

Konsequente Eschatologie. Das unbewältigte Erbe Albert Schweitzers

Vortrag an der Tagung des Schweizerischen Pfarrvereins am 16. Januar 2012 in Biel

Prof. Dr. Barbara Hallensleben, Freiburg i. Ue.

1. Die Wohlstandsgesellschaft als politische Konsequenz der Moderne

Ich lade Sie ein, mit einer Christus-Meditation zu beginnen. Das Bild trägt ein Motto aus dem Buch Hiob: *Non est super terram potestas quae comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret* (41,24). *Auf Erden gibt es keine Gewalt, die ihm gleich kommt, der dazu gemacht ist, niemanden zu fürchten.* Unübersehbar auch der Bezug zu Mt 28,18: *Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde.* Im Vertrauen auf diese *exousia* lädt Jesus uns ein zu beten: *Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.* Symbolisch trägt die Gestalt die Insignien himmlischer wie auch irdischer Vollmacht. Rein optisch erhebt der Weltenherrscher, der Pantokrator, sich über Berge und Hügel, über Stadt und Land und ragt weit über den höchsten Kirchturm hinaus. Sein Leib ist gebildet aus einer Vielzahl von menschlichen Gestalten und Gesichtern, wahrhaft der Leib Christi, die Kirche, in und aus vielen Gliedern. Kirchliches Handeln ist vollmächtiges Handeln, das nichts und niemanden zu fürchten braucht, ja vor dem sogar das deutende Wort Gottes scheu zurückzuweichen scheint.



Oder sollte es sich doch anders verhalten? Täuscht unser professioneller Theologenblick? Schauen wir auf das Bild in seinem Kontext, so entdecken wir das Titelblatt einer Veröffentlichung von Thomas

Hobbes, der als Sohn eines englischen Landpfarrers 1588 geboren wurde. 1651, also mit 63 Jahren, veröffentlicht er sein staatstheoretisches Hauptwerk, *Die Materie, Form und Macht eines zugleich kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens*. Der Obertitel spielt auf den Leviathan an, den Jahwe in den Kapiteln 40 und 41 in all seiner machtvollen Stärke dem Ijob vor Augen stellt (vgl. Ps 104,26; Hobbes, *Leviathan*, Kap. XXVIII Ende).

Attribute der Macht umrahmen den Titel: auf der linken Seite von der Burg über die Krone, die Kanone, die Feuerwaffen bis hin zum Kriegsgetümmel die Zeichen weltlicher Gewalt, auf der rechten Seite Kirche, Mitra, himmlische Blitze, Symbole der Zwei-Gewalten-Lehre bis hin zu einer kirchlichen Konzils- oder Gerichtsversammlung. Doch hier geht es nicht um ein versöhntes Miteinander der Dualität von weltlicher und geistlicher Gewalt, sondern um deren entschiedene Aufhebung in eine neue Einheit. Dieses "Commonwealth", das wörtlich übersetzt bereits die "Wohlstandsgesellschaft" unseres Tagungstitels ist, konstituiert eine neue Einheit der Gewalt.

Geistesgeschichtlich ist bekannt, dass Thomas Hobbes der theoretische Begründer des absolutistischen Staates ist. Doch dieses Geschehen ist kein sogenannter nicht-theologischer Faktor, sondern gehört unmittelbar in die Genealogie unseres Verständnisses der Kirche und ihres Handelns. Der *Leviathan* ist eine Ausgeburt der Furcht. Dies gilt biographisch für den kleinen Thomas, der eine Frühgeburt gewesen sein soll, weil seine Mutter in der Atmosphäre der Angst vor dem Angriff der spanischen Armada auf England stand: "(She) did bring forth Twins at once, both Me and Fear"¹, schreibt er selbst. Furcht herrschte auch auf dem Festland, 1648 hatte der Westfälische Friede dreißig Jahre konfessioneller Bürgerkriege, verbunden mit Seuchen und Hungersnöten, beendet. In manchen Landstrichen überlebte kaum die Hälfte der Bevölkerung.

Kein Wunder, dass sich in dieser Zeit die Überzeugung bildet: Das christliche Bekenntnis taugt nicht, um die öffentliche Ordnung zu tragen und den Frieden zu garantieren. Die Fürsten konnten sich gegen die widerstreitenden religiösen Parteien nur durchsetzen, „wenn sie den Primat des Religiösen brachen ... Der absolute Fürst erkannte keine Instanz über sich an als Gott, dessen Attribute er im politischen und geschichtlichen Raum selbst übernahm“.² Der Herrscher von Gottes Gnaden, die christologische Gestalt des *Leviathan* – sie haben kaum noch etwas zu tun mit dem Gott der Offenbarung und mit der Heiligen Schrift. Die weltlichen Denker und die Politiker hatten einen gemeinsamen Gegner: die Theologie, ja die Kirchen in ihrem konfessionellen Streit, die um jeden Preis aus den politischen Entscheidungsstrukturen auszuschließen waren.

