

# Eschatologie, Ethik und die Frage nach dem Sinn von Geschichte

Johanna Rahner

## 1. „We've seen it all!“ Zur bleibenden Faszination biblisch-christlicher Endzeitbilder

### 1.1 Apokalyptik und politische Inszenierung

Sicher, Untergangspropheten und Endzeitvisionäre haben die Welt immer schon begleitet. Und schicksalsschwangeres Dunkelsehen und Angstlust kehren geradezu zyklisch wieder. Aber gerade in unsicheren Zeiten haben die pessimistischen ‚Zeichen-an-der-Wand‘-Seher und -Deuter Hochkonjunktur. Nur sei vor ihren „kulturellen Schablonen“ samt ihren autoritären, mitunter antidemokratischen Allüren und ihrem elitären ‚Obskurantismus‘ gewarnt, so Thomas Assheuer<sup>1</sup>. So scheint es heute, als ob das apokalyptische Metaphernfeld gerade nicht mehr der politischen Vereinnahmung wehrt, sondern von bestimmten Strömungen geradezu zur Leitideologie des politischen Handelns instrumentalisiert wird. Apokalyptische Sprache bestimmt eben nicht mehr nur die Semantik politischer Rede, sondern auch ihre Pragmatik<sup>2</sup>.

Diese Wiederbelebung der apokalyptischen Strömungen im säkularen Gewand bedarf einer ganz eigenen Reflexion. Gerade *Norman Cohn* hat u. a. in *The Pursuit of Millenium* (dt.: „Das neue irdische Paradies“<sup>3</sup>) auf die säkulare Dynamik apokalyptischer Denkstrukturen aufmerksam gemacht, die auch ohne supranaturalen

<sup>1</sup> Vgl. *Thomas Assheuer*, Die Dunkelseher, in: Die Zeit Nr. 36 vom 30.08.2007, 47.

<sup>2</sup> Vgl. *Bernd U. Schipper/Georg Plasger* (Hg.), Apokalyptik und kein Ende? (Biblich-theologische Schwerpunkte 29), Göttingen 2007, 9. Vgl. dazu auch: *Barbara Victor*, Beten im Oval Office. Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik, München/Zürich 2005; *Victor und Victoria Trimondi*, Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse, München 2006.

<sup>3</sup> *Norman Cohn*, Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und

Überbau ihre eigene politisch-revolutionäre Kraft zu entwickeln wissen und als Tiefenströmung über die Jahrhunderte hinweg gerade in der Aktivierung und Funktionalisierung des zugrunde liegenden Dualismus und der Dämonisierung des Gegners Einfluss auf Geschichte und Politik genommen haben. Ihrer metaphysischen Legitimation und damit aber auch ihrer theologischen ‚Zivilisierung‘ (d. h. Gott ist es, der Gericht hält, und nicht die Menschen) beraubt, feiert ihre destruktive Dynamik im säkularen Gewand fröhliche Urständ und ermöglicht u. a. überraschende Einblicke in die ideologischen Parallelen von Kommunismus und Nationalsozialismus (das Ideal der ‚klassenlosen Gesellschaft‘ und das ‚Dritte Reich‘ rekurren auf die gleichen apokalyptischen Metaphern, die wohl unabhängig von ihrer politischen Provenienz instrumentalisiert werden können). Sie bricht immer dort hervor, wo die Zeitumstände ihr die Möglichkeit bieten, wirksam zu werden:

Es scheint, als ob Apokalypsen besonders gerne dazu verwendet werden, die Welt zu deuten und zu einem bestimmten Verhalten anzuleiten. Sie werden von einer Gesellschaft hervorgebracht, um als Steuerungsmechanismen wieder auf diese zurückzuwirken. [...] Apokalyptische Sprache bedient sich des Motivinventars der christlich-jüdischen Tradition und verbindet dies mit einer klaren Pragmatik. Denn dort, wo vom Ende der Welt die Rede ist, wird nicht mehr diskutiert, sondern gehandelt.<sup>4</sup>

Es vermehren sich die Anzeichen für eine ‚eschatologische Erwärmung‘ der Politik: von apokalyptischen Inszenierungen islamistischer Selbstmordattentäter bis zu dualistischen Endzeitphantasien einflussreicher politischer Kreise in den USA<sup>5</sup>. Daher sollte ihr subtiler Einfluss auf Weltbild und Politik bis heute nicht unterschätzt werden. Apokalyptische Bildwelt und Sprache ist politisch produktiv und omnipräsent. Die Notwendigkeit einer sorgfältigen Analyse

---

mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa (Kulturen und Ideen), Reinbek bei Hamburg 1988.

<sup>4</sup> Ebd., 8.

<sup>5</sup> Zur Einflussnahme fundamentalistisch-evangelikaler Kreise auf die Politik der USA und die durch sie instrumentalisierte Bibelexegese vgl. *Heinz-Günter Stobbe*, Bibelhermeneutik und politische Geschichte. Eine kurze Auseinandersetzung mit der apokalyptischen Schriftauslegung christlicher Fundamentalisten, in: *Schipper/Plasger* (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?* (s. Anm. 2), 191–206.

der weiterhin betriebenen Vermischung von religiösen Motiven und säkularen Zielen liegt auf der Hand. Angesichts der skizzierten Zusammenhänge kann indes befürchtet werden, dass aus der Instrumentalisierung religiöser Vorstellungen, d. h. der geheimen oder offenen Beanspruchung des in apokalyptischen Kategorien enthaltenen Gewaltpotentials, Kapital geschlagen wird. Theologische Aufklärung tut not. Wer davor die Augen verschließt, bedient nicht nur allzu leichtfertig jene geistige Tiefenströmung, die Franz Gruber als die im „seelischen und kulturellen Bodensatz unserer Gesellschaft“ lauэрnden „apokalyptischen Ängste und Energien“ treffend beschrieben hat<sup>6</sup>; er unterschätzt auch die politische Brisanz ihres religiös motivierten Gestaltungspotentials.

## 1.2 Säkularisierter Chiasmus: Vom ewigen Fortschritt zum ‚Ende der Geschichte‘

In Neuzeit und Moderne sind millenaristische oder chiliastische Ideen sowohl im politischen Bereich wie auf dem weiten Feld religiöser Sekten verbreitet.<sup>7</sup> Dabei zeigen sich verschiedenste Polaritäten: Von einer angespannten Naherwartung bis hin zu einem bereits als Leben im Paradies verstandenen Exklusivismus einzelner Gruppen; von einer eher spirituell-geistlich verstandenen epochalen Wende bis hin zu einem radikalen Umbruch, der als selbstgemachte Revolution umgesetzt werden muss. Die bleibende Attraktivität chiliastischen Gedankenguts liegt sicher in der systematischen Deutungsmöglichkeit als chaotisch empfundener Gegenwartserfahrungen. Diese Deutungsmöglichkeit entlastet, weil sie das Handeln auf Christus bzw. Gott verschiebt, und nährt zugleich die Hoffnung auf ein geordnetes Ende und damit die Aufhebung des empfundenen Chaos. Nun ist es aber gerade das nichtreligiöse Weiterleben chiliastischer Traditionen, das auf die bleibende Attraktivität dieser Gedankenwelt hinweist. Freilich finden sie sich losgelöst von ihrem apokalyptischen Gesamthorizont wieder: in zivilreligiös-pazifiziertem Gewand – vom *pursuit*

<sup>6</sup> Franz Gruber, Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (Quaestiones Disputatae 234), Freiburg/Br. 2010, 19–45, hier 27.

<sup>7</sup> Vgl. Reinhard Hempelmann, Zukunftserwartungen im Kontext neuer religiös-weltanschaulicher Bewegungen, in diesem Band, 150–169, hier bes. 155–157.

of happiness der US-amerikanischen Verfassung über das *ordem e progresso* der brasilianischen Nationalflagge – bis zu Fukuyamas These vom ‚Ende der Geschichte‘ in ihrer spätmodern bequem stillgelegten Variante.

