

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 58 (1968)
Heft: 3

Artikel: Das Leben aus der Zukunft in systematischer Sicht
Autor: Küry, Urs
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404483>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Leben aus der Zukunft in systematischer Sicht

Soll das Thema «Das Leben aus der Zukunft» systematisch sachgemäß zur Sprache kommen, so ist ein erstes Erfordernis dies, dass wir versuchen, eine Klärung des *Zeit- und Ewigkeitsbegriffes* herbeizuführen. Das scheint uns im Hinblick auf die Art, wie heute in der Theologie von den «Eschata» gesprochen wird, besonders dringlich zu sein. Zeigt es sich doch, dass viele Exegeten, aber auch Dogmatiker, mit einem systematisch ungeklärten Zeit- und Ewigkeitsbegriff arbeiten und dadurch zu Ergebnissen geführt werden, die vor einer tieferen Kritik nicht zu bestehen vermögen. Als Theologen dürfen wir uns jedenfalls nicht mit der Feststellung begnügen, dass in der eschatologischen Botschaft des Neuen Testamentes der Zeit- und Ewigkeitsbegriff keine entscheidende Rolle spiele, da dieser nur eine naive, aus der Umwelt übernommene Form der Botschaft sei und es einzig auf den Inhalt der Botschaft ankomme, der in dieser Form ausgedrückt werde. Dieser weitverbreiteten Grundhaltung gegenüber ist zu sagen: Wenn wir auf ein gründliches Überdenken des Zeit- und Ewigkeitsproblemcs verzichten, dann bleibt auch unser theologisch-eschatologisches Denken naiv und wird von *unserer* Umwelt in einer Weise bestimmt, die uns das Verständnis der eschatologischen Botschaft erst recht erschwert. Schon von der Zeit und Ewigkeit als von einer «Form» der Botschaft zu reden enthält eine philosophische Vorentscheidung, mit der wir dem uns gestellten Problem nicht gerecht zu werden vermögen.

Wir können darum dem Satze O.Cullmanns nicht zustimmen, dass wir, um den neutestamentlichen Zeit- und Ewigkeitsbegriff zu erfassen, «so unphilosophisch als möglich denken müssen¹». Cullmann gibt sich offenbar nicht genügend Rechenschaft darüber, dass sein Begriff der «linearen Zeit», den er für das Neue Testament allein gelten lässt, selbst schon ein philosophischer, und zwar – wie wir noch sehen werden – ein philosophisch sehr fragwürdiger Begriff ist. Auch können wir uns J.Moltmann nicht anschliessen, der mit dem Hinweis darauf, dass der moderne Mensch den Gedanken der Transzendenz und damit auch den einer transzendentalen Begründung der Zeit nicht mehr zu vollziehen vermöge, an dessen Stelle den heutigen existentiellen Zeitbegriff in einer ganz bestimmten Prägung übernimmt,

¹ Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zollikon-Zürich 1946, S. 55.

um ihm in seiner «Theologie der Hoffnung», die eine Theologie der verheissenen Zukunft im Sinne der alttestamentlichen Exodus-Religion sein will, alleiniges Heimatrecht zu geben². Endlich meinen wir, dass H. Ott zu weit geht, wenn er – im Blick insbesondere auf das Problem des sogenannten Zwischen-Zustandes – fordert, es sollte überhaupt jedes theologisch-bekenntnishafte Reden von den letzten Dingen suspendiert werden, bis der Zeit- und Ewigkeitsbegriff gründlich geklärt sei³. Nein. Diese Klärung muss jetzt erfolgen, und sie muss im ständigen Wandel, dem unser bekenntnishaft-theologisches Reden unterworfen ist, immer neu vollzogen werden, und zwar in der Auseinandersetzung nicht allein mit der Philosophie unserer Zeit, sondern auch mit derjenigen der Vergangenheit.

Wir wollen darum im folgenden versuchen, eine Klärung unseres Problems in der Weise anzubahnen, dass wir zuerst einen Überblick über die wichtigsten Typen philosophischen Zeit- und Ewigkeitsdenkens geben, dann das Problem in das Licht christlicher Philosophie stellen, um abschliessend von den gewonnenen Einsichten her über die christliche Zukunftshoffnung unter dem Aspekt «Zeit und Ewigkeit» zu reden.

I. Zeit- und Ewigkeit in philosophischer Sicht

In seinem Buch über die letzten Dinge, das den bezeichnenden Titel trägt «Das Ewige als Zukunft und Gegenwart», macht E. Brunner⁴ die bemerkenswerte Unterscheidung zwischen der gelebten und der gedachten Zeit. Die *gelebte* Zeit ist die Zeit, die wir in ihrem Dahinfließen von der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit existentiell erfahren: die Zeit in ihrem unaufhörlichen Vorübergehen, in ihrer Unumkehrbarkeit, in der Unerbittlichkeit ihrer Bewegung vom «noch nicht» zum «jetzt» und vom «jetzt» zum «nicht mehr». Diese Irreversibilität der Zeit ist – wie K. Heim bemerkt⁵ – «der tiefste Grund des Weltleides». Von diesem naiv-vorphilosophischen Zeitver-

² Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1966. Vgl. vor allem seine Kritik an der «transzendentalen Eschatologie», S. 38 ff., und seine Unterscheidung zwischen Epiphaniefrömmigkeit und Erwartungsreligion, S. 85 ff.

³ Heinrich Ott, Eschatologie, Zollikon 1958, S. 56.

⁴ Emil Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich 1953, S. 46 ff. Wir folgen im grossen und ganzen seiner Darstellung, nicht ohne sie im einzelnen zu korrigieren und weiterzuführen.

⁵ Karl Heim, Zeit und Ewigkeit, in: Glaube und Leben, Berlin 1928, S. 555 (zitiert nach E. Brunner).

ständnis ist zu unterscheiden die *gedachte* Zeit, das heisst die Art und Weise, wie wir zur gelebten Zeit denkend Stellung nehmen. Je nach dem Ansatz unseres Denkens eröffnet sich uns eine grosse Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten, das Problem «Zeit und Ewigkeit» anzugehen. Die erste und in gewissem Sinn naheliegendste Auffassung tritt uns entgegen im *linearen* Zeitverständnis, dessen Wesen darin liegt, dass das Erlebnis der dahinfließenden Zeit radikalisiert und zum Prinzip erhoben wird. Und zwar in der Weise, dass die Zeit in ihrem fluere absolut gesetzt und die Ewigkeit selbst als unendlich lange Zeitdauer, als Fortsetzung und Grund der linearen Zeit verstanden wird. Diesem linearen steht das *zyklische* Zeitverständnis gegenüber. Nach diesem wird die Zeit in ihrem Dahinfließen als ein Ausschnitt aus dem Kreislauf des Kosmos gedeutet, als Ausdruck des unaufhörlich in sich selbst zurückkehrenden kosmischen Geschehens, das keinen Anfang und kein Ende hat und das sich eben darin als das Ewige erweist. An der so verstandenen Ewigkeit bekommt der Mensch Anteil durch seine Einordnung in eben diesen Kreislauf. Das war im wesentlichen das antikgriechische Zeit- und Ewigkeitsverständnis.

Das lineare und das zyklische Zeitverständnis sind gleichsam die mythologischen Vorläufer des *philosophischen* Zeitdenkens. Dieses entwickelt sich im wesentlichen nach einer doppelten Richtung: entweder in der Richtung auf einen vom Subjekt ausgehenden transzendentalen Idealismus oder in der Richtung auf einen vom Objekt ausgehenden Ontologismus.

Der Gedankengang des *ontologischen* Zeit- und Ewigkeitsbegriffes ist in den Grundzügen folgender: Das Zeitliche ist nicht das wesentlich Seiende, da es ständig vom Sein in das Nicht-Sein übergeht, im «Werden» begriffen ist. Die Zeit in ihrer Irreversibilität ist nichts anderes als die Manifestation dieser ständigen Hinbewegung des Seins zum Nicht Sein. Eine Rettung vor dem Versinken ins Nicht-Sein gibt es nur durch das Zurückgehen zum Sein oder zum «Grund» des Seins⁶. Der Grund des Seins allein ist dem Werden, dem ständigen Übergang des Seins ins Nicht-Sein enthoben und ist eben darin ewig. Die Ewigkeit wird wesentlich als Zeitlosigkeit oder – positiv gewendet – als der Zeit überlegenes Seins-Prinzip gedacht. Dieses kann auch so gedeutet werden, dass im Seins-Grund das *Ordnungsprinzip* der Zeit beschlossen und die Zeit selbst als «ordre de succession» (Leibniz) zu verstehen sei.

⁶ Paul Häberlin, Das Geheimnis der Wirklichkeit, Basel 1927, S. 126 ff.

