verständnisses von Wissenschaft. Gegenüber der mittelalterlichen Wissenschaft, der es wesentlich um die Aneignung und Weitergabe des in den Autoritäten gegebenen Wissens ging, bedeutet dabei Erfahrung ein kritisches Prinzip. Erfahrung bedeutet, daß man sich an das hält, was man selbst sieht, selbst erkennt, selbst einsieht, selbst erfährt. Der Umkreis möglicher Erfahrung ist der Umkreis möglicher Erkenntnis. Kants Kritik der reinen Vernunft gibt dieser Begrenzung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf den Umkreis möglicher Erfahrung die phi-

losophische Klärung und Begründung. Erfahrung meint dabei über die Wissenschaftstheorie hinaus ein umfassendes Prinzip, ein Prinzip, dem Hegel eine klassische Formulierung gegeben hat: „Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde. Er muß selbst dabei sein, sei es nur mit seinen äußeren Sinnen oder aber mit seinem tieferen Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewußtsein.“⁹ Selbstdabeisein – das macht die unendlich wichtige Bestimmung, das macht das Pathos der Erfahrung aus. Diesem Pathos hat sich auch die neuzeitliche Theologie nicht entzogen. Anders gesagt: sie ist in dem Maße neuzeitliche Theologie geworden, in dem sie es gelernt hat, ihre Probleme im Horizont der Erfahrung zu entwickeln. Die epochale Bedeutung der Schleiermacherschen Glaubenslehre ist darin begründet, daß sie das damit gesetzte Programm im großen Stil durchgeführt hat, daß sie die christliche Lehre entfaltet im ständigen Bezug auf das christlich-fromme Selbstbewußtsein, auf die im christlichen Glauben gesetzte Erfahrung.¹⁰

Was bedeutet das Prinzip der Erfahrung für die Eschatologie? Es bedeutet grundsätzlich dies, daß wie die Theologie überhaupt so auch die Eschatologie sich nicht anders verstehen kann denn als Beschreibung und Auslegung des als geschichtliche Erfahrung verstandenen christlichen Glaubens. Wie die Theologie überhaupt, so kann auch die Eschatologie nichts anderes sein wollen als Entfaltung des Verständnisses Gottes, der Welt und unserer selbst, das in der Erfahrung des Glaubens beschlossen ist. Es ist deutlich, daß auch hier im Prinzip der Erfahrung eine kritische Wendung impliziert ist. Diese kritische Wendung richtet sich gegen die Inhalte, die nur auf Autorität hin akzeptiert werden. Paul Althaus hat des öfteren auf den auffälligen Sachverhalt hingewiesen, daß in der Eschatologie auch Theologen, die im übrigen nicht biblizistisch verfahren, plötzlich einen methodischen Sprung vollziehen und sich biblizistisch geben.¹¹ Die biblizistische Methode der Eschatologie ist durch das Prinzip der Erfahrung a limine abgewiesen.

Man wird daher – von allen inhaltlichen Näherbestimmungen noch abgesehen – das grundsätzliche Recht der sog. existentialen Interpretation der neutestamentlichen Eschatologie nachdrücklich bejahen müssen. Die Intention der existentialen Interpretation ist ja eben die, daß die eschatologischen Aussagen und Vorstellungen des Neuen Testaments nicht verstanden werden im Sinne einer Belehrung über das Weltende, sondern so, daß die Auslegung ihr Ziel findet in der gegenwärtigen Erfahrung des Glaubens. Wenn freilich diese Interpretation sich wesentlich darstellt als eine interpretative Ersetzung der endgeschichtlichen Eschatologie durch eine Entscheidungseschatologie, so ist es schwer zu sehen, in welchem Sinn hier noch von Eschatologie die Rede ist. Oder vielmehr: diese Selbstprädikation hat nur insofern und solange einen eindeutigen Sinn und eine eindeutige Funktion, als sie den polemischen Bezug auf die endgeschichtliche Eschatologie hervorhebt. Nimmt man diesen Bezug weg, so verwandelt sich das Reden von Eschatologie in abstrakte Schulesoterik.

Sollte es nicht im Sinne der begrifflichen wie der sachlichen Klärung und Ernüchterung das Gebotene sein, zurückzukehren zur Praxis der dogmatischen Tradition, für welche die Eschatologie ein Thema der christlichen Lehre neben anderen war? Freilich verliert dabei die Eschatologie die ihr heute gern nachgesagte zentrale Bedeutung – aber es ist die Frage, ob dieser scheinbare Verlust nicht eher einen Gewinn bedeutet, den Gewinn nämlich, daß die Eschatologie überhaupt wieder ein eigenes Thema wird.