Thomas Hobbes gehört zu den vielen, die in den Dark Ages der Nachreformationszeit ein neues *fundamentum inconcussum* suchen, ein unerschütterliches Fundament für das Zusammenleben der Menschen. Und Hobbes steht in seinem Leben mit all jenen in Verbindung, die für diese Rolle kandidieren: René Descartes, der eine philosophische Grundlegung im denkenden Subjekt anbietet, das als *maître et possesseur de la nature* Sicherheit findet; Francis Bacon und Galileo Galilei, die dieser Naturbeherrschung ein methodisches Fundament zu geben versuchen. Der *Leviathan* des Thomas Hobbes überträgt diese Verheißungen von Sicherheit und Fortschritt auf das bürgerliche Zusammenleben. Das

¹ Zit. nach: Iring Fetscher, Einleitung zu: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Berlin 1966, S. XI

² Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, (1959), Frankfurt ²1976, 13.

erste Wort des Werkes lautet nicht zufällig "Natur": "Die *Natur* (die Kunstfertigkeit, vermittels welcher Gott die Welt erschaffen hat und regiert), wird durch die *Kunstfertigkeit* des Menschen, wie in vielen anderen Dingen, so auch hierin nachgeahmt, dass sie ein künstliches Tier erschaffen kann..." (Einleitung). Wie es in dieser Zeit bei den Fürsten Mode war, ihren Salon mit einer sprechenden Statue zu zieren, so konzipiert Hobbes den Staat als eine übergroße, persongleiche Maschine, "in dem die *Souveränität* eine künstliche *Seele* ist, insofern sie dem ganzen Körper Leben und Bewegung verleiht" (ebd.).

Die Konstruktion des *Leviathan* ist von der Furcht geleitet, die charakteristisch ist für die Epoche: "Der Zweck des Gemeinwesens, persönliche Sicherheit ... ist die Vorsorge für ihre Selbsterhaltung und dadurch für ein zufriedeneres Leben; das heißt, dass sie jenem elenden Kriegszustand entkommen wollen", der die natürliche Folge ist, "wenn es keine sichtbare Macht gibt, um sie in Schrecken zu halten". Um des Friedens und der Sicherheit willen wählen die Bürger selbst im Gesellschaftsvertrag diesen Schrecken (Kap. XVII). "Das ist die Entstehung jenes großen *Leviathan* oder besser ... jenes *sterblichen Gottes*, dem wir unter dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken" (ebd.). Der *Leviathan* existiert im Plural: Frieden und Sicherheit werden nach innen garantiert durch Krieg nach außen. Die Entsprechung auf der individuellen Ebene ist das Konkurrenzverhalten.

Der unsterbliche Gott, die Referenz für den sterblichen Gott des *Leviathan*, ist nicht der Gott der Offenbarung, sondern der Gott des Englischen Deismus, der anonyme Garant irdischer Sicherheit. Auf diesem Boden wächst knapp ein Jahrhundert nach Thomas Hobbes auch das Konzept der modernen Wirtschaftsordnung: Wenn das Universum als Manifestation der göttlichen Vernunft betrachtet werden kann, dann wird sich dort, wo wir den Dingen ihren natürlichen Lauf lassen, die optimale Ordnung durch die *invisible Hand* von selbst einstellen. Georg Wünsch hat das in seiner "Evangelischen Wirtschaftsethik" 1927 klar herausgearbeitet: "Gewiß Subjektivismus, ja Egoismus des Einzelnen, jeder soll nur recht kräftig seinen persönlichen Interessen und Bedürfnissen folgen; diese werden in Konkurrenz miteinander treten, aber sich im freien Kampfe zu einer großen Gesamtharmonie ausgleichen. Dieser Anschauung liegt der religiöse Glaube zugrunde, daß die Vorsehung alle Dinge so geordnet habe, daß, indem jedes *seinen* Vorteil sucht, es gleichzeitig die Wohlfahrt des *Ganzen* fördert" (454). Unschwer hören wir das berühmte Beispiel des Adam Smith (1723–1790) heraus: "Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, dass sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen ... Und er [dieser einzelne] wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt – ja gerade dadurch, dass er das eigene Interesse verfolgt, fördert er das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun".³

Es war gerade sein Erfolg, der dem politischen Modell des *Leviathan* ein Ende bereitete. In dem Maße, wie der Absolutismus tatsächlich den religiösen Bürgerkrieg beseitigen und den öffentlichen Frieden sichern konnte, erschien sein absoluter Anspruch vor den geschärften Gewissen der Bürger als unmoralisch. Die Moral blieb der Gegensatz zur Politik, trat ihr aber immer selbstbewusster gegenüber, denn: „Die Selbstgewissheit des moralischen Innenraums liegt in seiner Fähigkeit zur Publizität. Der Privatraum weitet sich eigenmächtig

³ Adam Smith, *The Wealth of Nations* (1776), edited by R.H. Campbell and A.S. Skinner, The Glasgow edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, vol. 2a, 1976, p. 26–27; vgl. Büscher 69.