Das *transzendental-idealistische* Zeit- und Ewigkeitsverständnis geht demgegenüber vom Subjekt aus in dem Sinne, dass es das, was der Ontologismus dem Sein oder dem Grund des Seins zuordnet, dem Subjekt (wohlverstanden: nicht dem konkret-geschichtlichen Individuum, sondern dem transzendentalen Subjekt) zuschreibt, das handelnd und erkennend sich selbst setzt, sich selbst und alles, was nicht Subjekt ist, begründet (Fichte). In dieser transzendental-idealistischen Schau wird die Zeit als «reine Form der Anschauung» (Kant) verstanden, die das Subjekt im Akt des Handelns und Erkennens nicht abzuliegen vermag. Alles Handeln und Erkennen des Subjektes ist darum zeitgebunden. Indem aber das Subjekt die Zeit als reine Form der Anschauung *denkt*, erhebt es sich als Subjekt über die Zeit und gewinnt Anteil an der Ewigkeit, die die Ewigkeit der Vernunft oder der Vernunftwahrheit ist. Durch seine Teilnahme an der ewigen Vernunftwahrheit erweist sich das transzendente Subjekt selber als ewig, während das vom Zeitstrom erfasste, das konkret-geschichtliche Ich vergänglich ist.

Diese beiden Grundkonzeptionen – die ontologische und die transzendente – sind nach E. Brunner seit ihrem ersten Auftreten unendlich oft «reproduziert und variiert» worden. Immer geht es darum, die Zeit in ihrem vergänglichen Charakter durch das Denken der Ewigkeit, durch ein in der Ewigkeit selbst verankertes *Systemdenken* zu überwinden.

Die beiden klassischen Zeit- und Ewigkeitsbegriffe des philosophischen Systemdenkens sind indessen nicht unwidersprochen geblieben. Und zwar sind sie in der Regel immer mit demselben Argument bekämpft worden: dass *die in diesen philosophischen Kategorien gedachte Zeit nicht die wirkliche, nicht die gelebte Zeit sei* und dass darum auch die von diesen Zeitbegriffen her visierte Ewigkeit für den Menschen in seinem konkret-kontingenten Sein keinen Wirklichkeitscharakter habe. Es wurde vor allem geltend gemacht – erstmals durch H. Bergson⁷ –, dass durch die Reflexion, sei es auf eine ontologisch oder transzendental verstandene Zeit, die *Gegenwart* in ihrer Unmittelbarkeit verlorengelasse. Die Gegenwart werde zu einem ausdehnungslosen Punkt des Übergangs von der Zukunft in die Vergangenheit und habe für den Menschen keinen Wirklichkeitscharakter mehr. Die Gegenwart ist nach Bergson mehr als der ausdehnungslose mathematische Punkt zwischen Zukunft und Vergangenheit. Als ge-

⁷ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, L'évolution créatrice; beide Genève 1945.

lebte Zeit ist die Gegenwart zwar flüchtig, aber sie ist nicht ausdehnungslos, sondern sie hat eine gewisse Dauer, eine «*durée réelle*». Die wirkliche, gelebte Zeit ist nicht in dem Sinne linear oder zyklisch, wie sie dem Denken erscheint, wonach sich im Zeitablauf gleichsam ein Punkt an den anderen anreihet, jeder den anderen bloss berührend, wobei die Gegenwart nur der jetzige dieser Punkte sei. Die Gegenwart ist vielmehr ein Ineinander verschiedener Zeitelemente, nämlich von Gegenwärtigem und Vergangenen. Bergson illustriert das am Begriff des Organismus, der, unter dem Gesetz der «*évolution créatrice*» stehend, eine relative Aufhebung des Zeitstromes in sich schliesst: der Organismus alteriert zwar, aber er hat in seiner Entwicklung vom Samen bis zur ausgereiften Frucht «*durée réelle*». Das gilt erst recht vom Menschen: Ich bin, was ich bin, nicht nur durch das, was ich jetzt gerade, in der Gegenwart, bin, sondern immer auch durch das, was ich einmal war. Im Unterschied zum blossen Organismus *weiss* aber der Mensch von seiner Vergangenheit, er weiss von ihr durch die Erinnerung. Die Erinnerung ist die Vergegenwärtigung der Vergangenheit und ist so ihrerseits eine partielle Aufhebung der Vergänglichkeit der Zeit. Erinnerung ist Dauer im Vergehen.

Einen weiteren bedeutsamen Schritt vollzieht M. Heidegger⁸. Auch er will es im Kampf mit der Systemphilosophie mit der wirklichen, mit der gelebten Zeit zu tun haben. Über Bergson hinausgehend, wenn auch von ganz anderen philosophischen Voraussetzungen herkommend, sagt er: Der Mensch umschliesst in seiner Gegenwart nicht nur seine Vergangenheit, sondern immer auch seine Zukunft. Ich bin nicht ohne meine Vergangenheit, ich bin aber auch nicht ohne meine Zukunft. Ich bin – in diesem Sinne – meine eigene Geschichte. Das zu betonen, dass der Mensch ein *geschichtliches* Wesen ist und dass der Sinn seines Lebens darin liegt, dass es geschichtliche Bedeutung gewinnt, daran liegt Heidegger viel. Geschichtliche Bedeutung aber erlangt der Mensch dadurch, dass er sich durch das Entwerfen dessen, was er zukünftig sein soll, in den allgemeinen Prozess der Geschichte einfügt, die sein Schicksal ist. Das heisst: nicht nur das Gegenwärtig-Haben und das Zu-mir-Rechnen der Vergangenheit gibt meinem Sein den Charakter des Geschichtlichen oder – was für ihn damit identisch ist – den Charakter des Menschlichen, sondern ein geschichtlich-menschliches Wesen werde ich entscheidend erst durch die Vergegenwärtigung von Zukunft im Akt des Entwerfens *meiner* Zukunft, in

⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1935. Vgl. dazu Heinrich Barth, *Das Sein in der Zeit*, Tübingen 1933.

welchem ich meine Zukunft vorwegnehme. Nur wenn ich in Erwartung und Zielsetzung meine Zukunft vorwegnehme, kann ich wirklich Mensch sein, weil ich nur im Blick auf die Zukunft meine Freiheit erfahre. So bin ich, wie ich meine Vergangenheit bin, in der Freiheit des Entwerfens von Zukunft immer auch meine Zukunft. Dass das Vergangene zu mir gehört, erlebe ich in meiner Schuld: dass meine Zukunft zu mir gehört, erlebe ich in meiner Zukunftserwartung und vor allem in meiner Sorge um die Zukunft. Welches aber der Inhalt meiner Zukunftserwartung ist oder zu sein hat, sagt Heidegger nicht. – Das ist anders bei dem Zukunftsphilosophen Ernst Bloch, der in seinem umstrittenen Werk «Das Prinzip der Hoffnung»⁹ seine Hoffnungsphilosophie als Meta-Religion verstanden wissen will. Er sagt: Religion ist grundlegend Hoffnung, gibt ihr aber eine anthropologisch-atheistische Wendung, indem er ausführt, dass der verborgene Mensch, der homo absconditus der noch ungefindenen und ungelungenen Zukunft, für den Menschen der Gegenwart «Gott» ist. Ist der jetzt noch verborgene Mensch der Zukunft gefunden – der der Mensch des humanistischen Zeitalters im Sinne des historisch-dialektischen Materialismus sein wird –, dann hört Religion als Hoffnung auf, weil sie sich im Menschen erfüllt. Gott wird also im Grunde mit dem kommenden Menschen der Zukunft gleichgesetzt.

Die Frage drängt sich auf, ob wir mit dieser Entwicklung des philosophischen und des weithin von ihm abhängigen theologischen Zeit- und Ewigkeitsdenkens an ein Ende gelangt sind oder erst an einem Anfang stehen. Es scheint uns, dass wir an einen Anfang gestellt sind, der aber nur dann ein verheissungsvoller Anfang sein kann, wenn das ganze Problem von einer *christlichen* Philosophie her, die die echten Anliegen des profan-philosophischen Zeit- und Ewigkeitsdenkens aufnimmt, neu durchdacht wird.

II. Zeit und Ewigkeit in der Sicht christlicher Philosophie

Die Unterscheidung, die E. Brunner zwischen der gelebten und der gedachten Zeit macht, mag uns dazu verholfen haben, die Entwicklung des philosophischen Zeit- und Ewigkeitsbegriffes einigermaßen zu überblicken. Aber diese Unterscheidung kann für uns nicht ein letztes Wort sein. Dass wir uns diesem letzten Wort wenigstens zu nähern vermögen, dazu kann uns derjenige Philosoph Anleitung geben, den E. Brunner als den grössten christlichen Philosophen unserer

⁹ Ernst Bloch, Das Prinzip der Hoffnung, Frankfurt 1959.

Zeit bezeichnet: Heinrich Barth. Was er zu sagen hat, ist um so vertrauenswürdiger, als er auf Grund einer umfassenden und gründlichen Kenntnis der ganzen Philosophiegeschichte die Anliegen der zeitgenössischen Existentialphilosophie aufnimmt und in fruchtbarer Weise weiterführt. Er tut das in seinem grundlegenden systematischen Werk «Erkenntnis der Existenz¹⁰». Seine Grundthese lautet: Menschliche Existenz vollzieht sich in der Erkenntnis, nicht im Erkannten, sondern im existentiellen Akt des Erkennens.