Üblicherweise lehnt sich die Dogmatik in der Entfaltung der Eschatologie an die dogmatische Tradition an. Indem sie die dogmatische Tradition als Orientierung für die eigene Besinnung nimmt, bringt sie zum Ausdruck, daß sie sich in einem Überlieferungszusammenhang weiß,

daß sie nicht der Illusion lebt, die christliche Lehre müsse und könne von jeder Generation neu erzeugt werden. Der klassische Lehrbestand der Eschatologie ist bekanntlich gegeben in den sechs großen Themen: De morte corporis et immortalitate animae, De consummatione sive fine mundi, De resurrectione mortuorum, De extremo iudicio et adventu Christi ad iudicandum vivos et mortuos, De inferno, De vita aeterna (nach Hutter's Compendium Locorum Theologicorum). Dieser Themenkomplex, entstanden als zusammenfassende und ausgleichende Systematisierung biblischer Vorstellungen und Aussagen, wird dadurch zusammengehalten, daß in allen Lehrstücken die Rede ist vom Ende, von Endgeschichte, de novissimis. Aber es ist deutlich, daß hier in durchaus verschiedenem Betracht vom Ende die Rede ist, daß hier durchaus unterschiedliche Blickweisen und Themen neben- und ineinanderliegen. Das Ende des Kosmos ist gleichermaßen in Blick genommen wie das Ende der Menschheitsgeschichte, wie das Ende des einzelnen. Kosmologische, universalgeschichtliche und individuelle Eschatologie sind zu einem Ganzen zusammengewoben, das schon im orthodoxen Lehrsystem ein nicht unproblematisches Gebilde darstellt. David Friedrich Strauß hat in seiner Glaubenslehre dieses Gebilde einer scharfsinnigen, streckenweise erheitern- den, durchgehend aber unbarmherzigen Kritik unterzogen.¹²

Für eine Theologie, die sich nicht als Systematisierung biblischer Vorstellungen und Aussagen, sondern als Beschreibung und Auslegung der geschichtlichen Erfahrung des Glaubens versteht, erfährt dieser ganze Themenbereich einen erheblichen Wandel. Das mögliche Ende des Kosmos und das mögliche Ende der Menschheitsgeschichte – es ist schwer zu sehen, wie sie Gegenstand besonderer theologischer Aussagen sein sollten. Sie könnten allenfalls Gegenstand von Hypothesen sein, die auf den Gesamtbestand der durch die Einzelwissenschaften interpretierten Erfahrung der Natur und der Geschichte bezogen wären. Die Themen, die in der alten kosmologischen und universalgeschichtlichen Eschatologie ihre Erörterung fanden, werden unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens delegiert an die hypothesenbildende Naturwissenschaft und an die Wissenschaften, welche die Erfahrung der Geschichte auslegen. Man verdeckt sich die eigentliche Bedeutung und die eigentlichen Problemaspekte dieses Wandels, wenn man ihn unter apologetischen Gesichtspunkten betrachtet. Die eigentlich wichtige Frage, die sich hier der Theologie stellt, ist die, ob nicht die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft wie des neuzeitlichen Geschichtsdenkens selber verstanden werden muß im Zusammenhang der christlichen Tradition. Es handelt sich um die Frage, die in den neueren Erörterungen des Problems der Säkularisierung ihre Präzisierung erfahren hat.¹³ Jedenfalls ist dies die durchaus vermittelte Weise, in der sich der heutigen theologischen Besinnung Phänomen und Problem der kosmologischen und universalgeschichtlichen Eschatologie zeigen. An die Stelle der alten Themen Ende des Kosmos und Ende der Geschichte treten die umfassenderen Themen Erfahrung der Natur und Erfahrung der Geschichte.