zur Öffentlichkeit aus“.⁴ Die Gesellschaft, konkreter: die intellektuellen „Clubs“ und „Salons“ und vor allem die Logen der Freimaurerei nahmen die Stelle der Kirche ein. „Aus der Not, keine politische Autorität zu besitzen, machte die neue Gesellschaft ihre Tugend“.⁵ Gerade in ihrer Trennung von der Politik wurde die Moral zur unerbittlichen Richterin des Politischen. Die Aufklärung brachte eine politisch nicht verantwortliche Vernunft zur Blüte, die ihren eigenen politischen Einfluss erfolgreich zu verschleiern wusste. „Kritik“ wird zur Haupttätigkeit der Vernunft⁶ – und führt die Krise herauf, die in der Französischen Revolution zum Ausbruch kommt. Dies betrifft die politische Welt ebenso wie die Kirche, wo die Kritik zwangsläufig zur Auflösung des protestantischen Schriftprinzips führt. Im 18. Jahrhundert trennen sie die ehemaligen Verbündeten, und die rationale Kritik wendet sich gleichermaßen gegen die Kirche wie gegen den Staat. Kant formuliert es in der Vorrede zu seiner „Kritik der reinen Vernunft“:

„Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeinlich derselben entziehen“.⁷

Die Geschichtsphilosophie, die im 18. Jahrhundert weitgehend das Erbe der geschichtstheologischen Betrachtung antrat, wird unter dem Vorzeichen des sicheren Fortschritts zum Lebensraum der kritischen Vernunft. Damit bleibt sie nochmals eine Vernunft ohne politische Rechenschaft. „Die geschichtsphilosophisch eruierte Notwendigkeit der eigenen Planung entthob die Planer der politischen Verantwortung“.⁸ Die Macht, die für die Aufklärung identisch geworden ist mit Machtmissbrauch, ist nicht beseitigt, sondern sie ist anonym geworden: „Der sichtbare Herrscher, als Träger der Macht zur Korruption verdammt, wird entthront, aber der souveräne Wille als politisches Entscheidungsprinzip wird beibehalten. Er wird auf eine Gesellschaft übertragen, die als Gesellschaft über diesen Willen gar nicht verfügt ... Der reine Wille als solcher, der sich selbst Ziel seiner Erfüllung ist, ist der Souverän“⁹, den Friedrich Nietzsche mit seinem „Willen zur Macht“ wenigstens endlich klar benennt.

Ich resümiere dieses grob skizzierte Panorama im Hinblick auf unsere Fragestellung:

1) Die politisch-wirtschaftliche Konstellation der westlichen Moderne mit dem zugehörigen Selbstverständnis des Menschen und der Natur ist eine unmittelbare Folge der westlichen Kirchenspaltung.

2) Die politisch-wirtschaftliche Antwort beruht auf dem Spiel von Furcht und Sicherheitsversprechen. Sie etabliert einen geschlossenen, deistisch garantierten Welthorizont:

- das vernünftige, in sich selbst gründende Subjekt
- die determinierte, technisch beherrschbare Natur
- der souveräne Staat, der Sicherheit durch Unterwerfung garantiert
- die auf Eigeninteresse und Konkurrenz beruhende Wirtschaft

⁴ Ebd. 44.

⁵ Ebd. 59.

⁶ „Die Wortgruppe, die sich an den Begriff der Kritik anschließt, wurde in England und Frankreich um 1600 herum aus dem Lateinischen in die Nationalsprachen übernommen“: ebd. 87.

⁷ Kritik der reinen Vernunft, 1781, Vorrede.

⁸ Ebd. 112.

⁹ Ebd. 136.

3) In diesen Prinzipien herrscht Kontinuität jenseits aller noch so radikalen Umbrüche vom Absolutismus bis zur heutigen liberalen Demokratie. Allerdings wird mit der Postmoderne die transzendente Jenseitsgarantie einer anonymen deistischen *invisible hand* preisgegeben. Damit bricht – noch latent und vom Wohlstand überdeckt – eine neue, abgründige Furcht auf, die sich an vielen Stellen bereits als Gewalt und Verzweiflung kundtut. Nicht der Wohlstand als solcher ist unser Problem. Wohlstand kann Anzeichen für die Hochschätzung der Wirklichkeit in ihrer kostbaren Potentialität sein. Unser Problem ist der Wohlstand als sicherheitstiftender Identitätsfaktor, der sich im egozentrischen Konsum, nicht als Investition in die Zukunft und in die Gemeinschaft äußert. Unsere Wohlstandsgesellschaft kennt längst das Phänomen der "neuen Armut", das nur erfolgreich verdrängt und unsichtbar gemacht wird. Die Wohlstandsgesellschaft ist nicht das Problem, sondern die illusorische Lösung eines tieferen Problems.