Während *Georg Wilhelm Friedrich Hegels* Geschichtsphilosophie das christliche Erbe noch zu retten versucht, treten seine Nachfolger als explizit antichristliche Gegenbewegung auf. *Karl Marx'* Theorie der klassenlosen Gesellschaft ist dabei weder als säkularisierte Variante jüdisch-christlicher Zukunftserwartungen noch gar als ‚verkleidetes Christentum‘ zu interpretieren. Die Kritik der Religion ist für ihn vielmehr die Voraussetzung der weltlichen Kritik: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“<sup>8</sup> Ging es *Ludwig Feuerbach* darum, den Pantheismus Hegels als Atheismus zu entlarven, so will *Marx*, dass aus dem Philosophisch-Werden der Welt bei Hegel nun ein Weltlich-Werden der Philosophie wird: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, „es kömmt drauf an, sie zu *verändern*“<sup>9</sup>. Es gilt, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Der Materialismus von *Marx* ist deshalb zugleich ein Humanismus, gemäß dem der Mensch für den Menschen das höchste Wesen und daher nicht irgendein Gott, die Vorsehung oder der ‚absolute Geist‘, sondern allein der Mensch, und zwar der konkrete Mensch, in den ökonomischen Verhältnissen das handelnde Subjekt der Geschichte ist. Dieses praktisch-politische Verständnis des Menschen verändert nun auch die zunächst von Feuerbach übernommene Religionskritik, d. h. sie erweitert sie politisch, ökonomisch und praktisch. Die klassische Stelle findet sich in der frühen Schrift *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/44). Religion ist nicht nur verkehrtes Selbstbewusstsein, sondern ein verkehrtes Weltbewusstsein. Verkehrt, weil Ausdruck einer verkehrten Welt: „Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten

---

<sup>8</sup> *Karl Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: ders./Friedrich Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1976, 378–391, hier 379.

<sup>9</sup> *Karl Marx*, Thesen über Feuerbach, in: ders./Friedrich Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1969, 5–7, hier 7.

Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.“<sup>10</sup> Religion steht in einer unlösbaren Verbindung zu den bestehenden materiellen Verhältnissen. Erst vor diesem Hintergrund ist die Religion als Projektion richtig verstanden. Aus der Entfremdung entsteht die Projektion eines Himmels, in dem alles besser sein wird. Ändert man aber die Verhältnisse, wird Religion von selbst aufhören und verschwinden, denn dann wird es kein Bedürfnis mehr für Religion geben.

Dennoch bewertet Marx die Religion auch nicht nur negativ. Er erkennt in ihr gerade nicht nur eine die Verhältnisse sanktionierende und legitimierende Funktion, sondern durchaus auch einen Protest und ein Aufseufzen der bedrängten Kreatur. Daher ist die religiöse Illusion nicht einfach das Werk der herrschenden Klasse bzw. der das Volk verdummenden Priesterkaste, wie es Lenin sah und später ‚aufklärerisch‘ ‚Religion zum Opium für das Volk‘ erklärte. Religion ist kein Betrug, sondern Trost-, aber eigentlich auch Protestmittel; diese Pointe macht später erst wieder Ernst Bloch stark. Marx selbst hält zwar viel vom Protestpotential der Religion, aber nichts von ihren Konsequenzen; sie wirken sich zu wenig praktisch-konkret aus. Darum handelt es sich bei der Religion um die Verheißung eines illusorischen Glücks, um „imaginäre Blumen an der Kette“<sup>11</sup>. Diese Illusion muss beseitigt werden, damit der Mensch seine Geschichte selbst in die Hand nimmt, „damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte“<sup>12</sup>. Die Religionskritik ist deshalb Voraussetzung der weltlichen, politischen Kritik. In diesem Zusammenhang werden Religion und Theologie (auch ihre sozial engagierten ‚Flügel‘) als Bastionen der konservativen und beharrenden gesellschaftlichen Kräfte abgelehnt, denn nur die Verschlimmerung des Elends beschleunigt die Revolution als endgültige Befreiung, deren Ziel die klassenlose Gesellschaft ist.

Blochs ‚Prinzip Hoffnung‘ kann demgegenüber als ein charakteristisches Beispiel für das Fortleben ursprünglich theologischer Motive im säkularen Gewand einer politischen Utopie gelten. Zugleich sind die immanenten Verschiebungen aber nicht zu vernachlässigen. Säkulare Geschichtsphilosophien gehen von einem Ziel der

<sup>10</sup> Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (s. Anm. 8), 378.

<sup>11</sup> Ebd., 379.

<sup>12</sup> Ebd.

Geschichte aus, das sie freilich in der Geschichte postulieren, nicht in einem Ziel darüber hinaus. Die Leitidee ist dabei die im Zeitalter des Idealismus im Gefolge der Aufklärung entwickelte Idee des Fortschritts. Geschichte wird zu einem zielgerichteten Prozess der Verwirklichung. Säkular kann der Entwicklungs- und Fortschritts-gedanke verschiedene Optionen beinhalten: Das Ideal der vollkommenen und gerechten Gesellschaft und der Freiheit und Glückseligkeit aller, die in ihr leben. Je nach politischer Couleur dominiert entweder das Kollektiv oder der individualistische Pol. Gemeinsam ist ihnen aber der Versuch, das je ‚Neue‘ des zukünftigen, versöhnten, erhofften Lebens aus den eigenen Möglichkeiten des ‚Alten‘ abzuleiten bzw. auch daraufhin zu begrenzen. Ein Darüber-hinaus ist weder denkbar noch erwünscht. Daraus erwächst ein permanenter eschatologischer Leistungsdruck samt einem gnadenlosen Zwang zur Selbsterlösung. Indes mögen zwar am Ende des 20. Jahrhunderts die säkularen Eschatologien und Geschichtsphilosophien ihre Faszination verloren haben, weil ihre realpolitische Umsetzung als gescheitert betrachtet werden muss und sie so die in sie gesetzte Hoffnung enttäuschten; jedoch bleiben ihre Automatismen immer noch wirksam. Freilich kommen sie nicht mehr als steile politische Programme daher, sondern in Gestalt individualisierter Heils- und Erlösungsvorstellungen. Dabei scheint das Gedankengut eines ganz anderen philosophischen Zukunftsentwurfs immer prägender zu werden, nämlich das Friedrich Nietzsches.

*Nietzsche* teilt nun nicht einfach den naiven Optimismus seiner atheistischen Vordenker; er erkennt bereits die radikal abgründigen Konsequenzen des ‚Todes Gottes‘. Wenn nämlich solchermaßen Gott verabschiedet ist, dann muss sich der Mensch selbst organisieren. Er ist auf sich selbst gestellt mit all den Konsequenzen, die daraus folgen: Freiheit und Gefährdung. Aber ist der Mensch auch bereit dazu? Gerade Nietzsche erkennt hier also deutlich die Zweiseitigkeit dieser neuen Möglichkeiten des Menschen. Der Mensch ist zu allem fähig, aber er kann nichts garantieren. Freilich entwickelt Nietzsche diesen kritischen Gedanken zur Anthropologie nicht von einem Ideal des Menschen her – wie dies noch Feuerbach und Marx und die ihnen folgenden Theorieentwürfe getan hatten –, sondern er denkt von der praktischen, der realen und damit abgründigen Situation des Menschen her: Der Mensch bleibt – egal, was er tut, was er denkt – an seine Bedingtheit, seine Geschichtlichkeit, ja

konkret seine Leiblichkeit gebunden. Der Atheismus hat als letzte, unaufhaltsame, ja epochale Konsequenz den Nihilismus. Nietzsches Grundidee zielt daher nicht nur auf eine Kritik von Religion und Glaube. Sie ist zugleich die Kritik jeglicher Anthropologie, die noch irgendein Element der Gesicherheit des menschlichen Daseins annimmt. Sie ist Anti-Anthropologie als eine radikalisierende Infragestellung aller Anthropologie. Sie mündet letztendlich in einen von ihm noch genealogisch interpretierten Naturalismus, der alles für möglich und nichts für wirklich hält.

Nietzsches Anti-Anthropologie hebt alle Gewissheiten über den Menschen auf. Er ist doch nur das Produkt seiner Herkunft, seiner Geschichte, seiner Genealogie. Er wird zum ‚Macher‘ seiner selbst. Die kulturellen Bedingtheiten/Ketten – ebenso genealogisch zu erklären wie alles andere – sind dem Menschen angelegt, damit er das Tierische in sich verlerne. Sie gilt es aber im Letzten zu überwinden, sich davon zu befreien. Erst dann ist die Verwandlung, die Entstehung des Menschen zum wirklichen Menschen erreicht: „Erst wenn auch die *Ketten-Krankheit* überwunden ist, ist das erste große Ziel ganz erreicht: die Abtrennung des Menschen von den Tieren.“<sup>13</sup> Das Verwandlungsthema ist Hauptthema der „Fröhlichen Wissenschaft“; aber auch die „Genealogie der Moral“ bietet einschlägige Hinweise. Und „Zarathustra“ schreitet den Weg der Entwicklung des Menschen hin zum Ideal ab. Erst dann ist das Ideal des Menschen, nämlich der Übermensch, entstanden. Der Übermensch stellt die Vollendung und die Überwindung des Menschen dar, ist aber zugleich nicht das Ziel der Entwicklung, sondern der Platzhalter für eine prinzipielle Offenheit, Nichtfestlegbarkeit. Es ist ‚Menschsein‘ in der Schweben; der Mensch muss sich selbst zum Menschen machen. Anthropologie ist nur noch als eine naturalistische und genealogische Anthropogenese möglich, zu der sich der Mensch entschließen muss; das ist der ‚Wille zur Macht‘. Zur Vollendung kommt dieser ‚Wille‘ aber erst dann, wenn er Vergangenes und Notwendiges als eine ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ zu erkennen und zu akzeptieren lernt und daher in der ‚Lust‘ des Augenblicks die Erfüllung, die ‚Ewigkeit‘ findet.