Wenn wir seine oft sehr schwer verständlichen Ausführungen über Zeit und Ewigkeit im folgenden zusammenfassend darstellen und zugleich weiterführen, indem wir das, was er als Philosoph sagt, theologisch zu formulieren suchen, so kann sein Gedankengang wie folgt umschrieben werden:

Menschliche Existenz vollzieht sich im Akt des Erkennens. Das ist aber nicht im Sinne des Parmenides und der an ihn anschliessenden antik-griechischen Ontologie zu verstehen, wonach der Mensch im Denken Sein gewinnt auf Grund dessen, dass Sein und Denken eins sind, noch auch im Sinne des cartesianischen *cogito ergo sum*, wonach das Ich im Akt des Denkens sich als *res cogitans* konstituiert. Menschliche Existenz vollzieht sich im Akt des Erkennens vielmehr in der Weise, dass dieses Erkennen *als* Akt einen transzendentalen Grund hat, nämlich in der Idee der Erkenntnis, so wie die Existenz selbst – im wörtlichen Sinne als «*ex-sistere*», als «heraustreten *aus* etwas» verstanden – einen transzendentalen «Grund» hat. In diesem Akt des Erkennens ist die Zeit die *Modalität* des In-Erscheinung-Tretens von Existenz überhaupt und der menschlichen Existenz im besonderen, die – was nicht unwichtig ist – im unfassenden Sinn als geist-leibliche Existenz zu verstehen ist. Als diese Modalität der menschlichen Existenz hat die Zeit ihren transzendentalen Grund in der «ewigen Zeit.» Der Begriff *des* Ewigen oder der Ewigkeit ist als *abstractum* tunlichst zu vermeiden. Die ewige Zeit ist nicht Zeitan sich, abgesehen von aller Zeitlichkeit, sondern die transzendente Voraussetzung, der «Ursprung» der Zeit, in welcher Existenz sich vollzieht. Mit anderen Worten: die Zeitlichkeit der Existenz hat ihren Grund in dieser selbst, sofern Existenz transzendental begründet ist. Indem in dieser Weise die Zeitlichkeit an die Existenz, an den Existenzvollzug gebunden ist (vgl. das von A. E. Rüthy über den alttestamentlichen Zeitbegriff Gesagte: «Zeit gibt es nur, wo etwas geschieht» S.135), ist sie nicht ein objektiv bestehender «*ordre de succession*» noch

¹⁰ Heinrich Barth, Erkenntnis der Existenz, Basel/Stuttgart 1965.

auch – subjektiv – eine «reine Form der Anschauung,» in denen sich Existenz vollzieht; sondern «die Zeit ist im Vollzug der Existenz selbst beschlossen». Die *Dauer* der Existenz beruht darauf, dass Existenz, und damit deren Zeitlichkeit, sich immer neu aktualisiert – von ihrem transzendentalen Grund, von der ewigen Zeit her.

Theologisch gesprochen, heisst das: der Mensch existiert, indem er in der Erkenntnis des Glaubens, die sein ganzes Mensch-Sein umfasst, sich als zeitliches Geschöpf, als Geschöpf seines ewigen Schöpfers versteht und eben in diesem Glauben existentiell sein geschöpfliches Sein lebt. Die Zeit ist also eine *Modalität der Geschöpflichkeit des Menschen*, nicht bloss – was ein ganz anderer Gedanke wäre – ein Prädikat der Endlichkeit seiner Existenz, ein Gedanke, der dem linearen oder zyklischen Zeitverständnis verhaftet bliebe und einer ontologischen oder transzendental-idealistischen Deutung der Zeit rufen würde. Sowenig aber die Zeitlichkeit losgelöst werden kann von der Geschöpflichkeit des Menschen, sowenig kann die Ewigkeit abstrakt, von Gott losgelöst gedacht werden. Dass Gott ewig ist, besagt vielmehr, dass Er als der *personhafte Schöpfer der zeitlichen Existenz* seiner Geschöpfe völlig mächtig ist (vgl. S. 197). Dauer aber hat der Mensch nur auf Grund der immer neuen Aktualisierung seiner Existenz durch den ewigen Schöpfer. Dogmatisch gesprochen: das Geschöpf existiert und hat Dauer darin, dass Gott nicht nur sein Schöpfer, sondern auch sein Erhalter ist. Wer das Unmögliche unternimmt, die immer neue Aktualisierung seiner Existenz nicht im Glauben an seinen Schöpfer und Erhalter zu vollziehen, dessen Existenz entfällt zwar nicht, aber sie gewinnt keine Tiefe: sie ist *nur* Existenz, der die Verwirklichung oder – in anderer Terminologie – das Sein, die Substanz fehlt; sie bleibt schattenhaft und verfällt dem Nichtigen.

Vom Begriff der «Dauer» her stellt sich nun aber die Frage nach den Zeitphasen: nach der Bedeutung der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft. Von *Zeitphasen* ist zu reden und nicht von Zeitdimensionen, besonders nicht, wie wir noch sehen werden, von der Dimension der Zukunft. Die Vorstellung ist abzulehnen, dass die Zeit eine Dimension sei, die in Analogie stünde zur Dimension des Raumes. Die von Kant inaugurierte Parallelisierung von Raum und Zeit, die er aber charakteristischerweise in seiner «Kritik der reinen Vernunft» nicht durchhält, kann kein letztes Wort sein. Im Gegenteil: gerade sie verleitet dazu, die Zeit «räumlich», eben als Dimension zu verstehen. So ist auch die weitverbreitete Redeweise vom «Strömen»

(fluere) der Zeit irreführend. Das Geschehen in der Zeit ist nicht vergleichbar einem «rollenden Band, auf dem die Ereignisse aus der rätselhaften Schattenhaftigkeit ihres zukünftigen Seins in das helle Licht der Gegenwart treten, um alsbald in die andere Schattenhaftigkeit der Vergangenheit zu verschwinden». Wie aber ist dann Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft zu verstehen?

Das grösste Rätsel ist die *Gegenwart*. Es gibt keine Gegenwart an sich, sowenig es Zeit an sich gibt. Gegenwart vollzieht sich – in der Aktualisierung der Existenz, die ihren Grund in der ewigen Zeit hat – *im Augenblick*. Gegenwart ist die im Augenblick sich erfüllende Zeit, die Zeit nämlich, die ihre Erfüllung darin findet, dass der Mensch die Verantwortung, in die der Augenblick ihn hineinstellt, wahrnimmt und sich entscheidet. Die Gegenwart ist die Zeit der Verantwortung und der Entscheidung, in der Existenz von ihrem transzendentalen Grund, von der ewigen Zeit her, sich im Augenblick vollzieht. Das berechtigt uns indessen nicht, direkt und ungebrochen von der «Gegenwart der Ewigkeit im Augenblick» oder vom «ewigen Augenblick» zu reden. Denn was ist dieser Augenblick? Es liegt ein tiefes Rätsel darin, dass wir den Augenblick, die Gegenwart, in der unsere Existenz sich verantwortlich aktualisiert, nicht unmittelbar erfahren. Was eben «noch nicht» war, was für uns eben noch Zukunft war, ist schon «nicht mehr», ist schon Vergangenheit. Der Dichter (Nikolai Lesskow) sagt das so: «Die Zeit kommt nie, sie ist immer schon vorüber.» Nie, keine Minute, keinen Bruchteil einer Sekunde, sind wir uns wirklich gegenwärtig; wir sind es auch nicht in der Selbstreflexion, da wir in der Reflexion auf uns selbst vom eigenen Ich immer schon als von einem Gewesenen Abstand nehmen. Die Gegenwart, die allein *unsere* Gegenwart sein könnte, ist uns *verborgen*. Sie ist für uns nur fassbar – wie jenes «noch nicht» und jenes «nicht mehr» anzeigen – in der Perspektive unserer Zukunft und unserer Vergangenheit. Aber nun gerade nicht so, dass wir uns mit unserer Gegenwart «auf einem absoluten Scheitelpunkt» der aus der Zukunft in die Vergangenheit vorüberfliessenden Zeit befänden, sondern immer nur so, dass das, was wir jetzt, im Augenblick, sind, stets auf Zukünftiges und Vergangenes *bezogen* ist. In dieser Bezogenheit sind wir uns nie wirklich gegenwärtig. Denn Zukünftiges und Vergangenes sind für uns als Gegenwärtigen nie existenziell.

Was damit gesagt ist, wird noch deutlicher, wenn wir die beiden anderen Zeitphasen, die Vergangenheit und die Zukunft, näher ins Auge fassen.