4) Die Westkirchen gaben auf die Neuordnung nach der Reformation komplementär einseitige Antworten: Die protestantische Sicht der unsichtbaren Kirche fügt sich hübsch reibungslos in den Monismus des *Leviathan* ein, der gern private Gewissensfreiheit gewährt, wenn nur keine öffentlichen Verkündigung des Heils damit verbunden ist. Denken Sie an das Modell von Samuel Pufendorf († 1694), der die Kirche als Collegium, innerhalb des Staates und vom Staat geleitet, auffasst. Die katholische Betonung der sichtbaren Kirche ist in einer Gegenabhängigkeit zur protestantischen Position in Versuchung, ein alternativer religiöser *Leviathan* zu werden, der in die Machtkrise der weltlichen Gemeinwesen hineingezogen wird. Die Folge ist in beiden Fällen gleich: Kirchliches Handeln, theologisches Nachdenken und Verkündigung des Evangeliums werden reduziert auf Epiphänomene eines unhinterfragten weltanschaulich geschlossenen Horizontes. Kirchliches Handeln kommt darin nicht nur immer zu spät, sondern stärkt geradezu den *Leviathan*, dem ein wenig religiöse Minimalkultur im Sinne seiner eigenen Kohäsion durchaus lieb ist. Die Theologie steht heute meiner Überzeugung nach vor einer ebenso radikalen Herausforderung wie Augustinus, als er mitten im beginnenden Zusammenbruch des Römischen Reiches sein "De Civitate Dei" schrieb und darin aus der Mitte des Glaubens sämtliche Kategorien zum Verstehen unserer Welt neu ordnen musste. Eine Theologie, die sich dieser Aufgabe entzieht, macht sich bei aller Gelehrtheit überflüssig.

2. Albert Schweitzer – der messianisch gewendete Nietzsche der Theologie

Albert Schweitzer gebührt die höchste Anerkennung, denn er sieht seine Aufgabe in der Tat im Horizont der modernen Weltanschauung. Der Kampf vollzieht sich für ihn auf dem Feld der Geschichte. Der Testfall des Geschichtsverständnisses ist die Frage nach dem historischen Leben Jesu. Der Testfall des Lebens Jesu ist die Frage dessen eschatologisches Verständnis der Naherwartung des Reiches Gottes. Und der Testfall dieser Eschatologie ist "Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis", über das Schweitzer 1901 seine Habilitationsschrift an der Universität Straßburg verfasst. Im Blick auf den *Leviathan* ist unmittelbar einsichtig, was Albert Schweitzer Unruhe bereitet: Nehmen wir Jesu Erwartung des Reiches Gottes ernst, dann geraten wir in Widerspruch zum modernen Weltbild mit seinem geschlossenen Welthorizont, das diese Transzendenz nicht zu erlauben scheint. So war die Eschatologie in der Neuzeit nach und nach den Geschichtsphilosophien gewichen. Doch gerade der nüchterne Blick auf die Faktizitäten der Geschichte und der Texte führte zur Neuentdeckung der Eschatologie im Modus ihrer radikalen Ablehnung. Der Hamburger

Orientalist Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) hält Vorstellungen wie Reich Gottes, Auferstehung und ewiges Leben für irrational – und weist gerade deshalb genüsslich den Christen die absurde eschatologische Sicht Jesu am Text der Bibel nach. "... auch mit Haß kann man Leben-Jesu schreiben – und die großartigsten sind mit Haß geschrieben"¹⁰ – so Schweitzer.

Albert Schweitzer selbst schreibt keineswegs mit Haß, vielmehr mit einer großen Liebe und einem unbedingten, ja heroischen Willen zur Wahrhaftigkeit. Vieles wäre über Schweitzer zu sagen. Hier beschränke ich mich auf das, was für unsere Thematik "Kirchliches Handeln in der Wohlstandsgesellschaft" aufschlussreich sein kann. Die Kernthese lautet: Albert Schweitzer ist der messianisch gewendete Nietzsche. Ich werde versuchen, mit Textbelegen in zehn Schritten den Nachweis dafür zu liefern und die Bedeutung dieser Interpretation für unser Thema zu zeigen.

1) Autobiographisch zeigt sich früh eine Verbindung zwischen Schweitzer und Nietzsche: "Im Jahre 1893 fing ich an, Philosophie und Theologie auf der Universität Straßburg zu studieren. In diesen Jahren des ausgehenden Jahrhunderts erlebten wir Studenten miteinander etwas Merkwürdiges: das Bekanntwerden der so verschiedenartigen Schriften Nietzsches und Tolstois".¹¹ Schweitzer beschreibt seine "große Enttäuschung" über die Unfähigkeit von Religion und Philosophie, kraftvoll gegen Nietzsche aufzutreten und ihn zu widerlegen. An Lev Tolstoi (1828–1910), den die Russische Orthodoxe Kirche später wegen seiner Ethik ohne Christus exkommunizierte, fasziniert ihn die Bejahung einer ethisch begründeten Kultur.