Die Eschatologie konzentriert sich damit auf den dritten Motivkomplex der dogmatischen Tradition, auf die sog. individuelle Eschatologie. Der Tod als das Ende unseres Lebens, Denkens und Fragens, das Ende, das irgendwann einmal eintreten wird und von dem wir doch immer schon wissen, der Tod als die Grenze, die unser Leben, Denken und Fragen immer schon begleitet und qualifiziert und zu der wir uns so oder so verhalten, die so oder so eine Deutung herausfordert – das ist das Eschaton, von dem die Eschatologie spricht. Die Qualifikation, welche das Fragen nach dem Tode und das Sich-Verhalten zum Tode im christlichen Glauben erfahren hat und erfährt, wird man ganz allgemein so beschreiben können, daß Todesschicksal und Gottesglaube zueinander nicht in Spannung und Widerspruch treten. Dies ist in der christlichen Tradition in spezifischer Weise im Begriff der Hoffnung artikuliert

worden. Die besondere Erschwerung, die für die christliche Besinnung und für die christliche Rede hier eingetreten ist, liegt darin, daß die weltanschaulichen Voraussetzungen, welche in früheren Epochen die Artikulation der Hoffnung bestimmt und getragen haben, geschwunden sind. Das Schwinden dieser Voraussetzungen hat es mit sich gebracht, daß unser Vorstellen und Reden an dieser Stelle streng und karg geworden ist. Aber das Schwinden dieser Voraussetzungen ist wohl unzureichend gedeutet, wenn es nur als Erschwerung verstanden wird. Das Schwinden dieser Voraussetzungen hat doch zugleich dies unübersehbar werden lassen: Gegenstand und Ziel der christlichen Hoffnung ist nicht unterschieden von Gegenstand und Ziel des christlichen Glaubens, diese Hoffnung richtet sich nicht auf endliche Gegenstände und Ziele, sondern auf Gott, und nur so und nur darin ist sie Hoffnung, die auch den Tod transzendiert. Emanuel Hirsch hat in seinem jüngsten Werk „Das Wesen des reformatorischen Christentums“ geradezu von einer „Wahlverwandtschaft“ zwischen den evangelischen Aussagen über Zeit, Tod und Ewigkeit einerseits, dem modernen Weltbild und der modernen Geistigkeit andererseits sprechen können, zugleich freilich den Gegensatz zwischen reformatorischem Glauben und modernem Relativismus scharf auf gewiesen – er hat vor allem dies als die entscheidende Frage sichtbar gemacht, ob der christliche Ewigkeitsglaube die „Nacht der Bildlosigkeit“ auszuhalten und sich ihr zu vermählen vermag.¹⁴

¹ Die hier vorgelegten Ausführungen bieten im wesentlichen den Text eines Vertrags, der auf einer Freizeit der Hannoverschen Theologiestudenten im September 1962 in Dassel gehalten wurde.

² K. Barth: Der Römerbrief, 3. Abdruck der neuen Bearbeitung, 1924, 298.

³ P. Maury: Eschatologie, 1960, 10.

⁴ A. a. O. S. V.

⁵ Martin Brückner beginnt in der 1. Auflage der RGG seinen Artikel „Eschatologie. Urchristliche“ mit dem bezeichnenden Satz: „Während die Eschatologie in der neueren Dogmatik nur den Abschluß und Ausklang der Glaubenslehre bildet und vielleicht in der persönlichen Glaubensüberzeugung des modernen Christen eine noch geringere Bedeutung hat als in der ausgebildeten Lehre, ist sie für das Urchristentum das eigentliche Lebenselement, der Hauptinhalt des Glaubens und die Haupttriebkraft des Lebens gewesen.“ RGG, 1. Aufl., II, 611.

⁶ K. Barth: Die Auferstehung der Toten, 1926², 58 f.

⁷ R. Bohren: Bemerkungen zu Karl Barths Predigtweise, Verkündigung und Forschung (1958/59), 1960/62, 149.

⁸ F.. Brunner: Dogmatik Bd. III, 1960, 448.

⁹ Hegel: Enzyklopädie § 7, hg. v. J. Hoffmeister, 1949, 38.

¹⁰ Schleiermacher: Der christliche Glaube, 2. Aufl., § 64,1: „Alle eigentlichen Glaubenssätze müssen in unserer Darstellung aus dem christlich frommen Selbstbewußtsein oder der inneren Erfahrung der Christen genommen werden.“

¹¹ Vgl. P. Althaus: Die letzten Dinge, 1922, 12 f.

¹² Vgl. D. F. Strauß: Die christliche Glaubenslehre, 2 Bände, 1840/41, II, 639 ff.

¹³ Vgl. dazu jetzt T. Rendtorff: Säkularisierung als theologisches Problem, Neue Zeitschrift für systematische Theologie, 4. Bd., 1962, 318 ff.

¹⁴ Vgl. E. Hirsch: Das Wesen des reformatorischen Christentums, 1963, 174 ff.