Die *Vergangenheit* ist der Inbegriff der Aktualisierungen, die wir vollzogen haben. Indem wir uns der so verstandenen Vergangenheit erinnern, hat vergangene Existenz ihre Aktualität, ihren Tat- und Entscheidungscharakter für uns verloren. Die Entscheidungen und Taten der Vergangenheit liegen hinter uns, sie können nur noch in der Weise von Sachen erinnert werden, als *Tatsachen* ohne Aktualität. Das darf aber nicht dazu verleiten, die Vergangenheit zu versachlichen, sie als ein «Trümmerfeld» zu betrachten, «das in kalter Todesruhe hinter uns liegt». Denn in der Erinnerung vergegenwärtigen wir uns die Entscheidungen, die wir in der Vergangenheit getroffen haben, immer so, *wie wenn* sie noch gegenwärtig, für uns noch aktuell wären. Das Vergangene, auf das wir zurückblicken, bleibt darum trotz aller Faktizität des Gewesenen ein existentielles Geschehen, das für uns in der Erinnerung seine Bedeutung behält. Was vergangen ist, kann nicht einfach verabschiedet werden. In der Erinnerung an Vergangenes aktualisieren wir zwar nicht unsere Existenz, aber wir sind und bleiben am Vergangenen *existentiell beteiligt*. Und zwar wird uns – wie mit Heidegger zu sagen ist – die existentielle Bedeutung der Vergangenheit besonders eindrücklich an der Schuld, wenn auch nicht gesagt werden kann: *nur* an der Schuld. Es gibt nicht nur einen Fluch, sondern auch einen Segen der Vergangenheit, auch wenn dieser für uns unanschaulich bleiben sollte. An dieser Stelle ist ein Wort zu sagen zur sogenannten Irreversibilität der Zeit, die für das vorphilosophische Zeitbewusstsein so sehr im Vordergrund steht. Der Gedanke der Unumkehrbarkeit der Zeit ist – wenigstens in der Isolierung, in der er gewöhnlich erscheint – nur vollziehbar auf Grund jener Vorstellung vom Strömen der Zeit und übersieht nur allzuleicht den existenziellen Charakter vergangener Entscheidungen. Es bleibt dann einfach bei der Feststellung: was geschehen ist, das ist geschehen. Vergangenes kann nicht mehr rückgängig gemacht werden. Es ist darum tief bedeutungsvoll, dass Plato – nicht ohne Ironie – auch den Gedanken der Umkehrbarkeit der Zeit erwägt. Er tut das in seiner mythologischen Rede von einem Zeitalter, in dem die Menschen nicht, wie hier und jetzt, als Kinder geboren werden, heranwachsen und alt werden, sondern in dem sie umgekehrt alt in die Existenz treten und immer jünger werden. Dieser Mythos Platos sollte uns zum mindesten eine Warnung sein, die Unumkehrbarkeit der Zeit nicht zu verabsolutieren, sondern die Möglichkeit ihrer Umkehrbarkeit offenzulassen. Die Zeit ist *reversibel*, sofern wir in der Erinnerung an Vergangenes an ihr existentiell beteiligt bleiben – zu unserem Fluch oder zu unserem

Segen. Diese Einsicht ist für das Verständnis der christlichen Zukunftshoffnung nicht bedeutungslos.

Was aber ist unter der *Zukunft* zu verstehen? Geleitet von unserem naiven, vorphilosophischen Zeitbewusstsein sind wir geneigt, die Zukunft – nach dem unmittelbaren Sinn dieses Wortes – als das «auf uns Zukommende» zu betrachten, das heisst: als etwas, das als Kom-mendes, als Vorhandenes schon da ist. Dementsprechend meinen wir, die Zukunft als dieses Vorhandene passiv abwarten oder ihm aktiv entgegengehen zu können. Wir betrachten das Leben der Menschheit und unser eigenes als eine Art «Reise in ein vor uns liegendes unbekanntes Land», über das wir nicht nur Mutmassungen anzustellen, sondern auch ontologische Aussagen machen zu können vermeinen, ohne an ihnen existentiell beteiligt zu sein. Wir machen uns aber, indem wir das tun, zu Herren der Zeit, oder aber wir lassen uns durch sie knechten, um alsbald einem hoffnungslosen Fatalismus zu verfallen. Demgegenüber muss geltend gemacht werden, dass unsere Zukunftsbilder von dem abhängen, was nach unserem *gegenwärtigen* Urteil wünschbar oder gefordert ist. Das aber heisst: Wer an die Zukunft denkt, entscheidet sich in der *Gegenwart* über das, was kommen soll. Die Zukunft ist – in Analogie zu dem, was wir über die Vergangenheit gesagt haben – der Inbegriff der kommenden Aktualisierungen unserer Existenz, an denen wir in anderer Weise als an der Vergangenheit, die die Weise der Erinnerung ist, stets existentiell *beteiligt* sind. Diese andere Weise ist die des Entwerfens von Zukunft. Wie Heidegger richtig sieht, vollzieht sich menschliche Existenz immer auch im Entwerfen auf das hin, was werden soll. Mit ihrem Selbstverständnis in der Gegenwart vollzieht menschliche Existenz immer auch die Vorwegnahme ihrer zukünftigen Existenz. Aber dieses existentiell beteiligte Entwerfen von Zukünftigem ist nicht so zu verstehen, «dass mit ihm das Wirklich-Sein der entworfenen Zukunft gewährleistet wäre». Unser Zukunftsdenken hat keine schöpferische Kraft. Wer das meint, verfällt dem utopischen Denken.

Das Entwerfen von Zukünftigem ist vielmehr ein «Setzen», von dem wir wissen, dass es sich in der Ordnung der kosmischen Vorgänge in der Auseinander-Setzung vollziehen wird und dass es darum immer auch von einem manifesten Scheitern begleitet sein wird. Es gibt keine Zukunft an sich. Es gibt dieses Setzen der Zukunft nur in der Aktualisierung der jetzigen Existenz als einer zukünftigen. Ein Zukünftiges, an dem unsere gegenwärtige Existenz nicht beteiligt wäre, kommt als Zukunft gar nicht in Frage. Wir selbst, in unserer gegen-

wärtigen Existenz, sind die Träger der Zukunft. Dass dem so ist, wird manifest daran, dass wir, wenn auch nicht ohne Furcht, ständig auf Kommendes hoffen. Mehr als wir selbst ahnen, sind wir in unserer gegenwärtigen Existenz auf die Zukunft ausgerichtet, weit hinaus über den Bereich unserer Vorsätze, Planungen und Zukunftsprognosen. Und umgekehrt wird unsere gegenwärtige Existenz von der Zukunft ständig herausgerufen «auf ein offenes Meer von Möglichkeiten, ohne jede Gewähr dafür, dass wir je an ein Ziel gelangen». Wenn wir aber Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft von ihrer je verschiedenen existentiellen Bezogenheit her in dieser Weise verstehen, erhebt sich die weitere Frage, in welchem Verhältnis die drei Zeitphasen zueinander stehen? Unsere Existenzgeschichte – wir verstehen darunter die Kontinuität in den Aktualisierungen unserer Existenz – erscheint zunächst als ein Ablauf von Aktualisierungen unserer Existenz, in dem eine auf die andere folgt – ein Ablauf, der, wie wir meinen, in unserem «Lebenslauf» manifest wird. Das ist aber nur ein Schein, der unserer hartnäckig festgehaltenen Vorstellung von einem Strömen der Zeit entspringt. In Wahrheit aber geht es um einen in der ewigen Zeit begründeten, ineinandergreifenden *Zusammenhang*, der sich so vollzieht, dass Gegenwart sich stets aktualisiert als Vergegenwärtigung von Vergangenen und als Entwerfen von Zukünftigem. Es geht – schlecht und recht gesagt – nicht um ein Nacheinander, sondern um ein Ineinander. In diesem existentiellen Ineinander, in dem die drei Zeitphasen zueinander stehen, hat die Gegenwart das Hauptgewicht. Sie ist der Schauplatz der kommenden und vergehenden, in der ewigen Zeit begründeten Aktualisierungen unserer Existenz, so sehr, dass ein gewisses Schweifen in die Möglichkeiten der Zukunft in Hoffnung und Furcht sowie ein gewisses Sich-Klammern an Vergangenes in Schuld und Dankbarkeit als existentielle Defekte erscheinen. Wir leben nicht wirklich in der Gegenwart, wenn wir in der Zukunft oder in der Vergangenheit leben. Andererseits aber ist uns die Gegenwart, die das Hauptgewicht hat, verborgen. Wir werden ihrer nicht habhaft, es sei denn, dass wir Vergangenes erinnern und Zukünftiges erwarten. Es gibt für uns, wie wir gesehen haben, Gegenwart *nur* in der Perspektive der Zukunft und Vergangenheit. An ihnen sind wir zwar existentiell «beteiligt», aber sie haben für uns keinen wirklich existentiellen Charakter, die Vergangenheit nicht mehr, die Zukunft noch nicht. Das ist die Situation, in der der Philosoph die menschliche Existenz in ihrer Zeitlichkeit sieht.

Was aber bedeutet diese Situation im Aspekt der christlichen Botschaft? Um es kurz zu sagen: dass die Gegenwart, auf die es für die Aktualisierung unserer Existenz entscheidend ankommt, uns verborgen ist und dass die Vergangenheit und die Zukunft, an die wir mit unserer Gegenwart gewiesen sind, keinen Wirklichkeitscharakter für uns haben, das alles bedeutet, dass wir mit unserer zeitlichen Existenz *in der gefallenen Schöpfung* leben, die der *Erlösung* harret. Diese Erlösung kann nur kommen von der ewigen Zeit Gottes her, sofern sie uns in der Not unserer jetzigen Zeitlichkeit eine neue, qualifizierte Zeit bringt. Mit diesem Ausblick auf eine «neue» Zeitlichkeit werden wir vor die dritte Frage unserer Untersuchung gestellt, vor die Frage nämlich, wie auf Grund eines in der dargelegten Weise geklärten Zeit- und Ewigkeitsbewusstseins die christliche Zukunftshoffnung zu verstehen sei.