2) Die erste Aussage Albert Schweitzers ist allerdings die radikale Zurückweisung einer Ethisierung des Christentums. 1899 hatte er über die Religionsphilosophie Kants promoviert. Hier sieht er keine Anknüpfung für den Glauben. "Die moderne Ethik ist 'unbedingt', weil sie den neuen sittlichen Zustand aus sich selbst heraus schafft, wobei vorausgesetzt wird, daß sich dieser Zustand zur Endvollendung entwickeln wird. Die Ethik ist hier Selbstzweck, sofern die sittliche Vollendung der Menschheit sich mit der Vollendung des Reiches Gottes deckt. Das ist Kants Gedanke" (V,230). "Die Ethik Jesu hingegen ist 'bedingt' in dem Sinn, daß sie in unlösbarem Zusammenhang mit der Erwartung eines übernatürlich eintretenden Zustandes der Vollendung steht" (V,231). Kurz: "*Das Reich Gottes ist eine übersittliche Größe*" (V,232). Die Zurückweisung der Ethisierung des Christentums im Sinne Kants ist klar. Ebenso die Bindung an die Person Jesu und ihr messianisches Selbstbewusstsein, da "wenn Jesus sich selbst nicht für den Messias gehalten hat, dies den Todesstoß für den christlichen Glauben bedeutet. Das Urteil der urchristlichen Gemeinde ist für uns nicht bindend. Die christliche Religion erbaut sich auf *dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu*" (201). Doch wie vollzieht sich der Übergang zu der so bekannten Ethik der "Ehrfurcht vor dem Leben" bei Albert Schweitzer? Wir sollten darauf achten, dass alle Worte bei Schweitzer radikal vieldeutig sind, je nachdem ob man sie vor oder nach der für ihn entscheidenden Wende liest.

3) Vergessen wir nicht den geschichtlichen Kontext bei Schweitzer selbst: "Beginnender Untergang der Menschheit ist unser Erlebnis" (V,373), so sagt er angesichts der zwei von ihm

¹⁰ Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1. Auflage 1906, ab der 2. Auflage 1913: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 9. Auflage 1984, 48.

¹¹ Albert Schweitzer, Gesammelte Werke in fünf Bänden, München o.J., 173 ; im folgenden zitiert im Text mit der Angabe V + Seitenzahl.

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

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

5) Doch wie ist diese Eschatologie Jesu zu verstehen? Eschatologie ist nach Schweizer "nichts anderes als dogmatische Geschichte, welche in die natürliche hineinragt und sie aufhebt" (403). Hier ist seine Überzeugung am Werke, dass der Horizont der Natur geschlossen ist wie die Welt des *Leviathan*. Die Behauptung eines Einbruchs in diese Geschichte ist entweder unvereinbar mit der modernen Weltanschauung, oder sie bedeutet eine Entfremdung der Welt. Schweitzer verwendet viel Mühe auf den Nachweis, dass Jesus sich selbst nie als Messias bezeichnet habe. "Jesu Messianitätsbewusstsein war futurisch!" (V,301) Sein Selbstbewusstsein sagt ihm, dass er die Seinen durch die apokalyptischen Bedrängnisse führen muss, die dem Hereinbrechen des Reiches vorausgehen, und dass Gott ihn aufgrund von Leiden und voraussichtlich auch seines Todes als Messias einsetzen werde, als ersten bei der allgemeinen Auferstehung der Toten. Diese Überzeugung bestimmt sein Denken und Handeln. Deshalb ist seine Messianität ein Geheimnis: Keines der irdischen Zeichen des Lebens Jesu zeugt ja vom hereingebrochenen Reich Gottes. Nur als futurische Erwartung kann er dieses Geheimnis verraten. Dies geschieht dreimal: Auf dem Berg der Verklärung als Offenbarung an die "drei Intimen" (438), bei Cäsarea Philippi durch den bereits eingeweihten Petrus an alle Jünger, und beim Verrat des Judas an den Hohenpriester, so dass Jesus als der Messias verurteilt wird, "obwohl er nie als solcher aufgetreten war" (V,305). Er stilisiert Johannes den Täufer zum wiederkommenden Elias, der in der jüdischen Apokalyptik ein weiteres Anzeichen des kommenden Reiches war. Johannes selbst hatte sich nie so verstanden, sondern sich als Vorläufer des Vorläufers Elias gesehen, den er mit Jesus identifizierte.

6) Jesu Erwartung scheitert. Seine Dogmatik, seine Weltanschauung – Schweitzer verwendet beide Ausdrücke – wird durch die Geschichte widerlegt. Die Aussendung der Jünger führt nicht zu der erwarteten endzeitlichen Bedrängnis. "Die natürliche Geschichte desavouierte die dogmatische, nach der Jesus gehandelt hatte" (416). Die entscheidende

Parusieverzögerung ist diejenige, die Jesus selbst erfahren muss. Die überirdische Größe Jesu liegt darin, dass er nicht resigniert. Ein Entschluss, ein Willensakt, führt die Wende herbei. Ab jetzt bedeuten alle bekannten theologischen Worte etwas radikal Neues: Jesus entschließt sich, die Drangsale selbst herbeizuführen, indem er seinen eigenen Tod provoziert, sogar so, dass seine Jünger wunderbarerweise verschont bleiben. Schweitzer betont: Für Jesus existierte "nur die dogmatische, nicht die geschichtlich-empirische Todesnotwendigkeit" (446). In Schweitzers Terminologie bedeutet 'dogmatisch' offenkundig 'historisch nicht verifizierbar', mehr noch: in dieser Welt nicht möglich.