---

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, München<sup>8</sup> 1977, 435–1008, hier 1006.

Nietzsche konfrontiert uns nicht nur mit der Frage einer theistischen oder atheistischen Interpretation von Geschichte und Zukunft. Schon gar nicht kritisiert er nur sentimentale und moralisierende Zerrformen des Christentums. Nietzsche erkennt die Folgen der Entgötterung und das heißt auch der Entleerung der Welt. Der Satz, dass Gott tot ist, ist gleichsam die Abkürzung dieses sehr umfassenden Vorgangs, der am Ende den Menschen selbst in Frage stellt, indem er zum Macher und Manipulator seiner selbst wird. Nietzsche nimmt die Sinnkrise des 20. Jahrhunderts vorweg und sucht sie durch eine neue Sicht der Welt und des Lebens zu überwinden. Bei ihm zerbrechen letztlich alle Geschichtsphilosophien, die noch irgendwie teleologisch ausgerichtet sind oder einen Sinn von Geschichte postulieren. Er legt damit nicht nur bereits das Sinnvakuum und das Orientierungsdefizit der späten Moderne offen, sondern bereitet implizit bereits den Weg für jenen exklusiven Naturalismus der modernen Naturwissenschaften, die mit dem Grundgedanken des ziel- und zwecklosen Spiels der Evolution nicht nur jede Idee von Geschichte unterlaufen, sondern den ‚natürlichen‘ Lauf der Dinge durch ihre Allmachtsphantasien, die nichts für unmöglich halten, letztlich nihilistisch zweckfrei bestimmen und fortschreiben: „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt [...]. ‚Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.“<sup>14</sup>

Die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ stilisiert den ‚Willen zum Vergessen‘ als Voraussetzung des Glücks. Wenn Nietzsche gegen die Nutzlosigkeit des Historischen, gegen seinen ‚Erinnerungsballast‘ wettet<sup>15</sup>, tritt er in bewussten Streit mit dem von ihm als ‚historische Krankheit‘ identifizierten Historismus seiner Zeit<sup>16</sup>. Aber er behält auch jenen Gegenentwurf der jüdisch-christlichen Erinnerungskultur im Blick, den er selbst als lebensvergiftend bewertet. Der

---

<sup>14</sup> Ders., Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, in: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 2, München <sup>8</sup>1977, 275–561, hier 284.

<sup>15</sup> Vgl. bes. Zweite Unzeitgemäße Betrachtung (1873), aber auch: Vom Nutzen und Nachteil der Historie (1874); dazu: Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München <sup>3</sup>2000, 160–168.

<sup>16</sup> Es ist ein „Schauspiel einer blinden Sammelwut, eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen“ (*Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: ders., Werke in drei Bänden, Bd. 1, München <sup>8</sup>1977, 135–434, hier 228).

Handlungsmotivation der Erinnerung stellt er daher mit bewusst theologischem Unterton die ‚Verheißung des Vergessens‘ gegenüber: „Selig sind die Vergeßlichen: denn sie werden auch mit ihren Dummheiten ‚fertig‘.“<sup>17</sup> Wenngleich Nietzsche selbst in seiner *Genealogie der Moral* dem Gedächtnis des Menschen eine notwendige Funktion einräumt<sup>18</sup> – und damit das Vergessen zu einem ‚prekären Projekt‘<sup>19</sup> werden lässt, das sich zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an Geschichte und damit an ‚Erinnerung‘ und ‚Gedächtnis‘ entscheiden muss<sup>20</sup> –, mündet seine Alternative des glückseligen, weil allein lebenstauglichen Vergessens wirkungsgeschichtlich in die Geschichtsmüdigkeit der späten Moderne – und damit in jene von Johann Baptist Metz als atmosphärische Signatur des heutigen Lebensgefühls treffend beschriebene Einstellung der ‚kulturellen Amnesie‘: Viele

Leser haben seitdem aus Nietzsches Zweiter Unzeitgemäßer Betrachtung, zumal diese längst zeitgemäß geworden war, eine philosophische Rechtfertigung dafür herausgelesen, mit bestem philosophischen Gewissen dem kulturellen Gedächtnis den Garaus zu machen, und das ist ihnen schließlich in mancherlei Hinsicht auch gelungen, und zwar viel vollständiger, als Nietzsche es selber gewollt oder auch nur für denkbar gehalten hat.<sup>21</sup>

In der späten Moderne sind die Konsequenzen des im Anschluss an Nietzsche propagierten ‚Endes der Geschichte‘ zu spüren<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, München <sup>8</sup>1977, 563–759, hier 682.

<sup>18</sup> Weinrich spricht daher davon, dass wir es mit „zwei Nietzsche“ zu tun haben: „Der eine fordert eine Kunst des Vergessens, der andere schränkt diese Forderung aus moralischen Gründen wieder ein. Mit den zwei Nietzsche im Sinn können wir auch wissen, dass mit der Frage nach dem Gedächtnis und dem Vergessen fast unausweichlich die Moralfrage gestellt ist“ (Weinrich, *Lethe* [Anm. 15], 168).

<sup>19</sup> So die Überschrift Weinrichs (vgl. ebd., 160 u. ö.).

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch Alaida Assmann/Ute Frevert, *Geschichtsvergessenheit und Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, München 1999.

<sup>21</sup> Weinrich, *Lethe* (s. Anm. 15), 165.

<sup>22</sup> Zum Begriff vgl. bes. Lutz Niethammer, *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek 1989; Perry Anderson, *Zum Ende der Geschichte*, Reinbek 1993.

Die Etablierung einer gegenstrebigem Gedächtniskultur scheint demgegenüber noch das Einzige zu sein, das den Sieg dieser am Ende allzu leicht kapitalisierbaren Erlösungsreligion der „neopaganen Spaß- und Eventgesellschaft“<sup>23</sup> mit ihrem Zwang zum Immerwieder-Neuen und dem Vergessen des Alten verhindert. So ist es einzig das ‚geistige Gift‘ des jüdisch-christlichen Erbes, das die Nivellierung allen Daseins noch zu stören vermag. Gerade weil die Idee, Identität und damit Individualität, Personalität, Freiheit und Verantwortung aus der eigenen Geschichte zu gewinnen, durch Nietzsches Generalangriff auf das menschliche ‚Ich‘ nachhaltig ausgetrieben wurde, gilt es, mit dem jüdisch-christlichen Erbe eine konkrete Gegenposition zu beziehen.

## 2. Der Stachel der Ethik: Immanuel Kants Versuch einer Ehrenrettung christlicher Eschatologie

Die Neuzeit ist – nach dem Versuch des Barocks, die mittelalterliche Theologie trotz veränderter Umstände einfach fortzuschreiben – spätestens mit dem 19. Jahrhundert von zwei Grundströmungen geprägt. Auf der einen Seite findet sich eine aufklärerische Infragestellung der eschatologischen Bilder und Stereotypen, insbesondere der apokalyptischen Bilderwelt, aber auch des eschatologischen Systems als Ganzen. Auf der anderen Seite werden eine Rückwendung zum biblischen Ursprung des eschatologischen Denkens und eine kritische Analyse desselben prägend.

Für die erste Bewegung steht insbesondere die kleine Schrift Immanuel Kants *Das Ende aller Dinge* (1794)<sup>24</sup>. In ihr nimmt er nicht nur die aporetisch anmutende Zeitstruktur christlicher Eschatologie – Ende der Zeit und doch die Idee einer ‚Fortdauer‘ im Sinne von Ewigkeit – kritisch in den Blick:

---

<sup>23</sup> Jan-Heiner Tück, ‚Du sollst nicht sterben ...‘ – Liebe, Tod und Trauer in Ulla Berkéwicz, ‚Überlebens‘, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 39 (2010) 314–327, hier 324.

<sup>24</sup> Vgl. auch Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005, 104–111.

In der Apokalypse (X, 5, 6) hebt ein Engel seine Hand auf den Himmel und schwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erschaffen hat etc.: daß hinfort keine Zeit mehr sein soll. Wenn man nicht annimmt, daß dieser Engel ‚mit seiner Stimme von sieben Donnern‘ (V. 3) habe Unsinn schreien wollen, so muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine Veränderung sein soll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser Statt finden kann und ohne ihre Voraussetzung gar nicht denkbar ist<sup>25</sup>.