III. Die christliche Zukunftshoffnung

Es ist natürlich im Rahmen dieser Vorlesung nicht möglich, die ganze christliche Eschatologie in das Licht des so verstandenen Zeit- und Ewigkeitsbegriffes zu stellen. Es kann sich nur darum handeln, an den exponiertesten Stellen die Schlussfolgerungen aufzuzeigen, die sich aus demselben ergeben.

Zur Klärung des neutestamentlichen Zeit- und Ewigkeitsbegriffes seien einige exegetische Bemerkungen vorausgeschickt.

Es sind im wesentlichen drei Termini, in denen das neutestamentliche Zeitbewusstsein sich ausdrückt¹¹. Die Vokabel *chronos*, die in der antik-griechischen Philosophie hauptsächlich zur Anwendung kommt, hat im Neuen Testament kein besonderes Gewicht. Sie bedeutet an der systematisch einzig bedeutungsvollen Stelle, Apk. 10, 6 («es wird kein *chronos* mehr sein»), soviel wie Frist, Zeitdauer. Anders steht es mit *kairos*. Gemeint ist mit diesem Wort die Heilszeit, die Offenbarungszeit, die in diese Zeit einbricht, mit der besonderen Ausrichtung auf den Zeitpunkt, den Gott für seine Offenbarung auswählt. So hat das Heilswerk Christi *seinen kairos*, wie die Gläubigen *ihren kairos* haben, nämlich ihren Zeitpunkt, an dem sie das Heil zu ergreifen haben. Darin aber, dass der *kairos* im Heilsratschluss Gottes vor aller Zeit beschlossen und auf die endgültige Erfüllung der Heilszeit in der Zukunft ausgerichtet ist und insofern inmitten dieser Zeit-

¹¹ Oscar Cullmann, a.a.O., S. 31 ff., und die einschlägigen Artikel im THWB.

lichkeit «neue» Zeit ist, liegt es begründet, dass in christlicher Sicht die Zeit umkehrbar ist. Werden die *kairoi* in der Mehrzahl als die Zeitpunkte verstanden, die in ihrer Gesamtheit die Heilsgeschichte konstituieren, so muss gesagt werden, dass die Heilsgeschichte, die in mitten der Weltgeschichte verläuft, die als solche unumkehrbar bleibt, unter dem Zeichen der *Umkehrbarkeit* steht. Schwieriger und in der Exegese umstrittener ist die Deutung des Begriffes *aion* (*olam*), der im Deutschen in missverständlicher Weise mit «Ewigkeit», das dazugehörige Adjektiv *aionios* mit «ewig» übersetzt wird. Wenn wir für einmal den linearen Zeitbegriff als Deutungskategorie für die diesbezüglichen neutestamentlichen Aussagen gelten lassen wollen, so bedeutet *aion* ein Zeitalter, eine Zeitepoche, und zwar eine unendlich lange Zeitepoche. O. Cullmann¹² vertritt die These, als Zeitalter könne *aion* dreierlei bedeuten: 1. eine unendlich lange Zeitdauer, die nach vorwärts und rückwärts unbegrenzt und in eben dieser unbegrenzten Dauer die «Ewigkeit» sei; 2. einen begrenzten Zeitabschnitt von unendlicher Dauer: die Zeit von der Schöpfung bis zur Parusie Christi, also «dieser» Aion; 3. eine Zeitstrecke, die nach der einen Seite begrenzt und nach der anderen Seite unbegrenzt sei; eine solche sei a) die Zeit vor der Schöpfung und b) die Zeit, die mit der Parusie Christi beginnt und unendlich lang fort dauert, der «kommende» Aion in seiner endzeitlichen Entfaltung. Dieser These stimmt W. Michaelis¹³ darin zu, dass die Aionen Zeitperioden sind, die keineswegs unbegrenzt zu denken sind. Aber er wendet sich dagegen, dass die aufeinanderfolgenden Aionen zusammen die Ewigkeit bilden. Was «Ewigkeit» ist, wird im Grunde im Neuen Testament nirgends mit Hilfe von *aion* oder *aionios* ausgedrückt. Die «Ewigkeit» ist etwas, das über die Aionen hinausreicht und das schon da war, als es noch keine Aionen gab. Es sind vor allem zwei Stellen im Neuen Testament, die darauf hinweisen, dass vor dem *aion* etwas liegen muss, was selbst nicht mehr mit diesem Begriff bezeichnet wird: Jud. 25, wo es heisst, «Ihm gebührt Ehre, Majestät, Macht und Gewalt *vor aller Zeit*» (*pro pantos aionos*)..., und Eph. 3, 9, wo vom Geheimnis des Heilsratschlusses Gottes die Rede ist, das «von Ewigkeit her» (*apo ton aionon*), bevor es Aionen gab, bestanden hat. Es wird aber nach Michaelis im Neuen Testament auch die Möglichkeit offengelassen, dass auf den kommenden *aion* etwas folgen wird, das nicht mehr mit dem Begriff *aion* zu umschreiben ist (Jud. 25, Hebr. 4, 9). Dazu wäre allerdings zu bemer-

¹² A. a. O., S. 41 f.

¹³ Wilhelm Michaelis, Versöhnung des Alls, Gümligen-Bern 1950, S. 41 f.

ken, dass mit dem «Folgen-Auf» sowenig wie übrigens mit dem «Vor-angehen» oder «Vorher-Bestehen», ein letztes Wort gesagt sein kann, da beide Vorstellungen dem linearen Zeitverständnis verhaftet sind. Michaelis räumt Cullmann gegenüber ein, dass im Neuen Testament von verschiedenen Aionen die Rede ist, dass diese aber als Unterabschnitte des gegenwärtigen oder zukünftigen *aion* zu betrachten sind. Es wird im Neuen Testament das vom Judentum her bekannte Zwei-Aionen-Schema nicht preisgegeben, sondern beibehalten und dadurch radikalisiert, dass der kommende *aion* dem jetzigen gegenüber einen neuen *Inhalt* empfängt. Dieser neue Inhalt ist gegeben mit dem Kommen Christi, des Gottessohnes, mit dem die entscheidende Aionen-Wende erfolgt. In Jesus Christus ist der kommende *aion* angebrochen, der den jetzigen ablöst, der aber erst in der Parusie seine Vollendung finden wird. Auf diesen neuen Inhalt ist das Hauptgewicht zu legen, nicht auf das Zeit- und Aionen-Schema an sich. Dieser Inhalt aber besagt, dass der neue *aion* unter der Herrschaft Christi steht, während «dieser» *aion*, der mit dem Sündenfall beginnt, der Herrschaft der Dämonen und Mächte unterworfen ist. Die durch Jesus Christus herbeigeführte Aionen-Wende ist also eine Wende der Machtverhältnisse (so K. Stalder, vgl. S. 172ff.). Was das aber in der Sache heisst, soll es nicht bloss bei einem heilsgeschichtlichen «Schema» bleiben, das kann rein exegetisch nicht mehr gesagt werden. Dazu bedarf es der systematisch-dogmatischen Durchdringung gerade des Zeit- und Ewigkeitsbegriffes, auch wenn dieser in der eschatologischen Botschaft nicht die Dominante bildet. Die systematische Durchdringung des Problems wollen wir im folgenden anhand der aus der existential-philosophischen Besinnung gewonnenen Erkenntnisse durchzuführen versuchen.

a) Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen

Wir wissen: es gibt keine Ewigkeit an sich. In christlicher Sicht ist sie immer Gottes Ewigkeit, besser: die ewige Zeit Gottes. Das heisst: Gott ist als der, der er in sich selbst ist und als der er nach aussen handelt, *der* Ewige. Seine Ewigkeit ist nicht eine für sich bestehende göttliche Wesenheit, der Rahmen gleichsam, in dem Er lebt, sie ist auch nicht eine akzidentielle Eigenschaft Gottes, die erst in seinem Handeln nach aussen manifest wird, sondern sie ist Gott selbst in seinem Wesen und in seinem Tun. Sie hat ihren Grund in Gottes Beständigkeit und Treue, mit der er in allem, was er tut, der ist und der

bleibt, der er in sich selbst ist. Er ist – unter negativem Aspekt gesehen – der aller Zeit und allen Zeitphasen schlechterdings Überlegene; in ihm gibt es nicht Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Er ist in seiner Überlegenheit über alle Zeit – dasselbe unter positivem Aspekt gesehen – der Herr der Zeit. Das heisst: Er ist – wir erinnern uns dessen, was wir in unserer existential-philosophischen Besinnung über die ewige Zeit als die transzendente Voraussetzung oder den Ursprung der Zeit gesagt haben – der Ewige als der der Zeit absolut Mächtige. In diesem Sinn ist die klassisch gewordene Definition der Ewigkeit durch Boethius zu bejahen: *aeternitas est indeterminabilis vitae simul et perfecta possessio*. Von unseren Voraussetzungen her wäre präziser zu sagen: Gott ist als der Ewige *possessor vitae indeterminabilis*...