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

8) Die Christen haben diese radikale Enttäuschung nicht ausgehalten. Paulus hat einen genialen Kompromiss gefunden: Er hält daran fest, dass das Reich Gottes gekommen ist; nur sein Offenbarwerden stehe noch aus. Das Feuer der Naherwartung und die sittliche Energie bleiben erhalten. Später ziehen sich die Christen auf eine Fernerwartung zurück. Da "es sich um ein dauerndes Verharren in der reinen Erwartung handelt", sind die Gläubigen nun "dazu verurteilt, nichts für die Bessergestaltung der Gegenwart unternehmen zu sollen" (V,344). Die Dogmatik der Christen hat diesen Verrat an der heroischen Tat Jesu festgeschrieben. Ich zitiere die berühmte Stelle: Das Konzil von Chalcedon löste "mit seiner Zweinaturenlehre die Einheit der Persönlichkeit auf und vereitelte damit die letzte Möglichkeit des Zurückgehens auf den historischen Jesus. Der Widerspruch wurde zum Gesetz erhoben. Von dem Menschlichen war so viel zugestanden, daß dem Historischen das Recht gewahrt schien. So hielt die Formel durch Trug das Leben gefangen und verhinderte, daß die führenden Geister der Reformation den Gedanken faßten, bis auf den historischen Jesus zurückzugehen" (47). Wir verstehen nun, welche gerade heilsgeschichtliche Rolle Schweitzer sich selbst beimisst und warum er wiederholt die Leben-Jesu-Forschung "eine einzigartige große Wahrhaftigkeitstat, eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit" nennt (621).

9) Wie sind auf diesem Hintergrund aber die starken Aussagen über die Bedeutung Jesu und des Reiches Gottes auch beim späten Schweitzer zu erklären? "Für die Menschheit, wie

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

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

3. Schweitzer, Kant, Nietzsche und die Wohlstandsgesellschaft

1) Was aber unterscheidet Schweitzer eigentlich von Kant, was unterscheidet ihn von Nietzsche, den er in seiner Studienzeit so radikal bekämpfen wollte?

a) Anders als Kant will er sich nicht einfach mit der sittlichen Anlage der Menschheit, wie sie sich in der "Natur" vorfindet, zufriedengeben. Er will die Dualität von Gut und Böse überwinden, er will sich nicht damit abfinden, dass Leben immer nur auf Kosten von anderem Leben lebt (vgl. V,157). "Die Ethik befindet sich nicht in Harmonie mit solchem Weltgeschehen, sondern in Auflehnung gegen es. Sie ist die Regung eines Geistes, der anders sein will als der, der sich in der Welt kundgibt" (V,157). Der "unendliche sittliche Weltwille" ist derjenige Wille, in dem Leben nicht mehr in Konkurrenz steht zum Leben, sondern das Leben ungebrochen herrscht. Deshalb ist die Ethik des Dienens bei Schweitzer immer nur "Interimsethik" (429; 628), bis das Leben als übersittliche Größe sich durchsetzt.

b) Anders als Nietzsche will Schweitzer offenbar weder eine nihilistische Konsequenz ziehen noch in den "Willen zur Macht" einstimmen, der in dieser vorfindlichen Welt nur zerstörerische Folgen haben kann. Doch auch der Jesus des Albert Schweitzer ist eine Art Übermensch, eine "überirdische Persönlichkeit" (V,326), die als solche ein Vorbild für unser eigenes sittliches Handeln wird. Ich zitiere eine ängstliche Passage aus dem 1. Kapitel der "Leben-Jesu-Forschung", die uns – bewusst ohne Nennung eines Subjekts – ebenso Jesus wie Schweitzer wie uns selbst vor Augen stellt:

"Wir stehen im innersten Kreise der Weltgeschichte. Es kam ein Mensch, die Welt zu beherrschen; er herrschte zum Guten und zum Verderben, wie es die Geschichte bezeugt; er zerstörte die Welt, in die er hineingeboren war; an ihm scheint das geistige Leben unserer Zeit zugrunde zu gehen, weil er erstorbene Ideen, wie gegen den Tod gefeite Geisterscharen, zum Kampf gegen unser Denken führt, und das Wahre und Gute, das sein Geist in uns schafft, wieder selbst vernichtet, daß es die Welt nicht beherrschen kann. Daß er fort und fort als der einzige Große und einzig Wahre in einer Welt herrscht, deren Fortbestehen er verneint hat, ist das Urphänomen des Gegensatzes von geistiger und natürlicher Wahrheit, welcher allem Leben zugrunde liegt und in ihm Geschichte geworden ist" (46).