Insbesondere bewegt Kant die Frage, worin der Grund einer Hoffnung auf das Ende liegen könnte, und findet die Antwort in der Idee, dass der Gedanke an eine innere Zweckbestimmung menschlichen Lebens der Idee einer ‚leeren Unendlichkeit‘ entgegenstehe<sup>26</sup>.

Dennoch kann und will Kant die apokalyptischen Bilder auf eine neue Weise ernst nehmen. Ein theoretisches Wissen über diese Dinge ist unmöglich, nicht aber deren ethische Übersetzung<sup>27</sup>:

Da wir es hier bloß mit Ideen zu thun haben [...] die, indeß, obzwar für die speculative Erkenntniß überschwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Immanuel Kant, Das Ende aller Dinge, in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Berlin 1910, 333.

<sup>26</sup> „Daß aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert: der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subject stehend und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Größe desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein solches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich scheinen“ (ebd., 334).

<sup>27</sup> „Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsre Fassungskraft übersteigt doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt“ (ebd., 335).

<sup>28</sup> Ebd., 332f.

Der Gedanke vom Ende der Geschichte wird – dem zeitgenössischen Fortschrittsoptimismus wie seinem Ideal der sittlichen Vervollkommnung des Menschen angemessen – „als Zielprojektion zwecks moralischer Beurteilung des Geschichtsverlaufs verstanden“<sup>29</sup>:

Wenn wir den moralisch=physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuß annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut: so kann er doch (selbst im Bewußtsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes (des sittlichen sowohl als physischen) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Übel vergleichungsweise gegen den bessern, in den zu treten er in Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospect in eine unendliche Reihe von Übeln, die, ob sie zwar von dem größern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht Statt finden lassen, die er sich nur dadurch, daß der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.<sup>30</sup>

So gilt es, das ‚Ende aller Dinge‘ quasi ‚auf praktische Art‘ zu glauben. Die Aussagen Kants bewegen sich auf der Ebene der praktischen und nicht der theoretischen Philosophie<sup>31</sup>, sie haben postulatorischen Charakter<sup>32</sup>. Mit Josef Wohlmuth kann festgehalten werden: „Bei Kant geschieht radikale Kritik der Eschato-Logik zugunsten einer nicht minder radikalen Befürwortung einer Eschato-Praxis.“<sup>33</sup>

In dieser Idee einer „teleologischen Gestaltbarkeit der Geschichte [...] liegt eine nicht zu unterschätzende Seelenverwandtschaft der deterministischen Denkfigur des Aufklärungsmoralismus mit der

<sup>29</sup> *Enno Rudolph*, Die Aufklärung überlebt. Politische Apokalyptik – apokalyptische Politik, in: Michael N. Ebertz/Reinhold Zwick (Hg.), *Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik*, Freiburg/Br. 1999, 287–304, hier 288.

<sup>30</sup> *Kant*, *Das Ende aller Dinge* (s. Anm. 25), 335.

<sup>31</sup> Vgl. *Torsten Hitz*, „Die Moral auf Theologie angewandt, ist die Religion“. Kants Schrift *Das Ende aller Dinge* im Kontext seiner praktischen Philosophie, in: Jürgen Brockhoff/Bernd U. Schippers (Hg.), *Apokalyptik in Antike und Aufklärung*, Paderborn 2004, 171–196, hier 191.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 192.

<sup>33</sup> *Wohlmuth*, *Mysterium der Verwandlung* (s. Anm. 24), 107.

Apokalyptik<sup>34</sup>. Ja, man kann Kants „moralische Eschatologie“ letztlich als „säkularisierte Fortschreibung der Heilstheodizee“ verstehen, „wie sie in der ermäßigten Apokalyptik christlicher Eschatologie vorliegt“<sup>35</sup>:

In beiden Fällen [...], in der Aufklärung wie in der Apokalyptik, fungieren die höchsten Richter mit unbedingter Autorität – hier die allen Menschen gemeinsame und zugleich alle Menschen verpflichtende Universalvernunft, dort Gott. Und in beiden Fällen wird das Wesen der Geschichte gedeutet als ein dramatischer Prozess des Kampfes zwischen Gut und Böse, der auf Entscheidung drängt.<sup>36</sup>

Der dabei ‚eingekaufte‘ latente Dualismus bleibt letztlich auch bei Kant ein unauflösbares Problem. Der ‚Neigung zum Bösen‘ kann immer nur durch die Entscheidung zur Selbstdisziplinierung des Gehorsams gegen das Sittengesetz begegnet werden. An ihrem äußersten Horizont taucht dann bekanntlich Gott als Postulat<sup>37</sup> bzw. als „Autoritätsgarantie der Vernunft“<sup>38</sup> auf, um überhaupt mit dem teleologisch begründeten Sieg des Guten über das Böse rechnen zu können.

Bezüglich des Endes aller Dinge [...] haben wir kein theoretisches Wissen. Aber die Idee des Eschatologischen entfaltet ihre ganze Wirkung in der Praxis. Wir müssen in der Welt handeln, *als ob* es ein unendliches Glück, *als ob* es Gott gäbe, *als ob* es eine unendliche Veränderung vom Guten zum Besseren gäbe.<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> Rudolph, *Die Aufklärung überlebt* (s. Anm. 29), 288.

<sup>35</sup> Ebd., 297.

<sup>36</sup> Ebd., 289.

<sup>37</sup> „Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll: so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltenherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion“ (*Immanuel Kant*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Berlin 1968, 1–202, 7–8 Anm.).

<sup>38</sup> Rudolph, *Die Aufklärung überlebt* (s. Anm. 29), 298.

<sup>39</sup> Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung* (s. Anm. 24), 110.

### 3. Christliche Eschatologie jenseits der Apokalyptik: Die Frage nach dem Sinn von Geschichte

Nach dem Sinn von Geschichte zu fragen, eröffnet zunächst eine doppelte Perspektive: Die Frage ist zum einen zielgerichtet, zum anderen kann sie aber auch am Zweck/Vollzug orientiert sein. Der Sinn der Geschichte unserer Welt liegt nur nicht einfach in ihrem Vollzug/Zweck hier und jetzt, sondern er ist prinzipiell Ziel, das heißt zukunftsorientiert. Schon wer von der Endzeit anstelle des Jenseits spricht, hat z. B. das Ideal einer auf ein Ziel zulaufenden Geschichte im Sinn. Geschichte wird als teleologisch finaler Prozess aufgefasst. Eine solche linear-finale Deutung von Geschichte lässt sich als eine der Leitstrukturen in der biblischen Überlieferung aufdecken; das Ziel von Geschichte liegt in ihrem Ende begründet. Dabei mag es Sinn- und Vollendungserfahrungen hier und jetzt geben, aber davon unterscheidet sich der Sinngehalt des Ganzen. Sein Ziel liegt außerhalb seiner selbst. Daher kann man letztlich von einer wirklichen ‚Vollendung‘ von Geschichte wohl nur im Sinne einer Transzendenz von Geschichte, einer raum- und zeitenthobenen Sinngestalt sprechen.

Christliche Eschatologie als Geschichtstheologie versucht eine Antwort auf die Frage zu geben, ob die Geschichte dieser Welt einen Sinn hat, indem sie die zu erwartende Zukunft in Verbindung zur erfahrenen Gegenwart sieht. Sie fragt nicht nur nach einem Wohin, sondern auch nach einem Wozu und nennt als entscheidendes Stichwort dafür ‚Vollendung‘ bzw. konkreter: ‚Versöhnung‘. Darin ist ein grundlegender Perspektivenwechsel der Eschatologie angedeutet: Die Zukunft nicht als Abbruch, sondern als Vollendung steht im Mittelpunkt dieser Frage nach dem Sinn von Geschichte und damit die Frage: Wie verhält sich unsere Gegenwart und Zukunft zur Zukunft Gottes?