Was heisst das nun aber in bezug auf die Zeitlichkeit menschlicher Existenz? Wir können so sagen: als dieser *possessor vitae indeterminabilis*... ist Gott der, der in seiner Ewigkeit der Zeitlichkeit in der Aktualisierung menschlicher Existenz darin völlig mächtig ist, dass er sie schafft, erhält, trägt, umfasst. Das gilt in dem Sinne, dass Gott als der Schöpfer und Erhalter menschlicher Existenz in deren Zeitlichkeit mit seiner Ewigkeit *gegenwärtig* wird. Wie dieses «Gegenwärtig-Werden» des ewigen Gottes in der Zeitlichkeit menschlicher Existenz zu denken ist, kann in Kürze am besten gesagt werden durch ein Wort unseres grossen Schweizer Dichters, Jeremias Gotthelf, der den hier zu visierenden Sachverhalt in unvergleichlicher Weise so umschreibt¹⁴: «In gleichmässigem Lauf rollt die Erde fort und fort. Was wir armen Sterblichen treiben mögen, in ihrem Gang stört es sie nicht. Ob Weiber spinnen, ob Männer Schlachten schlagen, die Erde läuft ihre Bahn sicher und unbewegt. In gleichmässigem Flügelschlag rauscht die Zeit über die Erde durch die Welt.» (J. Gotthelf verwendet also hier als Dichter das Bild des Rauschens oder Strömens der Zeit, um nun aber im folgenden diesem Bild eine ganz andere Wendung zu geben.) «Und wenn allen Menschen die Ohren zugehen, und wenn die Erde vergeht, dann bleibt unverändert der Flügelschlag der Zeit, sie schlägt die Stunden der Ewigkeit. Die Zeit ist auch Ewigkeit, die Ewigkeit, deren Flügelschlag sie hören, deren Schläge sie zählen können.» Also: die Flügelschläge der Zeit sind Flügelschläge der Ewigkeit; in ihnen ist die Ewigkeit «gegenwärtig». Dieser Sachver-

¹⁴ Jeremias Gotthelf, Jakobs, des Handwerksgesellen, Wanderungen durch die Schweiz, Erlenbach-Zürich 1964, S. 193.

halt aber wird – was besonders wichtig ist und wie es bei Gotthelf nicht anders sein kann – auf die menschliche Existenz bezogen, nämlich auf Jakob den Wanderer, und das in dem «Augenblick», da dieser nach unzähligen Irrungen und Wirrungen zum *Glauben* erwacht.

So ist im Vollzug menschlicher Existenz in der Zeit die Ewigkeit Gottes gegenwärtig. Mehr aber als nur gegenwärtig ist aber der ewige Gott in dem einen Menschen, in Jesus Christus, der sein ewiger Sohn ist. Die Menschwerdung des ewigen Sohnes in Jesus von Nazareth bedeutet – im Hinblick auf unser Problem – nichts Geringeres, als dass in ihm die Ewigkeit selbst Zeit *wird*. In Jesus Christus nimmt der ewige Gott zeitliche Existenz an, ohne doch – wie das abschliessend an seiner Auferstehung manifest wird – in der Zeitlichkeit unterzugehen. Er erweist sich gerade darin, dass er sich der Zeitlichkeit menschlicher Existenz unterwirft, ohne ihr zu erliegen, als der, der der Zeit völlig mächtig ist. Es liegt für das Verständnis der neutestamentlichen Aionen-Lehre alles daran, dass wir die Inkarnation in diesem radikalen Sinne als ein *transzendentes Einbruchereignis der Ewigkeit Gottes in die geschöpfliche Zeitlichkeit* verstehen. Wenn wir diesen *transzendentalen* Charakter der Inkarnation als Einbruchereignis der Ewigkeit in die Zeit übersehen und dieses Einbruchereignis in einem linearen Zeitverständnis neutralisieren, indem wir Christus als die «Mitte» der Zeit in dem Sinne deuten, dass Christus durch sein Erscheinen den linearen Zeitablauf lediglich in ein ante und post Christum aufteilt, und wenn wir das «Jetzt-Schon» und «Noch-Nicht» des heilsgeschichtlichen Geschehens in dieses lineare Zeitverständnis einordnen, dann verliert dieses heilsgeschichtliche «Jetzt-Schon» – «Noch-Nicht» seine Tiefe und seine Bedeutung. Dann werden – wie E. Moltmann spottet¹⁵ – die konsequente Eschatologie A. Schweitzers, die das eschaton erst am Ende der Geschichte eintreten lässt und die «präsentische Eschatologie» R. Bultmanns, der das eschaton sich in der Gegenwart vollziehen lässt, auf die beruhigende Mitte eines «Sowohl-Als-auch» eingeschaukelt, dann wird die heilsgeschichtliche Wende in Jesus Christus (die aber auch Moltmann nicht auf einen adäquaten Ausdruck zu bringen vermag), verkannt. Es geht bei der Aionen-Wende, die Christus dadurch gebracht hat, dass in ihm die Ewigkeit Zeit ward, nicht bloss um ein solches «Einschaukeln» von Anfang und Ende, auch nicht bloss um eine Mitte (man achte darauf,

¹⁵ Wolf-Dieter Marsch (Hrsg.), Diskussion über die «Theologie der Hoffnung», München 1967. J. Moltmann, Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung, S. 207.

dass der Ausdruck «Mitte» primär ein räumlicher ist), sondern um das, was der Hebräerbrief uns in bezug auf den Kreutztod Christi verkündet, um ein ephapax, um ein in jeder Beziehung *einmaliges* Geschehen. Die Einmaligkeit dieses Geschehens aber wird manifest daran, dass in dieser Aionen-Wende, die Gott durch die Inkarnation seines Sohnes vollzieht, gegenüber der alten eine neue, besonders qualifizierte Gestalt der *Zeitlichkeit* geschaffen wird, die nicht mehr der bis jetzt besprochenen Schöpfungsordnung, sondern der Erlösungsordnung angehört, die Christus uns gebracht hat.

b) Die neue Zeitlichkeit

Von dieser neuen, besonders qualifizierten Zeitlichkeit ist zu sagen, dass sie für uns Zeit *in* Christus ist, das heisst: dass sie von *seinem kairos* her, der nun *unser kairos* geworden ist, Heilszeit, geheiligte, heilige Zeit ist. Ihr Merkmal ist, dass sie unsere geschöpfliche Zeit reversibel, umkehrbar, macht in dem Sinne, dass unsere Gegenwart nicht mehr an die Vergangenheit gebunden bleibt, sondern sie in einem ganz bestimmten Sinne in sich aufnimmt und sie der Zukunft entgegenträgt, und dass die Zukunft nicht mehr auf uns «zukommt», sondern in Christus immer schon als unsere Zukunft uns gegenwärtig ist.

Was das heisst, wird klar, wenn wir der Not gedenken, in der der gefallene Mensch in seiner Zeitlichkeit steht und die sich daran zeigt, dass dem Menschen in *diesem aion* die Gegenwart verborgen bleibt, Vergangenheit und Zukunft für ihn schattenhaft sind, keinen echten Wirklichkeitscharakter für ihn haben und dass er die Vergangenheit vor allem an seiner Schuld erlebt und die Zukunft in einer Hoffnung, die immer auch Sorge ist. Das bedeutet zunächst ganz schlicht, dass der Mensch in dieser Lage sich seiner Existenz, zu der er herausgerufen ist, nicht voll erfreuen kann: sie bleibt stets defizient. Das ist radikal anders geworden, seitdem in Jesus Christus der ewige Gott mit der Sünde des gefallenen Menschen auch dessen Zeitlichkeit auf sich genommen hat, um ihm eben damit auch aus der Not seiner Zeitlichkeit zu erlösen. Jesus Christus ist unser Erlöser – im Hinblick auf unsere defizient gewordene Zeitlichkeit – darin, dass wir durch ihn auf Grund der Einmaligkeit seines Heilswerkes und der durch ihn herbeigeführten Aionen-Wende nun selbst *ein für allemal in ihm*, in Christus, *leben, wandeln* können. Inmitten dieses Aions mit seiner verderbten Zeitlichkeit können wir in Christus «jetzt schon» in einer neuen, durch ihn

erneuerten, heiligen Zeit leben – wenn auch diese «noch nicht» zur vollen Entfaltung gelangt.