2) Die innere Verbindung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil meines Vortrags liegt in einem Dogma: in dem unsichtbarem, impliziten Dogma, das Albert Schweitzer nötigt, mit ungeheurer Energie und heroischer Selbstüberwindung das gesamte Material der Bibel und seines Glaubens neu zu ordnen. Sogar so sehr, dass er in die Heilige Schrift selbst eingreift, z.B. indem er überzeugt ist, dass entgegen dem Wortlaut der Bibel die Verklärung vor dem Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi stattgefunden haben muss. Dieses Dogma, das keineswegs evident ist, sondern das man ebenfalls "glauben" muss, lässt sich auf verschiedene Weise formulieren:

a) Das Dogma der Moderne mit seinen vier Säulen hat unbedingt Recht: d.h. das in sich gründende Subjekt, die beherrschbare Natur, der souveräne Staat, die Ökonomie der Konkurrenz.

b) Innerhalb unserer Erkenntnis von Welt und Natur hat der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes, den Erlöser der Welt, den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, keinen Platz.

c) Denn: Göttliches Handeln in der Geschichte mit ihrem geschlossenen, endlichen Horizont ist nicht möglich. Es ist nicht möglich, wahrer Gott und wahrer Mensch zu sein.

d) Positiv formuliert: Die sittliche Vollendung der Menschheit ist möglich. Sie ist nicht göttlich, aber überirdisch, nicht ethisch, sondern "übersittlich".

Kurz: Wenn die unsichtbare Dogmatik Schweitzers unfehlbar ist, dann müssen wir seiner Ablehnung der Dogmatik der Kirche folgen. Und wenn nicht?

3) Mit Recht können Sie sagen, dass die theologische Aufgabe eigentlich erst jetzt oder: jetzt neu anfängt. Mein Vortrag hat einen Problemüberhang, ganz bewusst und auch für mich selbst. Der *Leviathan* und Albert Schweitzer können für uns eine Art Spiegel sein, in dem wir uns selbst und unsere Theologie, unsere Verkündigung, unser kirchliches Handeln betrachten und uns fragen: Wovon lassen wir uns eigentlich bewegen? Woher beziehen wir unsere Hermeneutik? Welche unserer Grundentscheidungen haben wir noch gar nicht in den Blick bekommen? Es ist heilsam, mit Dietrich Bonhoeffer von Zeit zu Zeit zu entdecken und einzugestehen – wie Albert Schweitzer es auf seine Weise tat: "Wir selbst sind wieder zurückgeworfen auf die Anfänge des Verstehens".¹²

Ich nenne die verschiedenen Aufgabenbereiche, die ich zur Zeit für die Theologie sehe, insofern sie kirchliches Handeln in der Wohlstandsgesellschaft kritisch und ermutigend begleiten möchte:

¹² Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1994, 156.

a) Die apologetische Aufgabe: Hier ist nachzuweisen dass die vier Säulen der modernen *Leviathan* weniger fest gegründet sind, als Jahrhunderte es meinten: das selbstbezügliche Subjekt, die determinierte, technisch beherrschbare Natur; der souveräne Staat; die auf Fortschritt und Wachstum ausgerichtete Wirtschaft. Auf der theoretischen Ebene sind quasi alle diese Annahmen zusammengebrochen, und die entsprechenden Wissenschaften leisten seit Jahrzehnten die zugehörige Trauerarbeit: Die Naturwissenschaften geben die mechanische Physik und damit die determinierte Sicherheit der Natur preis; das Subjekt ist durch Psychologie, Soziologie und Neurobiologie als Spielball unbeherrschbarer Kräfte enttarnt; die gegenwärtigen Krisen von Staat und Wirtschaft, die erstmals von einem Staatsbankrott sprechen lassen, sind in dem skizzierten Horizont zu deuten. Längst sind Millionen von Migranten Zeugen dafür, dass brüchige Staatswesen keine wirkliche Sicherheit mehr bieten können oder wollen, dass der Gesellschaftsvertrag eine Fiktion ist. Zu klären ist, ob wir weiterhin auf diesen Dogmen aufbauen wollen, wie wir weiterhin wider besseres Wissen sagen: "Die Sonne geht auf ...".

b) Die christologische Aufgabe: Für Albert Schweitzer ist das Konzil von Chalcedon die große Katastrophe der Christenheitsgeschichte, denn in Chalcedon wurde der "Widerspruch zum Gesetz erhoben" (47), der Widerspruch, dass ein wahrer Mensch zugleich wahrer Gott sein soll. Dieser Widerspruch gründet in dem verborgenen Dogma des geschlossenen Welthorizontes. Und wenn nun dieses Dogma und nicht das von Chalcedon irrig sein sollte? Und wenn nun das Dogma von Chalcedon weder dem freien Lebenswillen noch dem Monotheismus widersprechen sollte? Und wenn nun die Demut Gottes tatsächlich so groß wäre, dass er *nicht daran festhielt, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz* (Phil 2,6–8)? Und wenn es Gottes Freude ist, in seiner Weisheit unter den Menschen zu sein (vgl. Spr 8,31)? Dann können wir uns vielleicht doch der Botschaft anvertrauen, dass Gottes Reich in der Person Jesu Christi wahrhaft gekommen ist. Dann müssen wir nicht die Konzilien- und Theologiegeschichte als vormodernen Irrtum ablegen. Das konnte Albert Schweitzer aufgrund seiner verborgenen Dogmatik nicht sehen.