#### 3.1 Gott, der ‚Herr der Geschichte‘

Die agrarisch strukturierten Kulturen des alten Orients sind durch ein zyklisches Geschichts- und Weltbild geprägt. Hier wird der jahreszeitliche Wechsel als zyklisch-periodische Wiederkehr, als Kreislauf verstanden. Theologisch wird dies als sich wiederholende Inszenierung eines überzeitlichen, mythischen Urgeschehens gedeutet. Diese Bindung von geschichtlichem Geschehen an den Mythos garantiert ein festes Fundament all dessen, was geschieht. Diese Bindung garantiert

Sicherheit, kennt aber keinen Wandel. Alles Neue ist ein immer schon Dagewesenes. Der Mythos ist eine Flucht ins Überzeitliche; aber diese Flucht ist rückwärts gewandt und nicht auf Zukunft hin orientiert. Das zyklisch-mythische Weltbild kennt keine wirkliche Zukunft, weil es nichts Neues kennt. Einem solchen Weltbild gegenüber wirkt die Überzeugung Israels geradezu revolutionär. Israels Glaubensüberzeugung definiert das zyklisch-mythische Weltbild um, sodass nun Geschichte als Geschichte des Heils (aber auch des Unheils) darin Platz hat. Wichtigste Grundüberzeugung ist dabei: Israel erfährt seinen Gott in der Geschichte. Es kann nicht aus der Geschichte fliehen, weil diese Geschichte der Ort der Gottese Erfahrung ist. Darum verwandelt die heilsame Gottese Erfahrung in Geschichte (Exodus) den mythischen Kreislauf der Wiederkehr des Gleichen in ein lineares Verständnis, das einen Ursprung und ein Ziel kennt. Das prägt die ganze Theologie Israels; sie trägt so etwas wie eine Exodusstruktur. Geschichte wird zu Erfahrung von Zeit als gefüllter Zeit, als Zeit der Gottesbegegnung auf ein Ziel hin. Die Geschichte als erfahrenes Leben wird auch und gerade im Horizont der Heilsgeschichte, also der Geschichte Gottes mit den Menschen gedeutet. Die ursprünglich am zyklischen Kreislauf des Werdens und Vergehens der Natur orientierten Feste werden zu Festen der Erinnerung an die Heilstaten Gottes, in denen diese vergegenwärtigt, d. h. auch als die Gegenwart beeinflussende, in der Gegenwart wirksame Erfahrungen gefeiert werden. Erinnerung ist nichts Vergangenes, sondern etwas, das hier und jetzt wirksam ist und das auf Zukunft hin offen ist. Blickt Israel zurück, dann um seiner Gegenwart und seiner Zukunft willen! Israel besitzt also nicht einfach ein lineares Zeitverständnis (als Gegenpol zu einem zyklischen); sondern es ist geprägt von der Idee einer qualitativ bestimmten, einer ge- bzw. erfüllten Zeit.

Aus der Überzeugung heraus, dass die Geschichte der Ort der Offenbarung Gottes ist, ergibt sich für Israel eine bestimmte Hoffnungsstruktur. So lange die Geschichte nicht zu Ende ist, ist auch das Heilshandeln Gottes, seine Offenbarung an kein Ende gekommen. Zukunft ist nichts Ungewisses, bange zu Erwartendes, sondern für Israel eine sich in der Geschichte begründende gewisse Erwartung; Hoffnung ist Verheißung. Geschichte ist nicht etwas, das man hinter sich lassen kann; man kann nicht aus der Geschichte ausbrechen bzw. sie für irrelevant erklären. Geschichte ist etwas, was ausgehalten werden muss, das miterlebt und mitgestaltet werden will.

Auf Gott zu vertrauen, bedeutet, auf sein Heilshandeln in Geschichte zu vertrauen, Zukunft zu wagen, weil Gott die Vergangenheit und auch die Gegenwart trägt. Israel und mit ihm das Christentum nehmen die Geschichte ernst, weil sie der Ort der Gottesbegegnung und damit Heilsgeschichte ist. Darum ist auch das für die Zukunft erhoffte Heil von dieser Welt und von dieser Geschichte nicht abtrennbar, sondern bleibt daran gebunden.

Geschichte ist daher, obgleich sie der Ort der Offenbarung Gottes ist, nicht einfach nur eine Bühne eines von Gott allein inszenierten göttlichen Schauspiels. Aus der Analyse der Schöpfungsgeschichte ist festzuhalten: Gott gibt Welt, Mensch, Geschichte frei. Der Mensch, so lehrt es bereits die Schöpfungserzählung, ist nicht die Marionette Gottes, sondern frei gewollter Partner, Mitarbeiter an der Schöpfung. Damit wird aber deutlich: Der letzte theologische Sinn von Zeit und Geschichte aus alttestamentlicher Sicht ist, dass der Mensch an der Gabe des Heiles mitarbeiten soll und darf. Geschichte im biblischen Sinne hat daher dialogische Struktur. Darum ist Gottes Handeln in Geschichte auch kein Konkurrenzunternehmen zur menschlichen Geschichte, sondern es liegt dieser menschlichen Geschichte eher zugrunde wie ihr innerer Sinn, ihre Grundsignatur. Sie ist so etwas wie eine Grundherausforderung. Man kann sie vielleicht am besten als Dialog der Freiheit zwischen Gott und Mensch beschreiben. Gott ‚handelt‘, indem er unser Handeln herausfordert, indem er unsere Freiheit auffordert, das zu tun, was sie tun soll: als befreite Freiheit selbst befreien, die Signatur des befreienden Handelns Gottes in ihren eigenen Taten sichtbar machen. Es ist ein ständiges ‚Werben‘ um das Mittun des Menschen. Dieser ist nicht einfach ‚Objekt‘ des Handelns Gottes, sondern sein gesuchter Partner – Partner im Sinne eines Kommunikationsgeschehens, eines menschlichen Sich-Einlassens auf den befreienden Willen Gottes, das diesen dann Wirklichkeit werden lässt. Worin liegt nun aber der befreiende Wille Gottes? *Jürgen Werbick* hat hier den Vorschlag gemacht, ihn und seine Wirksamkeit darin zu erkennen, dass Freiheit ermöglicht, Möglichkeiten eröffnet werden, dass eine wirkliche Entscheidung möglich ist und der Mensch nicht der Alternativlosigkeit von natürlichen oder quasi-natürlichen Zwangsläufigkeiten ausgeliefert ist<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Vgl. *Jürgen Werbick*, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, 110.

Auch anders zu können, ja wieder neu anfangen zu können, das scheint die eigentliche Grundlage jeder Freiheit zu sein; und Gottes heiliger Wille besteht darin, diese neue Lebensmöglichkeit zu eröffnen und die Entscheidung des Menschen dazu zu umwerben.

### 3.2 Der unaufgebbare ‚Wert‘ von Geschichte

An manchen Knotenpunkten der menschlichen Geschichte schimmert diese Grundausrichtung durch, wird Gottes Heilswille in dem, was in der menschlichen Geschichte geschieht, sichtbar (zumeist im Nachhinein); manchmal ist diese Grundsignatur aber auch verdeckt, muss mühsam vom Schutt menschlicher Verfehlungen, von den Abwegen menschlicher Irrwege etc. befreit werden, damit Gottes heiliger Wille wieder sichtbar wird. Sichtbar werden kann er letztlich aber nur dort, wo sich Menschen auf ihn einlassen, seiner werbenden Liebe folgen, wo sie sich von ihm in Dienst nehmen lassen und so Gott wirksam werden lassen in ihrer Geschichte.

Dass dieses Handeln Gottes in Geschichte ein Heilshandeln ist, bedeutet letztlich, dass der Mensch dort, wo er den Willen Gottes wirksam werden lässt, nicht von sich entfremdet wird, nicht etwas tun muss, was ihm gar nicht entspricht, sondern dass er gerade in diesem Tun zu sich selbst, zu seinem Ganzwerden, eben zu seinem Heil kommt. Gottes Handeln in der Welt ist keine Zwangsveranstaltung, sondern sie ist eine freie, auf Antwort und Zustimmung und vor allem auf die eigene Initiative des Menschen warten könnende und wollende Handlung. Dieser personalen Sicht widerspricht nun nicht, dass das Handeln Gottes durchaus konkrete Züge annehmen kann, sich konkreter Medien bedient. In ihnen und durch sie vermittelt sich das Handeln Gottes, eben nicht als Zweit-Ursache, sondern als Instrumental-Ursache. Hier gilt: „Geschöpfliches, an sich schon transparent für den Schöpfer, wird dienstbar gemacht, um Ausdruck des sich in personaler Freiheit erschließenden Gottes zu werden.“<sup>41</sup> Es ist ein vermitteltes Wirken Gottes als Kommunikationsgeschehen.