Die neue, heilige Zeitlichkeit wird manifest daran, dass in Christus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft für uns einen ganz neuen Sinn empfangen. In Christus lebend, können wir, wenn wir in unsere *Vergangenheit* zurückblicken und uns ihrer existentiell beteiligt «erinnern», immer nur eines sehen: das Kreuz Christi, durch das all unsere Schuld getilgt, all unsere vergangenen Aktualisierungen menschlicher Existenz in ihrer Defizienz zwar nicht aufgehoben, uns aber nach ihrem Schuldcharakter vergeben sind. Indem wir in Christus leben, wird das *Kreuz* unsere Vergangenheit – und sonst nichts. Zurückschauend erblicken wir aber auch die *Auferstehung* Christi, die in die Zukunft weist. Durch sie wird uns offenbar, dass die Aktualisierungen unserer Vergangenheit auf eine Zukunft hinlaufen, in der Weise, dass sie weit über unser Verstehen hinaus von Gott angenommen und von ihm als unsere merita, die zugleich seine munera sind, gesegnet werden. Die Vergebung am Kreuz, die unserer Vergangenheit gilt, wie der Segen, der durch die Kraft der Auferstehung auf unserer Vergangenheit ruht, lassen uns unserer Gegenwart erst froh werden.

Die *Gegenwart* aber, die uns in der gefallenen Schöpfung verborgen und unzugänglich bleibt, wird uns in Christus so geschenkt, dass für uns das völlig unausdenkbare Paradox des Glaubens gilt: «Nicht ich lebe, sondern Christus in mir» (Gal. 2, 20). Indem wir in Christus leben, in welchem die Ewigkeit Zeit ward, wird in unserer gegenwärtigen Existenz, im «Augenblick», Gott selbst gegenwärtig, was aber nicht heisst, dass *wir* ewig seien im Augenblick. Wohl aber heisst das: wir dürfen darauf vertrauen, dass in der für unseren menschlichen Blick nach wie vor verborgen bleibenden Gegenwart an uns jetzt und hier das Entscheidende von Gott her geschieht. Dieses Entscheidende kann umschrieben werden mit dem «Gegen-Warten» Gottes, das sich im Standhalten unserer defizienten Existenz vor Gottes Gericht und Gnade vollzieht, ein Standhalten, das – worauf vor allem der Philosoph E. Grisebach den Nachdruck legt¹⁶ – immer auch ein Gegen-Warten unseres Mitmenschen, ein Ertragen seines Widerspruchs, seiner Fremdheit und Feindschaft sein muss, das sich in der täglichen Nachfolge Christi zu ereignen hat.

Ohne dieses Gegen-Warten Gottes jetzt und hier gibt es für uns keine Vergangenheit in Christus, keine Vergebung und keine Seg-

¹⁶ Eberhard Grisebach, *Gegenwart*, Halle 1928.

nung, aber auch keine Zukunft. Die *Zukunft*, die uns in Christus verheissen ist, ist seine Parusie, ist *seine* Zukunft. Diese Zukunft aber, die das Ende dieses Aions und seiner Zeitlichkeit herbeiführen und die Zeitlichkeit des neuen Aions zur vollen Entfaltung bringen wird, ist grundlegend nicht als *futurum hominis* in irgendeinem profanen Sinn zu verstehen, wird nicht eine Zukunft sein, der wir «im Entwerfen von Zukunft» nur mit Furcht und Hoffnung auf Möglichkeiten, die wir nicht kennen, entgegengehen können, sondern sie wird – radikal davon verschieden – der *adventus Dei* sein¹⁷, das Kommen Gottes zu uns in seiner Herrlichkeitsoffenbarung. Dieser *adventus Dei* wird aber ein Kommen in unsere kreatürliche Existenz hinein und darin unsere, des Menschen Zukunft sein. Das aber heisst: unsere menschliche Existenz wird erst in Christus, der als der *Menschen*-Sohn in Macht und Herrlichkeit erscheinen wird, ihre volle Verwirklichung finden, indem wir «gleichgestaltet werden dem, der das Ebenbild Gottes ist» (Röm. 8, 29). Aber – und das darf nicht übersehen werden – auch dieser neue Aion in der Herrlichkeitsoffenbarung Gottes wird *zeitlich* sein, aber in einem anderen Sinn, als das von den genannten Exegeten durch Begriffe wie die von der begrenzten oder unbegrenzten *Zeitdauer* ausgedrückt wird. – Bevor wir uns aber dem Problem der Zeitlichkeit im kommenden Aion zuwenden, muss noch auf einen weiteren, sehr wichtigen Sachverhalt verwiesen werden, der sich auf unser Leben in Christus in der Gegenwart bezieht.

Wir erinnern uns, dass nach unserem existentialphilosophisch erhellten Zeitverständnis Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht in einem Nacheinander aufeinander folgen, sondern in einem komplexen Ineinander zueinander stehen. Das gilt nun auch für die Zeitlichkeit des neuen Aion, in dem wir «jetzt schon» in Christus stehen. Dieses Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird im Leben in Christus manifest im *Heilsvorgang*, der mehr ist als ein zeitlicher Ablauf. Wie das Kreuzesopfer, durch das die Schuld unserer Vergangenheit getilgt ist, den Charakter einer strengen, in der Transzendenz der Christusoffenbarung begründeten Einmaligkeit hat, so hat auch die Vergebung der Schuld, unsere *Rechtfertigung*, wie die Taufe, durch die sie geschieht, einen streng einmaligen, aus der Transzendenz Gottes gewirkten Charakter. Wir können, wenn wir einmal gerechtfertigt sind, nicht mehr «dahinter» zurückblicken in eine Vergangenheit, die uns nicht vergeben wäre: in Christus leben

¹⁷ Diesen Unterschied macht J. Moltmann, a. a. O., S. 210.

wir jetzt schon *ein für allemal* in der neuen, erlösten, geheiligten Zeit. Auf Grund dieser Einmaligkeit der Rechtfertigung verwirklicht sich aber unser Heil unter der *kyriotes* des Heiligen Geistes, der uns in seinen Dienst nimmt und der uns fortzu die Gaben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe schenkt, in der Weise, dass wir durch ihn in der Aktualisierung unserer Existenz je und je, «im Augenblick», *geheiligt* werden, ohne dass wir unserer Heiligung, eben weil sie in der Gegenwart geschieht, unmittelbar gewahr werden. Unsere Rechtfertigung und Heiligung sind aber noch nicht das Ende, sondern erst der Anfang. Dieser Anfang ist bezeichnet mit unserer himmlischen *Berufung*, die sich erst in der eschatologischen Zukunft erfüllen wird. In ihr wird die neue Zeitlichkeit, in der wir jetzt in Christus schon leben, erst ihre volle Tiefe und Intensität erfahren. Was diese Tiefe und Intensität unserer Zeitlichkeit im kommenden Aion bedeutet, das werden wir sofort zu zeigen versuchen. Hier sollte nur festgestellt werden: wir können von unserer Zukunft und unserem Leben aus der Zukunft nur reden, wenn wir *in Christus sind* und uns dessen stets bewusst bleiben, was durch Christus in der Vergangenheit ein für allemal für uns geschehen ist und was jetzt, in der Gegenwart, immerfort durch ihn an uns geschieht. Nur wenn wir das festhalten, verfallen wir nicht einer letzten Endes weltimmanenten Futurologie.

c) Unsere Zukunft

Wenn wir auf die eschatologische Botschaft der Heiligen Schrift hören, werden wir uns von einem geläuterten Zeit- und Ewigkeitsbegriff her davor hüten müssen, das apokalyptische Zukunftsbild, insbesondere die Aussagen von der Erneuerung des Kosmos, von einer neuen Erde und einem neuen Himmel, als Aussagen über ein «Vorhandenes» zu betrachten, das mit dem jüngsten Tag in Erscheinung tritt und dessen wir stets gegenwärtig zu sein haben – wie das sektiererische Denken sich vorstellt. Noch weniger aber werden wir die apokalyptischen Aussagen als kosmologische Zukunftsmythologien abtun können, die mit unserer Existenz nichts zu tun hätten. Zwar geht es bei dem verheissenen apokalyptischen Geschehen um ein «objektives», will besagen: um ein transsubjektives Geschehen, an dem wir jedoch durch unsere himmlische Berufung in der Weise beteiligt sind, dass die kosmische Zukunft in Christus unsere eigene existentielle Zukunft sein wird. Der Kern der uns durch die apokalyptische Botschaft gegebenen Verheissung ist der, dass uns gesagt wird: Wir gehen

nicht einer weltlosen Existenz entgegen. So wahr der Kosmos um des Menschen willen geschaffen worden ist, so wahr geht es in diesem kosmischen Geschehen der Zukunft um die Vollendung unserer menschlichen Existenz im Zusammenhang mit der Erlösung und Vollendung der gefallenen Welt, in der wir jetzt leben. Der objektiv-sachbezogene Gehalt der apokalyptischen Verheissungen hat seinen Grund und sein Telos letzterdings darin, dass die Zukunft die End-Vollendung des den Menschen und den Kosmos umfassenden Heilswerkes bringen wird, das Christus in dieser Welt für uns in der Vergangenheit vollbracht hat und in der Gegenwart fortzu für uns vollzieht.