c) Die kirchliche Aufgabe: Ihr Tagungsthema setzt voraus, dass es so etwas wie "kirchliches Handeln" gibt. Es gilt also zu klären, was kirchliches Handeln zu einem spezifisch kirchlichen macht. Bei Schweitzer spielt die Kirche keine Rolle – und er ist stolz auf diese protestantische Errungenschaft: "Zum Wesen des Protestantismus gehört, daß er eine Kirche ist, die nicht kirchgläubig, sondern christgläubig ist" (42). Dagegen ist nichts zu sagen, denn der Glaube im streng theologischen Sinne bezieht sich immer auf den Glauben an den einen Gott. Ein protestantischer Theologie wie Eberhard Jüngel wagt jedoch ein Buch mit dem Titel "Gott als Geheimnis der Welt".¹³ Die große Frage unseres Glaubens lautet: Wie haben Menschen, wie hat die Schöpfung Anteil am Geheimnis Gottes? Das Geheimnis Gottes ist dann nicht mehr das mutwillig Verborgene, das ich weiß, aber aus bestimmten Gründen nicht preisgebe, sondern es ist das biblische *Mysterion*, von dem der Epheserbrief spricht: Gott hat uns *das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im voraus bestimmt hat: Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist* (Eph 1,9f.). Dieses *Mysterion* ist das biblische Grundwort, das später im Lateinischen mit *sacramentum* übersetzt wurde. Und das Sakrament bezeichnet die Gegenwart Gottes, der in der Geschichte handelt, das Leben des Geschaffenen

¹³ Tübingen 1977; 72001.

im Leben Gottes. Das Handeln der Kirche in der Wohlstandsgesellschaft steht vor der Einladung, die innige Verbindung mit dem Handeln Gottes in der Geschichte wiederzufinden.

d) Die ethische Aufgabe als sakramentale Aufgabe: Die Ethisierung des Christentums läuft auf dessen Selbstabschaffung hinaus – das hat Schweitzer richtig gesehen. Sie scheitert mit der ethischen Ohnmacht des Menschen und mit dem Tod. Schweitzers Leben Jesu endet daher konsequent mit Jesu Sterben am Kreuz: "Am 14. Nisan nachmittags, da man abends das Passahlamm aß, schrie er laut auf und verschied" (V,340). Die Kirche wird ihren Zeugnischarakter in der Wohlstandsgesellschaft nur dann wahren, sie die innere Einheit ihres Handelns mit dem Handeln Gottes in der Geschichte in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch seinen Geist, wiederfindet. Das entscheidende Zeugnis besteht nicht in irgendeiner Aktivität, sondern in der Existenz der Kirche selbst, die zeigt, wie sich die Selbstoffenbarung Gottes als Konstitutionsprinzip für das Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft erweist. So wird die Kirche zu einer Alternative sowohl zu den Allmachtsphantasien der Moderne als auch zur Resignation der Postmoderne. Spuren dieses eschatologischen Horizonts kirchlicher Grundvollzüge sind durchaus erfahrbar: wo die Zeit als *chronos* zur Zeit als *kairos* wird, wo die Singularität der Person den Vorrang zurückgewinnt vor der Logik der Institution, wo an die Stelle der Ethik als Normwissenschaft und Expertenreflexion die Ausgestaltung einer Lebensform tritt, an die Stelle der Selbsterhaltung die Solidarität mit dem konkreten Leben in seiner Endlichkeit, seiner Kostbarkeit und seiner Verheißung. Paradoxerweise können gerade Christen auf den Unendlichkeitswahn verzichten und sich als Meister des Endlichen erweisen, weil Gott mitten darin unser Leben teilt. Dogma als machtförmige Interpretationshoheit wird zum Dogma als Zeugnis für die Logosförmigkeit, die Erkennbarkeit der Wirklichkeit und die gemeinschaftstiftende Präsenz des Geistes. Die Dogmatik der Kirche hat eine dogmenkritische Funktion gegenüber der verborgenen Dogmatik des Zeitgeistes.

e) Die Aufgabe der Verkündigung: Letzlich ist die Aufgabe denkbar einfach: Warum ziehen wir aus den Aporien zwischen unserem Weltverständnis und unserer Verkündigung des Evangeliums nicht Gewinn und lassen uns hineinführen in ein immer tieferes Vertrauen des Glaubens, in eine immer wahrhaftigere theologische Reflexion? Die Unruhe des Glaubens scheint fruchtbarer zu sein als die Sicherheit des *Leviathan*. Die Botschaft, die wir verkündigen, wird stets unsere Weltanschauung infragestellen und uns helfen, offen zu bleiben für das Handeln Gottes, der nicht ein anonymer moralischer Weltwille ist, sondern der die Züge Jesu Christi trägt und mit ihm und in ihm und durch seinen Geist die Züge unserer Gesichter, den Namen aus unser aller Namen. Schlussendlich ist es einfacher, das Leben Gottes schon jetzt auf sakramentale Weise mitten in der Geschichte zu teilen, als ein heroischer Übermensch nach dem Modell Albert Schweitzers zu sein. Und doch bleibt Schweitzer für mich ein bewundernswertes, wenn auch tragisches Beispiel der Hoffnung auf ein erlöstes Leben jenseits all unserer menschlichen Fähigkeiten und all unseres Verstehens.