Gott ist – das ist von der eben skizzierten Grundstruktur der Gotteserfahrung her sofort einsichtig – als ‚Herr der Geschichte‘ zum einen nicht Herr des faktischen Geschichtsverlaufs mit all seinem

---

<sup>41</sup> *Eva-Maria Faber*, *Du neigst dich mir zu und machst mich groß. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung*, Regensburg 2005, 62.

himmelschreienden Unrecht. Sein Herrsein über die Geschichte muss so gedacht werden, dass es nicht mit der Geschichte der Sieger identifiziert wird. Er gleicht vielmehr jenem von Paul Klees *Angelus Novus* inspirierten ‚Engel der Geschichte‘ Walter Benjamins, der die verheißene Zukunft als ausrichtend-rettenden Blick in die Vergangenheit zu begreifen lehrt<sup>42</sup>. Er wendet sich nicht von der Geschichte ab, sondern versucht das Zerschlagene wieder zusammenzufügen, auch wenn die menschliche Freiheit und ihre Missbrauchsgeschichte ihm stets dabei einen Strich durch die Rechnung machen. Sein ‚Handeln‘ ist leidensibel. Hier wird ein Zweites deutlich: Gott ist nicht einfach der omnipotente ‚Macher‘ von Geschichte, er braucht und gebraucht seine menschlichen Helfer, die er beruft, um seinen heiligen Willen in der Geschichte Wirklichkeit werden zu lassen und so ‚Geschichte‘ zu machen. Gottes Handeln in Geschichte ist biblisch gesehen kein Konkurrenzunternehmen zum Handeln des Menschen; Gott ‚handelt‘, wo sein Wille geschieht; und der geschieht nur mit dem Menschen, nicht über ihn hinweg. Angesichts des Leids in der Welt bedeutet die Rede von Gottes Handeln daher auch so etwas wie eine Wahrnehmungsschule für das Leiden in der Welt, die zugleich zum Protest gegen das Leiden und zu entsprechendem Handeln befähigt.

Zugleich ist es *Gottes* heiliger Wille, der geschieht, d. h. kein menschliches Wesen kann von sich behaupten, in seinem alleinigen Tun den Willen Gottes gepachtet zu haben, ihn ohne Einschränkung zu repräsentieren. Gottes heiliger Wille entzieht sich jeder Vereinnahmung durch die Menschen. Er bedient sich ihrer, ohne sich zu ihrem Diener zu machen. Er ruft sie, beruft sie, ohne sich von ihren Wünschen abhängig zu machen, sich von ihnen vereinnahmen zu lassen. Doch sind die Menschen dabei nie Gottes Marionetten, sondern sie sind und bleiben freie Mitsubjekte seines Handelns, und sie sind daher auch *notwendige* Mitsubjekte seines Handelns, d. h. über die Freiheit seiner Mitsubjekte kann auch Gott nicht hinweggehen. Gegen die Freiheit des von ihm befreiten Subjekts ‚Mensch‘ kann Gott nichts tun! Warum ist das so? Weil er diese Freiheit gewollt hat, sie als unwiderrufliche Gabe geschenkt hat und sich daher in

---

<sup>42</sup> Vgl. die These IX in: *Walter Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I/2 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 931), Frankfurt/M. 1991, 691–704, hier 697f.

gewisser Hinsicht davon abhängig gemacht hat. Er kann nur um sie werben, sie aber nicht be-zwingen.

Aufgrund dieser Geschichtsbezogenheit kann die alttestamentliche Überlieferung auch den Inhalt ihrer Zukunftsverheißungen und Hoffnungen ganz konkret bestimmen: *shalom* als die umfassende, jede Lebenswirklichkeit beeinflussende Herrschaft Gottes, die auch an ganz konkreten innerweltlichen Kriterien ablesbar ist. Die Zukunftshoffnung Israels ist diesseitsbezogen, geschichtsgebunden und konkret. Im Rahmen dieser geschichtstheologischen Analyse wird noch einmal deutlich, wie sehr die apokalyptische Zukunftsdeutung von der alttestamentlichen Überlieferung abweicht und neue, ganz andere Akzente setzt. Diese neuen Akzente können freilich nur dort positiv gewertet werden, wo sie auf eine Linie zurückgreifen, die auch innerhalb anderer theologischer Stränge auffindbar ist. Zukunft als Vollendung hat sicher auch etwas mit einem Neubeginn, einer neuen Schöpfung, einem Ganz-anders-Werden zu tun. Gerade auch die prophetische Literatur betont, dass die endgültige Zukunft alleinige Tat Gottes ist und daher etwas ganz Neues, einen völligen Umbruch darstellt. Der Tag des Herrn wird zu einem alle menschlichen Vorstellungen sprengenden Ereignis. Dennoch ist offensichtlich, dass gegenüber solchen Vorstellungen die Apokalyptik ganz neue Akzente setzt. Der apokalyptische Entwurf der Geschichts- und Weltdeutung bleibt also spannungsvoll zur übrigen Tradition des Alten Testaments. Diese Spannung ist auszuhalten. Dabei ist aber darauf zu achten, dass die wesentlichen Elemente beider Sichtweisen bewusst bleiben. Je nach Zeit tritt dabei die eine oder andere Sichtweise in den Vordergrund und bedarf dabei stets einer gewissen Relativierung, weil man nicht eine einseitige Geschichts- und Weltdeutung dogmatisieren darf.

Auch das Neue Testament kennt die beiden genannten Grundweisen der Geschichtsdeutung, setzt aber zusätzlich eigene Akzente, die als kritische Sichtung, Aufnahme, aber auch Relativierung apokalyptischer Elemente gedeutet werden können. Die Botschaft von der angebrochenen Gottesherrschaft steht sozusagen quer zu allen traditionell apokalyptischen Elementen. Die Christozentrik sämtlicher eschatologischer Versuche des Neuen Testaments relativiert zugleich die apokalyptische Dimension. Als Ergebnis ist festzuhalten: Im Neuen Testament haben wir eine deutliche Mischung beider Geschichts- und Weltdeutungen, wobei das Bekenntnis zur Inkarna-

tion, das heißt zur Menschwerdung Gottes, die entscheidenden Vorgaben setzt. Dies ist auch bei der Relativierung der apokalyptischen Bilder, Motive und Sprache durch die Christologie zu beobachten. Die Zeitdimension der Apokalyptik kommt nur noch in gebrochener, das heißt aber auch grundlegend veränderter Weise zum Zuge. Zugleich sagt das Bekenntnis zur Inkarnation Grundlegendes zur Wertigkeit von Welt und Geschichte aus. Sie widerspricht jeder impliziten oder expliziten Abwertung von Welt und Geschichte. Das Bekenntnis zur Inkarnation wertet die Weltlichkeit der Welt ebenso auf wie ihr Potential, zum Ort der Offenbarung Gottes werden zu können; d. h. die Inkarnation betont sowohl die Würde der Welt als auch ihre Abgründigkeit. Welt und Geschichte als Ort der personalen Selbstoffenbarung Gottes werden zugleich aufgewertet und in der inneren Abhängigkeit ihrer Würde von Gott offengelegt. Wenn Gott sich in dieser Welt zeigt, so offenbart sich darin, was die Welt sein könnte, und dabei wird zugleich deutlich, wie und was sie in Wirklichkeit ist.

Die Perspektive verschiebt sich vom absolut Jenseitigen, Neuen, ganz Anderen zum Gegenwärtigen, Begonnenen, dessen Vollendung noch aussteht. Aber der Anfang ist nicht nur punktuell da, sondern wirksam für alle sichtbar und greifbar. Diese bleibende Verschränkung von eschatologischer Zukunft und christologisch gefüllter Gegenwart ist für das Neue Testament und alle späteren Anknüpfungsversuche des Christentums prägend. Um diesen Brennpunkt herum entfalten sich sämtliche eschatologischen Entwürfe des Neuen Testaments. Allen gemeinsam ist die Relativierung der Zukunftsperspektive in doppelter Hinsicht: Das Eigentliche ist bereits geschehen, die Zukunft ist nicht mehr das, worauf es absolut ankommt, und Zukunft und Gegenwart sind unlösbar miteinander verbunden, der Blick in die Zukunft und die Aufmerksamkeit für die jetzige konkrete Situation des Lebens sind nicht mehr voneinander trennbar. Diese Konzentration auf die Gegenwart vertieft noch einmal die Bedeutung von Geschichte und Welt, wie sie das Alte Testament zu denken vorgegeben hat. Ganz im Stile des Alten Testaments ist das hier und jetzt von Gott Erfahrbare das Entscheidende. Die erfüllte Heilerfahrung öffnet den Blick auf die verheißene Zukunft. Gerade die inkarnatorische, das heißt christologische Dimension betont noch einmal die Wertigkeit von Welt und Geschichte hier und jetzt.