Wie ist dann aber die End-Vollendung zu verstehen? Wenn in der Lehre von den letzten Dingen dogmatisch vier Phasen unterschieden werden, nämlich die Parusie Christi, die Auferstehung der Toten, das jüngste Gericht, das ewige Leben, so sind sie als End-Vollendung des Heilswerkes Christi folgendermassen zu verstehen¹⁸: Die Parusie Christi wird die Krönung des Kommens des ewigen Gottessohnes zu unserer Erlösung sein, die mit seiner Menschwerdung begann; die allgemeine Auferstehung der Toten wird die Ausweitung der Auferstehung Christi auf alle menschliche Existenz sein; das jüngste Gericht wird der Abschluss und die Vollstreckung des Gerichtes sein, das Christus jetzt und hier an uns vollzieht; im Eingehen in das ewige Leben oder in der Verstossung in die äusserste Finsternis wird sich die Epiphanie Christi vollenden, der in diese Welt gekommen ist, den einen zum Fall, den andern zur Auferstehung. Dies alles wird in *einem* Akt geschehen, das heisst: in einer neuen Gestalt der Zeitlichkeit, in welcher Gegenwart, Vergangenheit Zukunft endgültig eins sind. Wir werden uns darum vor der Meinung hüten müssen, dass das eschatologische Geschehen eine blosse «Projektion ins Grosse auf die Bildwand der Ewigkeit» oder eine blosse «Extrapolation» dessen sei, was uns in Christus jetzt schon geschenkt ist. Ebenso wenig ist das Christusgeschehen der Vergangenheit und Gegenwart eine blosse «Antizipation» des Kommenden. Mit solchen Ausdrücken wie Projektion, Extrapolation oder Antizipation wird nur allzuleicht die Tatsache verschleiert, dass mit dem eschatologischen Geschehen der Zukunft auch eine *neue Gestalt der Zeitlichkeit* eintritt. Welches diese neue Zeitlichkeit sein wird, können wir am besten am Zwei-Aionen-Schema «schon jetzt – noch nicht» aufzeigen.

¹⁸ Hendrikus Berkhof, Über die Methode der Eschatologie, a. a. O., S. 78.

Solange wir in diesem Aion weilen, ist uns die Heilszeit, in der uns die Ewigkeit, die ewige Zeit Gottes, «jetzt schon» gegenwärtig wird, nur so gegeben, dass sie noch verborgen bleibt unter der Gestalt des Todes und der Sünde, dass wir noch immer der Verweslichkeit und Sterblichkeit preisgegeben sind. Paradox gesprochen: die ewige Zeit Gottes wird uns in diesem Aion manifest an unserer Verweslichkeit und Sterblichkeit; in diesem und nur in diesem Sinne ist christlich von der «Vergänglichkeit» des Menschen zu reden. Im kommenden Aion, der «noch nicht» ist, wird uns aber die ewige Zeit Gottes manifest werden in einem Leben, das unverweslich und unsterblich ist. «Denn dieses Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit, dieses Sterbliche muss anziehen die Unsterblichkeit» (1. Kor. 15, 53). Das heisst nicht, dass wir «verewigt» werden¹⁹: wir bleiben im kommenden Aion zeitliche Geschöpfe im Gegenüber zum ewigen Gott, aber in der Gestalt einer zeitlichen Existenz, die unverweslich und unsterblich ist. Das bedeutet – von unserem philosophischen Verständnis der Existenz her gesehen –, dass sich im kommenden Aion die Aktualisierung unserer menschlichen Existenz im Gegenüber zum ewigen Gott in voller Unversehrtheit und Ganzheit, ohne jedes defiziente Moment, vollziehen wird: als uneingeschränktes Erkennen Gottes, wie wir von ihm erkannt sein werden (1. Kor. 13, 12). Die Existenz derer hingegen, die in die äusserste Finsternis verstossen werden, wird nicht etwa ausgelöscht, aber sie wird sich in der Gottesferne, das heisst, ohne die Erkenntnis Gottes, nur in minimaler Weise, in der Not und Qual unerfüllter Existenz, vollziehen. Beide Bereiche aber, die der Beseligten und die der Verworfenen, sind nicht die der Ewigkeit selbst, sondern sie werden die des kommenden Aions sein; sie werden – wie die genannten Exegeten von ihrem linearen Zeitverständnis her sagen – eine Zeitepoche von unendlich langer, aber nicht unbegrenzter Dauer sein. Eben darum ist – streng genommen – nicht von «ewiger Seligkeit» zu reden, sondern von der Seligkeit im kommenden Aion. Und es ist nicht von «ewigen Höllenstrafen» zu reden, sondern von solchen im kommenden Aion.

Was den sogenannten Zwischenzustand betrifft, in dem wir bis zur Parusie Christi «ruhen» werden, so gehört er noch immer dieser Weltzeit an. Das Reich der Toten wird mit Recht «Unterwelt» genannt, ist also Welt – aber in der Weise, dass die zur Seligkeit im kommenden Aion Berufenen durch ihren Anteil an der Heilszeit, die sie hinieden hatten

¹⁹ So Karl Barth, Unsterblichkeit (Radiovortrag), Basel 1957, S. 48.

und der nicht verlorengelassen, in der Vorfreude auf das Kommende, die Verworfenen in der Furcht vor dem Kommenden existieren.

Was aber bedeutet diese neue Zeitlichkeit im kommenden Aion in bezug auf die Zeitphasen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft? Wird es im kommenden Aion Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überhaupt noch geben? Darauf können wir in Kürze – wenigstens in bezug auf das zukünftige Leben der Beseligten – so antworten: Es wird, wie der Apokalyptiker sagt (10, 6), kein *chronos*, keine Zeitdauer mehr sein; positiv heisst das: es wird alles für uns ewige Gegenwart sein. Erst im kommenden Aion wird sich die Möglichkeit verwirklichen: ewig zu sein im Augenblick. Der ewige Gott wird uns in jedem Augenblick gegenwärtig sein in unserer Zeitlichkeit, deren Merkmal die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit sein wird, indem wir «ihn schauen werden von Angesicht zu Angesicht» (1. Kor. 12, 13). Die Vergangenheit wird aber nicht einfach abgetan sein. Sie wird in die ewige Gegenwart eingeschlossen sein, soweit sie auf Grund unserer Rechtfertigung, Heiligung und Berufung vom Segen Gottes umschlossen ist. So ist das Wort zu verstehen: «ihre Werke folgen ihnen nach» (Apk. 14, 13). Unsere christliche Zukunftshoffnung ist darum – wie P. Althaus sagt²⁰ – nicht nur Hoffnung auf Kommendes, sondern immer auch Gewissheit um Bleibendes. Aber auch die Zukunft wird in die ewige Gegenwart einbezogen sein, und zwar in der Weise, dass sich zwar unsere Zukunft in der ewigen Gegenwart Gottes erfüllen wird, aber doch insofern Zukunft bleiben wird, als sich am Rand der Zeitlichkeit des kommenden Aions eine Möglichkeit auftut, die über die Grenzen der zukünftigen Zeitlichkeit noch hinausreicht. Dass es eine Zukunft gibt, durch die die Zeitlichkeit sowohl der Beseligten wie der Verworfenen im kommenden Aion überboten werden wird, dass – mit anderen Worten – das kommende Leben selber nicht ohne Zukunft ist, das wird uns – ohne dass wir darüber systematisch ein letztes Wort sagen können, bleibt doch unser Reden und unsere Existenz an die Zeitlichkeit gebunden – verheissen durch die Botschaft von der Wiederbringung aller Dinge (Eph. 1, 10; Kol. 1, 20) und von der Erbarung Gottes über alle (Röm. 11, 32 ff.).

Was heisst nun, wenn wir die Zukunft, die uns verheissen ist, in dieser Weise verstehen: *aus der Zukunft leben*? Heisst das: darum wissen und davon leben, dass in Christus unser Weg aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft führt? Oder heisst das, wie

²⁰ Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1949, S. 13 ff.

J. Moltmann meint ²¹: dass wir aus der Zukunft über die Vergangenheit in der Gegenwart Christi zu leben haben? Wir meinen, es müsse, wenn die Frage schon so gestellt wird, geantwortet werden: Der Weg des Heils führt *von der Gegenwart Christi*, die – wie wir gesehen haben – als die Zeit der Entscheidung das Hauptgewicht hat, *über die Vergangenheit in die Zukunft*. Das Leben aus der Zukunft wird uns geschenkt durch die lebendige, aber noch verborgene Gegenwart dessen, der für uns in der Vergangenheit – ein für allemal – das Heilswerk vollbracht hat und uns dadurch die Zukunft, die der adventus Dei sein wird, eröffnet hat.

Karl Rahner drückt sich so aus: Christliche Zukunftshoffnung ist «Aus-Sage von Gegenwart in Zukunft hinein», nämlich Gewissheit, dass Jesus Christus, der heute ist, derselbe ist, der gestern war und der in Zukunft sein wird. Unsere Zukunft ist der erhöhte, mitten unter uns weilende, *gegenwärtige* Herr selbst, der heute und alle Tage unserer menschlichen Existenz zu uns spricht: «Siehe, ich mache alles neu! Es *ist* geschehen. Ich bin das Alpha *und* das Omega. Der Anfang *und* das Ende» (Apk. 21, 5, 6).

Bern

Urs Küry

²¹ J. Moltmann, a. a. O., S. 218.