### 3.3 Auf dem Weg zu einer Theologie der Geschichte

Christliche Geschichtstheologie versteht Zukunft nicht als gemachte oder sich entwickelnde, sondern als eine geschenkte. Zukunft ist Geschenk Gottes, übergeschichtlicher transzendenter *adventus*: Ankommen Gottes. Freilich – dieses Kommende setzt irgendwie eine immanente Kompatibilität mit dem jetzt schon Daseienden voraus, wenn es keine völlig jenseitige, fremde und damit übergestülpte Zukunft sein soll. Wie verhält sich beides zueinander? Wie verhält sich transzendente Zukunft Gottes und immanente Zukunft des Menschen? Hier gilt es das dialogische Prinzip des biblischen Geschichtsverständnisses fruchtbar zu machen. Dabei ist weder in das Extrem eines augustinischen Geschichts dualismus noch in das Extrem der chiliasmischen Geschichtschronologie eines Joachim von Fiore zu verfallen; d. h. weder ist eine *civitas Dei* dualistisch gegen eine *civitas terrena* abzusetzen, noch ist die *civitas Dei* als hier und jetzt in dieser Welt revolutionär durchzusetzende Herrschaft Gottes zu konzipieren. Dagegen ist davon auszugehen, dass Gottes Zukunft und die Zukunft des Menschen dialogisch verwoben sind. Gott kommt, aber der Mensch muss ihm entgegengehen, d. h. aber auch alles ihm als Möglichkeit bereits Geschenke wirklich selbst tun. Das bedeutet aber auch: Gottes Kommen geschieht nicht einfach in einer jenseitigen Zukunft, sondern es geschieht permanent, in jedem Schritt, den er dem Menschen ermöglicht. Dieser Gedanke huldigt aber keinem falschen immanenten Fortschrittsglauben. Denn eine solche Zuversicht, dass das Kommen Gottes auf das Entgegengehen des Menschen angewiesen ist, weiß auch um die Möglichkeit des falschen Weges des Menschen, der Sünde, der Verfehlung. Es bleibt aber die Hoffnung, dass das Kommen Gottes auch aus jeder menschlichen Sackgasse heraus einen Ausweg weiß.

Wie geht aber das Kommen Gottes, die Vollendung von Geschichte, mit diesen menschlichen Sackgassen um? Christliche Geschichtstheologie geht darum auch davon aus, dass die Fehlschläge und Widersprüche der Weltgeschichte am Ende versöhnt werden können, ohne dass die Erfahrung von menschlichem Leid etc. einfach weggewischt, aufgehoben oder für nichtig erklärt wird. Es wird erlöst. Das heißt aber nicht: Es wird für irrelevant erklärt. Denn Vollendung hat etwas mit der Vollendung der Freiheit des Menschen zu tun. Seine individuelle Lebens- und Freiheitsgeschichte kommt

an ein Ende in Fülle, keine einzige Lebens- und Freiheitsgeschichte wird, ja darf dabei verloren gehen. Vollendet werden kann aber letztlich nur das, was mit einer individuellen menschlichen Freiheitsgeschichte zu tun hat. Es wird jenes reale Stück Welt und Geschichte vollendet werden, das jeder Einzelne mitbringt. Ob man darüber hinaus von einer Vollendung der Materie sprechen kann, muss eine offene Frage bleiben.

Die göttliche Vollendung der menschlichen Freiheitsgeschichte steht nun nicht einfach quer zu dem weltlich in Geschichte Erlebten, sondern eine solche Vollendung nimmt das weltlich in Geschichte Erlebte auf, greift darauf zurück. Das heißt aber auch: Die Geschichte hier und jetzt trägt bereits Zeichen, Vorzeichen der zukünftigen Vollendung an sich. Es sind kleine Hoffnungszeichen als Realsymbole der in ihrer Vollendung noch ausstehenden großen Hoffnung; es sind Zeichen des Heils hier und jetzt. Sie können eine doppelte Funktion haben: Es sind Verweiszeichen auf das, was noch ausstehend ist, und es sind Orientierungszeichen und damit auch Kritikpunkte des Hier und Jetzt. Sie zeigen, was sein wird, und sie zeigen auch dadurch auf, was hier und jetzt eben nicht sein soll. So ist die Zukunft Gottes eine Aufhebung der Zukunft des Menschen in mehrfachem Sinn. Sie vollendet sie und sie beendet sie.

Darum taugt – auf dem Hintergrund der heilgeschichtlichen Imprägniertheit ihres Welt- und Zeitverständnisses – weder die Idee einer ewigen Wiederkehr des Gleichen noch die eines radikal-katastrophalen Endes als Leitmetapher christlicher Zukunftshoffnungen. Der Glutkern christlicher Geschichtstheologie liegt vielmehr in seinem messianisch imprägnierten Zeitbegriff. Zentral für das christliche Zeitverständnis ist daher die Deutung der Gegenwart als die Zeit, die bleibt<sup>43</sup>. Die Vorstellung der Zeit als *chronos* wird in die Idee des *kairos* aufgehoben; wobei der *kairos* der profanen Zeit des *chronos* nicht äußerlich bleibt, sondern sie wie ein Sauerteig durchdringt.

Gerade die Zeit des Messias ist der *kairos* im *chronos*. Es ist jede Sekunde dieser Weltzeit, in der der Messias kommen kann<sup>44</sup>. Die

---

<sup>43</sup> Die Metapher ist dem Titel des Buchs von *Giorgio Agamben* (Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt/M. 2006) entlehnt, das auch die folgenden Überlegungen angeregt hat. Die hier gewählten Zuspitzungen sind indes andere.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 84f.

messianische Zeit, das angebrochene Reich Gottes bleibt notwendig auf diese Welt und ihre Zeit bezogen, weil sie sie vollendet, und gewinnt gerade dadurch ein kritisches Potential. Sie unterscheidet sich vom strikten Dualismus der Apokalyptik dadurch, dass sie in der Welt als bereits angebrochen, gegenwärtig verstanden wird. Sie ist dabei auch und gerade als kritisches Korrektiv gegenüber dieser Welt gegenwärtig – weil sie, indem sie die Möglichkeiten dieser Welt im Angesicht der Gottesherrschaft offenlegt, zugleich deren Ist-Zustand kritisch in den Blick nimmt. Die Botschaft von der Gottesherrschaft proklamiert ebenso eine weltliche Anwesenheit Gottes im Entzug, weil ihre personale Mitte, Jesus Christus, eine bestreitbare und auch bestrittene Mitte darstellt. Dort, wo die theologischen Entwürfe der neutestamentlichen Schriftsteller die heiße Phase der Naherwartung hinter sich lassen, verstehen auch sie die Zeit, die ist, vom Geschehenen, dem ergangenen Heil her als qualitativ neue Zeit. Ein spezifisch *christliches* Verständnis von Zeit ist nicht das einer Zeit mit Finale, sondern das einer Zeit mit Ouvertüre. Das erst macht Geschichte zur Heilsgeschichte. Diese neue Qualität von Zeit und Raum wird anamnetisch begründet. Gott hat gehandelt, und deshalb wird er wieder handeln.

Zwei Dinge sind dabei wichtig. Zum einen hat dieses Handeln eine besondere Qualität: Es ist Gottes befreiendes Handeln aus Freiheit heraus. Diese theologische Signatur macht die Zeit auch für den Menschen zu einer aktiven Zeit, zu einer Zeit des Handelnskönnens und Handelnsollens; es ist eine ‚operative Zeit‘<sup>45</sup>. Zum anderen unterscheidet sich die anamnetische Zeitperspektive von einem museal-konservierenden Festhalten der Vergangenheit durch ein bleibendes Differenzbewusstsein. Eine ‚Kultur des Erinnerns‘ bricht gerade aus der Erfahrung von Brüchen und Krisen auf, steht quasi auf den Trümmern einer vergangenen Zeit (Jan Assmann<sup>46</sup>) und birgt so trotz des Ideals der positiven Rückbesinnung die Erfahrung konkreter Gebrochenheit, ja der Möglichkeit des Scheiternkönnens bereits in sich. Denn gerade die „Erinnerung hält [...] die Differenz fest zwischen dem, was ist, und dem, was war, und öffnet damit auch

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 78–82.

<sup>46</sup> Vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München <sup>6</sup>2007, 83–86.

den Raum für die Differenz zwischen dem, was ist, und dem, was sein wird und sein kann“<sup>47</sup>.

In dieser Perspektive haben Zeit und Geschichte, ja die Welt als Ganze ein Ziel, das weder harmonistisch noch dualistisch aufgelöst wird. Diese Grundstruktur der messianischen Zeit hebt die Frage nach dem ‚wie lange noch‘ nicht auf, aber sie stellt sie auf beunruhigende Weise neu, weil sie dieser Zeit zutraut, sich zu verändern, und ihr daher ‚Zeit‘ gibt, sich zu vollenden<sup>48</sup>. Und sie desavouiert damit auf ihre Weise jene apokalyptische Enge der Zeit, die auch die Wurzel des Bösen sein kann, denn gerade ‚der Teufel weiß, dass er wenig Zeit hat‘<sup>49</sup>. Nicht das Ende der Zeit, sondern die Zeit des Endes, der Erfüllung, kurz: die Zeit, die bleibt, müsste sich daher als entscheidende Zeitsignatur des Christentums erweisen. Und das wäre eine gute Basis, nicht nur politischen Unheilspropheten, die die Welt in Verlorene und Gerettete aufteilen und Geschichte nur von ihrer Vernichtung her denken können, mit einer ganz anderen Vorstellung von Zukunft entgegenzutreten – und zwar einer Vorstellung, die nicht auf die Logik der Vergeltung, sondern auf die Logik einer universalen Hoffnung setzt und die diese Welt nicht aufgibt.

#### 4. Christliche Zukunftshoffnung zwischen Kontinuität und Bruch

Christliche Eschatologie als Zukunftshoffnung hat es nicht mit irgendwelchen ‚apokalyptischen Ereignissen oder Zuständen‘ zu tun, sondern „spricht von Erfahrungen, die glaubende Menschen mit Je-

<sup>47</sup> Jürgen Ebach, *Erinnern und Vergessen. Biblisch-exegetische und hermeneutische Anmerkungen*, in: *Ökumenische Rundschau* 58 (2009) 275–294, hier 277.

<sup>48</sup> Vgl. *Agamben, Die Zeit, die bleibt* (s. Anm. 43), 75–78.

<sup>49</sup> Vgl. *Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>2005, 71. In der Gestalt des Teufels personifiziert sich für Blumenberg das menschliche Wissen um die Kürze der Lebenszeit und deren Nichtidentität mit der Weltzeit samt der daraus folgenden Konsequenz, wenn nötig auch mit Gewalt „Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben“ (ebd., 73). Zeitgewinn ist das „Radikal aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität“ (ebd., 74). Die apokalyptische Zeitverkürzung ist daher auch menschlich attraktiv, weil sie „in der Befriedigung des kaum genuin biblischen Wunsches besteht, bei eigener Hinfalligkeit und Endlichkeit solle gefälligst auch alles andere hinfällig und endlich sein – abstrakter ausgedrückt: Lebenszeit und Weltzeit sollten koinzidieren“ (ebd., 79).

sus Christus gemacht haben, von einer Wirklichkeit, die heute, mitten unter uns, wirksam ist und zugleich die Hoffnung auf eine größere Zukunft wachruft<sup>50</sup>. So ist christliche Zukunftshoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes keine ‚Warteschleife‘ für den kommenden Äon, sondern das überzeugte und begründete Tätigwerden auf Zukunft hin. Dass die absolute Erfüllung noch aussteht, „zeigt, daß die Hoffnung sich nicht zufriedengibt mit nur partieller Erfüllung. Sie läßt sich nicht zurückschneiden auf das Maß des heute gerade Erreichbaren. Sie setzt auf einen Gott, der das endgültige und totale Heil für die ganze Menschheit schaffen wird“<sup>51</sup>.

Christliche Zukunftserwartungen sind daher immer auch konkrete ‚Handlungsanweisungen‘ in dieser Welt und für diese Welt. Sie leben aus der Überzeugung heraus, nicht alles selbst machen zu können und machen zu müssen; denn es ist ja Gottes Zukunft, auf die es ankommt. Zugleich aber halten sie die Verbindung fest zwischen dieser absoluten Zukunft Gottes und der ‚machbaren‘ innerweltlichen Zukunft. Bei allen konkreten, innerweltlichen (und notwendig fragmentarisch bleibenden) Zukunftsentwürfen ist die absolute Zukunft Gottes der innere Motor. Innerweltliche Utopien und transzendente Vollendung sind nicht miteinander zu identifizieren, aber sie sind bleibend aufeinander bezogen. Dabei kann und darf kein innerweltliches Ziel verabsolutiert werden; denn kein konkret beschreibbares Zukunftsbild kann das Verheißene voll ausschöpfen, wenngleich die kleinen Utopien hier und jetzt immer auch ein Vorgeschmack sind auf die große Utopie Gottes. Ohne die Sprache der Visionen, der Utopien, der Träume bleibt auch Gottes Zukunft stumm, sprachlos, farblos, un-wirk-lich.

Beides bedarf sich gegenseitig, und so stehen christliche Zukunftsentwürfe immer mit den Füßen auf der Erde und mit dem Kopf im Himmel. Freilich stehen sie nicht einfach, sondern sie sind eigentlich immer in Bewegung. Denn christliche Zukunftsentwürfe sind gerade dadurch ausgezeichnet, dass sie eben kein statisches, sondern ein dynamisches Bild von Zukunft entwickeln; Gottes Zukunft wächst und verändert sich mit denen, die daran mitarbeiten. Sie lebt von einer Hoffnung, die im Fluss ist.

---

<sup>50</sup> *Franz-Josef Nocke*, *Eschatologie*, Düsseldorf 1982, 46.

<sup>51</sup> *Ebd.*

Die theologische Umsetzung dieser Option ist daher bleibend zwei Bewegungen verpflichtet. Zum einen muss sie dem Vorwurf der Weltvergessenheit und Jenseitsvertröstung entgegentreten und deutlich machen, dass christliche Zukunftshoffnung auch und gerade eine weltlich-geschichtliche Dimension hat. Der Traum des Himmels hat im Hier und Jetzt Konsequenzen zu zeitigen, ohne darin aufzugehen oder allein darin seine Vollendung finden zu können. Diese Option ist durch eine innere Spannung von Kontinuität und Diskontinuität gekennzeichnet, die der Text der Würzburger Synode prägnant auf den Punkt bringt<sup>52</sup>:

Gewiß ist das christliche Hoffnungsbild vom neuen Menschen im Reiche Gottes tief hineinverwoben in jene Zukunftsbilder, die die politischen und sozialen Freiheits- und Befreiungsgeschichten der Neuzeit bewegt haben und bewegen; es kann und darf von ihnen auch nicht beliebig abgelöst werden. Denn die Verheißungen des Reiches Gottes sind nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die das Antlitz des Menschen zerstören. Die Hoffnung auf diese Verheißung weckt in uns und fordert von uns eine gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung, die uns vielleicht nur deswegen so blaß und unverbindlich, womöglich gar so „unchristlich“ vorkommt, weil wir sie in der Geschichte unseres kirchlichen und christlichen Lebens so wenig praktiziert haben. [...] Dennoch sind seine Verheißungen nicht etwa identisch mit dem Inhalt jener sozialen und politischen Utopien, die einen neuen Menschen und eine neue Erde, eine geglückte Vollendung der Menschheit als Resultat gesellschaftlich-geschichtlicher Kämpfe und Prozesse erwarten und anzielen. Unsere Hoffnung erwartet eine Vollendung der Menschheit aus der verwandelnden Macht Gottes, als endzeitliches Ereignis, dessen Zukunft für uns in Jesus Christus bereits unwiderruflich begonnen hat.

Diese innere Dialektik ist festzuhalten. Dabei gilt es mit *Karl Rahner* aber auch jene innere Wahrheit des Erbes der christlichen Überzeugung von der Auferstehung des ‚Fleisches‘ zu bewahren, die jeder all-

---

<sup>52</sup> Beschluß: Unsere Hoffnung, in: Ludwig Bertsch u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. 1976, 84–111, hier 96f.

zu starken Abbruchmetaphorik entgegensteht und sich eher an der Idee einer potenziellen Selbsttranszendenz der Geschichte auf Vollendung hin orientiert<sup>53</sup>. Sie hält an der göttlichen Vollendbarkeit auch des menschlichen Zukunftshandelns fest, ohne sich von der Idee der von Gott allein geschenkten, damit offenen und so auch ‚dunklen‘ Zukunft zu verabschieden. Gott ist der Garant der Vollendung, aber der Mensch ist nicht einfach nur Zuschauer, weil sein gegenwärtiges Verhalten die kommende Welt mitgestaltet. Seine Freiheit ist herausgefordert.

Christliche Hoffnung provoziert also mit der Zusage, dass sich die Lücke zwischen dem, was ist, und dem, was als Erhofftes sein könnte, nicht durch unser Zutun, sondern durch das liebende Tun eines ganz Anderen schließen wird, ohne freilich uns selbst dabei aus dem Spiel zu lassen. Gerade in diesem Modus der Hoffnung – Kant würde sagen: im Postulat Gottes – wahrt sie so das entscheidende ‚*Humanum*‘. Das wäre nun aber eine gute Basis, jener Geschichtsvergessenheit wie Utopielosigkeit der späten Moderne mit einer ganz anderen Vorstellung von Zukunft entgegenzutreten – und zwar einer Vorstellung, die nicht auf die Logik eines vergeltenden und damit vernichtenden Vergessens setzt, aber sich auch nicht der Amnesie hingibt, weil sie der Vergangenheit auf keine andere Weise entkommen kann. Sie macht sich stattdessen an der Logik einer Hoffnung fest, die der rettenden Erinnerung fähig ist, weil der Mensch, seine Geschichte und damit die Welt der Erinnerung wert sind. Freilich ist dies eine Erinnerung, die den Menschen mitunter auch vor sich selbst retten muss.

---

<sup>53</sup> Vgl. Karl Rahner, Über die theologische Problematik der ‚neuen‘ Erde, in: ders., Zur Theologie der Zukunft, München 1971, 183–193.